





مَجَلَّةٌ

كُلِّيَّةُ الدِّرَاسَاتِ الإِسْلَامِيَّةِ وَالْعَرَبِيَّةِ

مجلة علمية محكمة

نصف سنوية

تأسست سنة ١٩٩٠ م

العدد الثاني والخمسون

ربيع الأول ١٤٣٨ هـ - ديسمبر ٢٠١٦ م

المشرف العام

د. محمد أحمد عبدالرحمن

مدير الكلية

رئيس التحرير

أ. د. أحمد عثمان رحمانى

مساعد رئيس التحرير

أ. د. خليفة بوجادي

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

ردمدم : ٢٠٩X-١٦٠٧

تُفهرس 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 مخلص من أبناء هذا البلد آمنت 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 الواحد والثلاثين ١٤٣٧/١٤٣٨هـ الموافق ٢٠١٦/٢٠١٧م (١٩٣) طالباً (١٥٥١) طالبة في مرحلة البكالوريوس و(١٠٣) 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 ٢٠١٦/٢٠١٧م بتخريج الدفعة السابعة والعشرين من الطلاب والدفعة السادسة والعشرين من الطالبات في تخصص الدراسات الإسلامية، والدفعة الثالثة عشرة من الطلاب والدفعة التاسعة 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 للتعلم في الدرس والبحث والقيام بالمهام المرجوة في الجامعات ودوائر البحث العلمي وسائر المرافق، ولتجنب مشكلات اغتراب الطلبة عن الأهل والوطن وبخاصة الطالبات.
- يخوّل البرنامج للملتحقين 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 شعبي الأديب 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 (٢٠١) طالبة من برنامج الدراسات العليا في الكلية منهن (٩١) طالبة من ماجستير الشريعة الإسلامية تخصص (الفقه، أصول الفقه) و(٧٤) طالبة من ماجستير اللغة العربية وآدابها شعبي (اللغة والنحو، والأدب والنقد) و(٣٦) طالبة في الدكتوراه (١٥) في قسم الشريعة و(٢١) طالبة 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، المعارف المحققة لمطالبات 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 وبحثا.
- 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 مقرّراتها 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 للطلّبات .
- في الكلية برنامج للدراسات العليا يضم ماجستير الشريعة الإسلامية تخصص الفقه والأصول، وماجستير اللغة العربية شعبي الأديب والنقد، واللغة والنحو، وكتوراه الشريعة الإسلامية تخصص الفقه والأصول، وكتوراه 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 والدعوة إليه عامّة.
- تصدر الكلية هذه المجلة، وهي علمية وفكرية محكمة، مرتين كلّ عام وتسمّى باسمها، وتنشر بحوثاً ودراسات جادة للأساتذة والعلماء من داخل الكلية وخارجها. وتشرف على مشروع الكتاب الجامعي الذي صدر منه لحد الآن (١٧) 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

قسمة 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 بحسب 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 وكتابتها بالرسم القرآني، 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 وفق برنامج "Word 2010" 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 المنهجية العلمية في توثيق البحوث على النحو الآتي:

- * يشار إلى المصادر والمراجع في متن البحث بأرقام متسلسلة ألياً توضع بين قوسين إلى الأعلى (هكذا: (١) (٢)) 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.
- * توثق الإحالات على النحو الآتي المؤلف: عنوان الكتاب، اسم المحقق (إن وجد) أو المترجم، دار النشر، بلد دار النشر، رقم الطبعة يشار إليها ب (ط) إن وجدت، التاريخ إن وجد وإلا يشار إليه ب (د.ت).
- * البحوث في الدوريات: (اسم المؤلف، عنوان البحث، اسم المجلة، جهة الإصدار، بلد الإصدار، رقم العدد، التاريخ، مكان البحث في المجلة ممثلاً بالصفحات (من...إلى...)).
- * يذكر الباحث كل بيانات المصادر في الإحالات، متى وردت للمرة الأولى في البحث، فإذا تكررت بعد ذلك يكتفي باسم المؤلف وعنوان المصدر. وإن تكرر مباشرة في الصفحة نفسها (المرجع نفسه)، فإن تكرر مباشرة في الصفحة اللاحقة (المرجع السابق).
- ٨. يلتزم الباحث بإجراء التعديلات التي يطلبها المحكمون على بحثه وفق التقارير المرسله إليه، وموافاة المجلة بنسخة معدلة من البحث، وتقرير عن التعديلات التي قام بها.

ثالثاً:

١. ما ينشر في المجلة من آراء يعبر عن فكر أصحابها، ولا يمثل رأي المجلة بالضرورة.
٢. البحوث المرسله 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 (٥) مستلآت 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..... ١٦-١٥
- كلمة العدد: التسامح؛ آثاره الاجتماعية وتجلياته في المجتمع الإماراتي
- المشرف العام..... ٢٢-١٧
- البحوث..... ٢٣
- ترجمة بعض الألفاظ ذات الفوارق اللغوية التي ظاهرها الترادف في القرآن الكريم
- د. هيثم حماد الثوابية - د. كوثر قراعين..... ٧٦-٢٥
- دلالة السياق، واعتبار أثره في فهم النص النبوي
- د. قاسم عمر حاج امحمد..... ١١٢-٧٧
- أدبيات فقه التعامل الاجتماعي مع غير المسلمين
- د. إياد عبد الحميد نمر - د. معن سعود أبو بكر..... ١٦٠-١١٣
- التآبين بين الاتباع والابتداع والتقليد
- د. محمد بن أحمد الأمسي..... ٢٠٨-١٦١
- أثر التكاليف في زكاة الثروات
- د. محمود عبد الكريم أحمد إرشيد..... ٢٧٤-٢٠٩
- حوسبة المصطلحات اللغوية الأفاق والإمكانات
- د. مصطفى طاهر الحيادة - د. صفاء شريف الشريدة..... ٣١٤-٢٧٥
- الرأى البغدادية بين التطور والثبات
- م. علي حمد عبد العزيز الحياتي..... ٣٥٦-٣١٥
- التمثيل الهندسي للجمل التي لها محل من الإعراب والجمل التي لا محل لها من الإعراب
- م. د. عماد يونس لافي..... ٤٠٢-٣٥٧

- سؤال النقد وإجابة المُفاضلة قراءة استقصائية وتحليلية في مصادر التراث النقدي العربي
د. أحمد موسى النوتي ٤٥٠-٤٠٣
- المروي عليه في الحكاية التراثية العربية
د. أحمد شحاتة محمد علواني ٤٩٤-٤٥١
- تقويم أداء عضوية التدريس في كلية التربية بجامعة آل البيت من وجهة نظر طلبة الكلية
د. محمد إبراهيم الدهيسات - أ. محمد علي حراخشة ٥٣٢-٤٩٥
- **The Role of Political Leadership in the Fight Against Corruption from the Islamic Perspective: The Model of Caliph Umar Ibn Al-Khattab**
Prof. Dr. Nayel Musa Shaker Alomran..... 5-30

الإفتاحية

أ.د. أحمد عثمان رحمانى
رئيس التحرير



للمعرفة في حياة الناس أثر عميق، لا يقدره إلا ذوو الألباب، لذلك ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (سورة المجادلة الآية ١١) ويمكن اختصار هذا الأثر في التمكين من الحكمة التي هي دليل الخيرات، ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (سورة البقرة الآية ٢٦٩) وللبحث عنهما جهد شاق، لا يقدره إلا من كابد مشاق البحث العلمي، وذاق حلاوة الاكتشاف، ورأى آثارها في تطوير المجتمعات ماديا ومعنويا.

وأحسب أن مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بحرصها على التحكيم العلمي ووضعه في أولويات فريق العمل بها، تهدف إلى تحقيق تلك الآثار النافعة للمجتمعات العربية عن طريق الإسهام في تطوير قدرات الباحثين والقراء المجتهدين على حد سواء.

وعلى هذا الأساس كانت سياسة المجلة مبنية على تنوع مجالات البحوث العلمية، لتشمل واقع المعرفة في العالم الإسلامي، بلغته العربية مع الاستئناس باللغة الإنجليزية، بحكم كونها إحدى اللغات المنتجة للبحث العلمي في الساحة العربية، لاسيما في دولة الإمارات العربية المتحدة المؤهلة في العصر الحديث لقيادة قاطرة الحضارة العربية المعاصرة، لأخذها بأسباب التطور والرقى المدني والاجتماعي والثقافي.

ولعل المجالات الآتية تكشف عن تنوع البحوث العلمية التي تقدمها مجلتنا لإفادة القراء على اختلاف تخصصاتهم، فصارت تضم محاور في صميم البحوث العلمية، هي:
الدراسات القرآنية والحديثية، والفقهية، واللغوية والأدبية والنقدية والثقافية، باللغتين العربية والإنجليزية.

- أما بالنسبة إلى المجال الأول الذي يعنى بالدراسات القرآنية والحديثية والشرعية فيأتي على رأسها:
- ١- ترجمة بعض الألفاظ ذات الفوارق اللغوية التي ظاهرها الترادف في القرآن الكريم، وقد خلصت الدراسة في شقها التطبيقي المقارن إلى أن المترجمين يجدون عسرا في ترجمة المعنى في أغلب الأحيان بسبب صعوبة التحكم في الفروق اللغوية.
 - ٢- دلالة السياق وأثر اعتبارها في فهم النص النبوي: يعطي فكرة عن أثر إعمال دلالة السياق في الفهم الصحيح لمثل الحديث الشريف، لاسيما عند تعدد الألفاظ وتشابهها.
 - ٣- أدبيات فقه التعامل الاجتماعي مع غير المسلمين: يتناول أساليب التعايش مع غير المسلمين في البلاد الإسلامية، ويخلص إلى سمو المستوى الحضاري الذي شيده الفقه في هذا المجال الحساس.
 - ٤- التآبين بين الاتباع والابتداع والتقليد: يرتبط هذا الموضوع بالثقافة الدينية في المجتمع بهدف تخليص المتبع الصحيح من المبتدع، ليرفع اللبس عمّا يعتري السلوك المتعلق بأداب التآبين عند المسلمين.

٥- أثر التكاليف في زكاة الثروات: يعالج مدى تأثير النفقات على زكاة الثروات، ويخلص إلى بيان مفصل عن أساليب التعامل مع النفقات على اختلاف أنواعها من تشغيلية، وشخصية، وديون، وسقي في المزروعات، والديون المؤجلة وغيرها.

وأما المجال الذي يعنى بالدراسات العربية اللغوية والأدبية، فيشمل:

١- حوسبة المصطلح: هي محاولة لتسليط الضوء على واقع المصطلحات اللغوية بالنظر إلى التقدم الذي أحرزته الدراسات الحاسوبية.

٢- سؤال النقد وإجابة المفاضلة قراءة استقصائية وتحليلية: هي الدراسة التي خلصت إلى أهمية السؤال النقدي بوصفه نقطة انطلاق نحو منهج نقدي عربي في العصر الحديث، يمثل بديلا لمعطيات ثقافية غربية فرضت نفسها بسبب غياب السؤال الجريء في ذواتنا وثقافتنا.

٣- المروي عليه في الحكاية التراثية العربية، وقد اتخذ من مصادر تراثية ثلاثة (فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء، وكليلة ودمنة، وألف ليلة وليلة) محورا لمعالجة إشكال طبيعة الإرسال والاستقبال بين الراوي والمروي عليه.

٤- التمثيل الهندسي للجمل التي لها محل من الإعراب والجمل التي لا محل لها من الإعراب: يقدم تصورًا ماديًا لعدد من المفاهيم النحوية المرتبطة بإعراب الجمل العربية. ويضارح فيه فلسفة العروضيين القدماء في تسمية البيت والقاعدة والقافية وغيرها.

وأما المجال الذي يعنى بالثقافة والتربية والاجتماع، فيشمل:

١- الرء البغدادية بين التطور والثبات، وينظر فيها الباحث نظرة ذات بعد اجتماعي لغوي.

٢- تقويم أداء عضوية التدريس في كلية التربية في جامعة آل البيت من وجهة نظر طلبة الكلية.

3. The Role Of Political Leadership In The Fight Against Corruption From the Islamic Perspective: The Model of Caliph Umar Ibn Al-Khattab

وترجمته: دور القيادة السياسية في مواجهة الفساد، من وجهة النظر الإسلامية، قيادة الخليفة عمر بن الخطاب أنموذجا.

ونظرا إلى تعدد الجهات التي شاركت في هذا العدد وغيره أصبح لها سمعة أقوى، فتعددت المشاركات من الجامعات المختلفة في العالم العربي، يأتي على رأسها دولة الإمارات، والأردن، والجزائر، والسعودية، وفلسطين والعراق، ما جعل ساحة التوزيع والمشاركة أوسع وأعمق، ويبشر بتطور طبيعة البحوث والدراسات الإسلامية والعربية.

وكل ذلك، كما قلنا في أعداد سابقة، يترجم بلغة الإحصاء إسهام المجلة في ترقية البحث العلمي بجامعات الوطن العربي، على مستوى الحقول المعرفية المهمة في المجالات التي تحدثنا عن محاورها. وأخيرا نسأل الله العلي القدير التوفيق والسداد لتحقيق النفع للمجتمع والوطن بدولة الإمارات العربية المتحدة وجميع الشعوب التي تقدر قيمة البحث العلمي.

رئيس التحرير: أ.د. أحمد عثمان رحمانى

كلمة العدد

التسامح

آثاره الاجتماعية وتجلياته في المجتمع الإماراتي

بقلم المشرف العام: د. محمد أحمد عبد الرحمن

التسامح في (لسان العرب) يعني التساهل واليسير، وفي مجال القيم التربوية يعد قيمة خلقية رفيعة مجّدها الحضارات وأشادت بها الكتب السماوية في التوراة والإنجيل والقرآن، وأثى الفلاسفة والمفكرون والعلماء عليها لأهميتها في الحياة، ولما فيها من تساهل في المعاملة يؤدي إلى مرونة في التعامل الاجتماعي والفكري، وغيرهما من المستويات، ويعزز سلوك التخلي عن المشاحنات، وهنا نتساءل: لماذا كل هذا الاهتمام بقيمة (التسامح)؟ وما أثر ذلك في الحياة على مستوى الفرد والمجتمع؟ وهل هو من باب التعبير عن الضعف؟ أم هو تعبير عن القوة؟ وأي قوة هي؟ أهي القوة في العدة والصحة؟ أم هي القوة في ضبط النفس والتحكم في ردود الأفعال؟ وكيف تجلى ذلك في المجتمع الإماراتي؟

١- الاهتمام بقيمة التسامح:

في الإنجيل ورد التعبير عن التسامح مجازاً بقوله: (إذا ضربك أحد على خدك الأيسر فحوّل له خدك الأيمن) وجعل القرآن الكريم، جعل صفة التسامح ضمن صفات عباد الرحمن، التي هي مجموع الصفات الدالة على أن المتصف بصفة منها يعد شخصاً مميزاً في ذلك الجانب، من حيث السلوك الناجم عن تحكّم تلك الصفة فيه، ومن العجيب أن تحتل صفة التسامح الدرجة الثانية في ترتيب تلك الصفات، ضمن المجموعة الأولى من الصفات، وقد عبر عنها القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ الفرقان: ٦٣، فعبّر عن التسامح بلفظ (السلام) ردّاً على المتعصبين وغيرهم ممن لا يملك صفة التساهل والتسامح في الخطاب والمعاملات.

ولعل مرجع اكتساب هذه الصفة هو (العلم) الناشئ عن العادات الحسنة، وهو علم تجريبي يتجاوز في تأثيره العلم التحصيلي القائم على التلقي والحفظ.

وتتبع قيمة هذا النمط من العلم في قدرته على توجيه سلوك الإنسان نحو الفضائل بصفة تلقائية؛ فقد صارت صفة منسجمة مع الجوانب النفسية كلها تنقاد لها الطوارئ انقياد المسلمات.

وإذا نظرنا إلى عمل العلماء وجدنا مثلا الإمام الشافعي نموذجا حيا في التسامح مع طلابه، ليعلمهم آدابه العليا؛ فقد روي أن يونس بن عبد الأعلى أحد طلابه كان قد اختلف يوما مع أستاذه الإمام محمد بن إدريس الشافعي في مسألة أثناء إلقائه درسا في المسجد فقام يونس غاضبا وترك الدرس راجعا إلى بيته، فلما أقبل الليل سمع يونس طارقا على الباب فإذا بالزائر محمد بن إدريس الشافعي نفسه، ويخاطبه قائلا: «يا يونس تجمعنا مئات المسائل وتفرقتنا مسألة، يا يونس لا تحاول الانتصار في كل الاختلافات، فأحيانا كسب القلوب أولى من كسب المواقف، يا يونس؛ لا تهدم الجسور التي بنيتها وعبرتها فربما تحتاجها للعودة يوما ما، إكره (الخطأ) دائما ولكن لا تكره المخطئ، وأبغض بكل قلبك المعصية لكن سامح ورحم (العاصي) يا يونس انتقد القول، لكن احترم القائل، فإن مهمتنا هي أن تقضي على المرض لا على المريض».

تلك هي صورة التسامح في المجالس العلمية الراقية التي صنعت الحضارة الإسلامية المجيدة.

يقول ابن القيم: «الفقيه كل الفقيه الذي يرد القدر بالقدر ويعارض القدر بالقدر فأنواع المخاوف هي القدر والخلق ساعون في دفع هذا القدر بالقدر» ومعناه أن دفع القلق والتجاوز بالتسامح هو من باب دفع القدر بطرق راقية يبدو فيها التحكم في النفس وضبطها، لأن واقع الأمر يبين أن (التسامح) من أعلى صفات الإنسان السوي، وهو قرين (الحلم) ويوشك أن يكون مرادفا له لأنهما يصدران عن ذات العمق النفسي للإنسان الفاضل.

٢- أثر التسامح في حياة الفرد والمجتمع:

حين يسود التسامح بين أفراد المجتمع، تتجلى مظاهر الحياة الطيبة فيه، ويأتي على رأسها:

٢/أ- التعاون؛ هو صفة من أبرز الصفات الحضارية التي يعمل التسامح على إتاحة الفرصة لانشارها في المجتمع، فترى الناس في القرى والأرياف يتنافسون على تقديم العون للفقراء والضعفاء والعجزة. بل، ترى روح التكافل الاجتماعي بين الناس لاسيما حين يحدث الموت بصورة جماعية نتيجة الزلازل، أو الحروب، وذلك لأن صفاء النفوس يجعل السلوك يتغير نحو الإيجاب، متخلصا من التفكير السلبي الذي يزرع في المجتمعات الخالية من التسامح.

٢/ب- الاستقرار؛ ذلك لأن التسامح من شأنه أن يزيل الأحقاد والغل من النفوس ويطهرها من الظنون الكاذبة، ويجعل التقارب بين الناس أكثر فأكثر، فيحدث الاستقرار في كل مناحي الحياة، إذ تختفي مظاهر الفوضى والاضطرابات والحيل والدجل والكذب.

٢/ج- التشاور بدلا من اعتماد الرأي الاستبدادي؛ ذلك أن التسامح حين ينتشر بين الناس تسود الثقة، فيتوجه بعضهم إلى بعض بحثا عن الانتفاع بالتجارب، ما يعزز ثقافة التشاور.

٢/د- كظم الغيظ؛ ولعل هذه الصفة تعزز بعمق بقية الصفات لأنها، هي مقياس التسامح بكل مواصفاته، ولذلك أثنى الله تعالى على الكاظمين الغيظ وأعقبهم بالحديث عن صفة العفو، ثم عقب على ذلك بأنه يحب المحسنين، إشارة إلى أن ذلك من صفاتهم، فقال: ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (آل عمران ١٣٤).

أما إذا غاب التسامح فستختفي كل تلك المظاهر الحضارية ويحل محلها التشاحن، والغل، ما يؤدي إلى التناحر والتقاتل، وهذا واضح في كثير من السلوك البشري، بما في ذلك التجارة؛ فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (رحم الله رجلا سمحا إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى) رواه البخاري (٢٠٧٦).

وبين بذلك مظهرين من مظاهر التطور الحضاري؛ المظهر الأول في السوق التي يتلاقى الناس فيها يوميا بحكم الحاجات، تعارفوا أو لم يتعارفوا. والثاني في حال المخاصمات التي هي سمة من سمات الحياة الطبيعية التي يهذبها خلق التسامح ويقلل من أثارها السلبية.

٣- التسامح؛ ضعف أم قوة؟

لاشك أن التسامح قيمة خلقية رفيعة تدل على قوة الإنسان الخلقية، وليست دليل ضعف كما يعتقد كثير من السذج، ولذلك يسرد لنا التاريخ الإسلامي مواقف رائعة في ضبط النفس وإبداء التسامح في حال الحوار والاختلاف، فقد روت كتب السيرة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد طلب منه يوما تشطيب كلمة في وثيقة معاهدة بينه وبين قريش فشطبها بيده، ورضي بما طلبته قريش من رجوع المسلمين إلى المدينة دون تحقيق هدفهم الأساس وهو العمرة، فلم يسمح لهم بدخول مكة على الرغم من المشاق الصعبة التي عانوها في الطريق من المدينة إلى مكة. فإذا نظرنا نحن الآن من زاوية المشقة التي عانوها في الطريق ثم يمنعون من تحقيق هدفهم، فإن النتيجة ستكون صراعاً بين الطرفين، لذلك كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه تائراً رافضاً لقبول مطالب قريش المتشددة، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم متسامحاً، حتى نزلت الآيات المبشرة بالفتح، فدخل الناس في الإسلام أفواجا. لذلك يعد التسامح سمة الأقوياء الذين يتميزون بالتوازن في التفكير والتدبير، أما أولئك الذين يتسرعون في أحكامهم ويشتطون في المخاصمات ظنا منهم أنهم بذلك

يظهرون بمظهر الغلبة، فليس لهم في النهاية إلا الندم والخسران؛ يخسرون المخلصين من الناس، ويخسرون العلاقات الاجتماعية الظاهرة، ومن ثم يخسرون الإنتاج الحضاري الراقي الذي يمكن أن ينفع المجتمعات البشرية كلها، وليس التقاتل الذي يظهر بين الفئات الاجتماعية والدول إلا نتيجة من نتائج ضعف خلق التسامح بين الناس.

فالتسامح قوة تحقق الانتصار على النزوات والقلق، ما يعين على تعلم ضبط النفس في حل المشكلات الاجتماعية على مستوى النشاط الفردي والعلاقات الاجتماعية، وليست القوة التي تعتمد على العدة والصحة البدنية، إنما هي القوة التي تقوم على التربية على ضبط النفس والتحكم في ردود الأفعال. لذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ليس الشديد بالصرعة إنما الشديد من يملك نفسه عند الغضب) متفق عليه (البخاري ٥٧٦٢، مسلم ٢٦٠٩).

٤- التسامح في ضوء الممارسات القيادية في المجتمع الإماراتي

بالنظر إلى سياسات الدول المعاصرة وتجاربها في التعايش السلمي، والأخذ بمبدأ التسامح وتشريع القوانين التي تستمد روحها من الدين في صورته السمحاء، نجد دولة الإمارات العربية المتحدة تقدم قيادتها الرشيدة على مر تاريخ تأسيسها نماذج رائعة، وليس هذا غريبا عليها وعلى شعبها؛ فذلك هو نهجها منذ أن تأسست على يد الرعيل الأول وعلى رأسهم المغفور له الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان، والمغفور له الشيخ راشد بن سعيد آل مكتوم -طيب الله ثراهما- وقد كانت سيرتهما العطرة ملامى بدروس الخير والعفو والتسامح والرحمة الرأفة بالآخر، وكانا يريان أن خير الإمارات للجميع، وهذه هي المبادئ التي رسخت في الأبناء منه بعد هما، في كل الإمارات.

وعلى طريق المؤسس سارت القيادة الرشيدة من بعد، كما هو مسلك قائدها صاحب السمو الشيخ خليفة بن زايد آل نهيان، رئيس الدولة -حفظه الله- وكذلك صاحب السمو الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم رعاه الله، اللذين يعدان أنموذجاً رائداً في الأخذ بمبادئ التعايش السلمي والتسامح بين الأجناس البشرية المتعددة والأديان المختلفة؛ حتى تمكن من العيش على أرض الإمارات ما يزيد عن (٢٠٠) جنسية متنوعة في أعراقها وأديانها وجنسياتها، تعيش متوائمة آمنة سالمة تحت راية قانون يرفرف فوق الجميع، ويحمي الجميع، دونما تفرق أو تمييز، ويتخذ من العدل والمساواة والتعايش السلمي مسارا له في الحياة والسياسة الداخلية والخارجية، وهذا النموذج الإماراتي فريداً من نوعه في المنطقة كلها.

إنّ هذا النموذج الحضاري الذي تقدمه دولة الإمارات العربية المتحدة للأمم يعني في جوهره أن الناس جميعا سواسية أمام القانون، وأنه لا بد من احترام الآخر وعدم رفضه أو تهميشه أو

إلحاق الأذى به، وأن لكل فرد مهما كانت جنسيته أو عرقيته أو ديانتته الحق في العيش الكريم، وعدم التعدي على إنسانيته، في الوقت الذي يحترم ذاته والآخرين وحقهم في العيش بالمثل، وفقا للقوانين العادلة المتسامحة، كما يعني القبول باختلاف الناس وتنوعهم في صفاتهم وأفكارهم وألوانهم واحترام كينونتهم.

إن جميع الأجناس في دولة الإمارات يعيشون في وئام وانسجام وسلام، فصارت بذلك رمزاً فريداً، ومثالاً نادراً للتعايش السلمي والتسامح.

ولقد أسهمت دولة الإمارات العربية المتحدة في نشر مفهوم التعايش والتسامح في العالم، وغرس قيم الوسطية والاعتدال، ومحاربة الكراهية والتطرف، بعقد الكثير من الفعاليات والأنشطة والمراكز البحثية والعلمية الداعية إلى سبل تحقيق التقارب والتعايش بين الأمم، ومنها -على سبيل التمثيل لا الحصر- زيارة صاحب السمو الشيخ محمد بن زايد آل نهيان ولي عهد أبو ظبي نائب القائد الأعلى للقوات المسلحة- حفظه الله- إلى الفاتيكان، وكذلك دعوة البابا لزيارة الإمارات. وفي هذا دليل واضح على انتهاج القيادة السياسية الرشيدة لمبدأ التسامح المستمد أصلاً من أخلاقيات الدين الإسلامي الصحيح، وبما يعكس الصورة الصحيحة للدين الإسلامي.

ولاشك أن استحداث وزارة باسم وزارة التسامح يعني التعبير عن الشعور بكونه ضرورة إنسانية ملحة فرضتها قيم البيئة الإماراتية النادرة في استضافتها لأكثر من ٢٠٠ جنسية، ومثل هذه الوزارة لا تعود أهميتها على أبناء الإمارات وحسب، بل تفيدها منها الإنسانية جمعاء؛ كونها تستمد ألقها من روح الدين أولاً. ولذلك فهي تسعى دوماً إلى نشر هذا الملمح الديني الحضاري بين كل الأمم واقعا ملموسا على أرضها، مع ما يحققه من مصالح معاصرة متنوعة.

ولابد من الإشارة إلى أن التسامح لا يعني التنازل للآخرين عن الحقوق، ولا يعني المجاملة لهم بل يعني موقفا حضاريا يؤمن بما للآخر من حق شخصي ومن حريات، وقبول بما هو عليه من ثقافة وحضارة ودين وعرق، وتلك ضرورة حياتية للانفتاح على الآخر، وتبادل المصالح والعيش الكريم، مهما اختلفت الأجناس والأديان والأعراق.

إن كثيرا من مبادرات الإمارات تصب في هذا الجانب؛ فهناك أيضا استحداث وزارة بمسمى وزارة السعادة، وليست سوى تأكيد لما تمتلكه القيادة السياسية الرشيدة في دولة الإمارات من رؤى حضارية سامية، تستشعر مسؤولياتها أمام الله والوطن وأبناء الوطن، والمقيمين على أرض الإمارات العربية المتحدة.

كما أن عبارات التسامح التي كتبها صاحب السمو الشيخ/محمد بن راشد آل مكتوم نائب رئيس الدولة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي -رعاه الله- بمناسبة اليوم العالمي للتسامح، وضعت النقاط على الحروف بما تقدمه الإمارات للعالم من رؤى حضارية إنسانية متقدمة عن التسامح والتعايش السلمي، وحظيت بمتابعات عالمية واسعة.

إن كل ما سبق ليؤكد أن دولة الإمارات العربية المتحدة من خلال قيادتها الرشيدة تقدم درساً مهماً ونموذجاً رائداً لكل الأمم، مفاده أن العالم اليوم في أمس الحاجة إلى التسامح والتقارب والتعايش والسلام، وأن المدنية المعاصرة بتشعب مصالحها المعقدة تتطلب هذا النهج الحضاري الإسلامي الأصيل، وتؤكد للعالم أيضاً أنها متمسكة بأخلاقياتها المستمدة من روح الدين الإسلامي الحنيف وتعاليمه التي ورثتها من تاريخها العريق، ومن مؤسسها الأول المغفور له بإذن الله، الشيخ زايد بن سلطان -طيب الله ثراه- المؤسس الأول لمبادرات سياسة الخير والسلام واحترام الآخر والتعايش والتقارب معه، وصاحب اليد البيضاء في التسامح والعفو والتواضع والرحمة والرأفة بالآخر، وذلك أهم درس جاء به الأنبياء وحثت عليه الديانات جمعاء.

البحوث

ترجمة بعض الألفاظ ذات الفوارق اللغوية
التي ظاهرها الترادف في القرآن الكريم

الباحث الرئيس: د. هيثم حماد الثوابية
الأستاذ المساعد في اللغة والنحو - الجامعة الألمانية الأردنية

الباحث المشارك: د. كوثر قراعين
محاضر متفرغ - ترجمة - الجامعة الألمانية الأردنية - الأردن



ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى التعرف على كيفية ترجمة الألفاظ ذات الفوارق اللغوية التي ظاهرها الترادف في القرآن الكريم في ترجمة كل من عبد الله يوسف علي وبيكثول وهاللي وخان، وعمّا إذا حقق المترجمون تبيان الفروق اللغوية الدقيقة بين ألفاظ القرآن الكريم أم لم يحققوا ذلك.

وقد جاء البحث في شقين: شقّ نظري، وشقّ عملي: عمدنا في الشقّ النظري إلى تناول ظاهرة الفوارق اللغوية من حيث مفهومها وعلاقتها بالترادف والأسس التي من خلالها تتبين الفروق اللغوية. وشقّ عملي: عمدنا فيه إلى حصر عينة من الألفاظ القرآنية التي تضمنت فوارق لغوية ظاهرها الترادف، ثم بيّنا الفوارق اللغوية بين الألفاظ من خلال أقوال اللغويين والمفسرين، وكيف ترجم عبد الله يوسف علي وبيكثول وهاللي وخان تلكم الألفاظ، ثم علّقنا على هذه الترجمات بالاعتماد على قواميس اللغة الإنجليزية.

وخلصت الدراسة إلى أنّ المترجمين لم يتبينوا الفوارق اللغوية في الألفاظ الآيات القرآنية - عينة الدراسة - في أغلب الأحيان، وأدى هذا الأمر إلى زعزعة المعنى في كثيرٍ من الآيات القرآنية. وعلى هذا، فظاهرة الفوارق اللغوية من أهم إشكاليات ترجمة القرآن الكريم.

المقدمة

لقد ظهرت الحاجة إلى ترجمة معاني القرآن الكريم إلى لغات أم وشعوب أخرى نتيجة لعدم معرفة مسلمي تلكم الأمم والشعوب بالعربية، فعملت كل أمة على ترجمة معاني القرآن الكريم إلى لغتها، وقد ظهرت إثر ذلك ترجمات متباينة على الرغم من اتحاد اللغة المترجم عنها.

وتعرّف الترجمة في اصطلاح العلماء بأنها: «التعبير عن معنى كلام في لغة بكلام آخر من لغة أخرى، مع الوفاء بجميع معانيه ومقاصده»^(١)، وأما ترجمة القرآن الكريم فهي: «التعبير عن معاني ألفاظه العربية ومقاصدها بألفاظ غير عربية، مع الوفاء بجميع هذه المعاني والمقاصد»^(٢). وتنوعت ترجمة القرآن الكريم إلى ثلاثة أنواع: الترجمة الحرفية، والترجمة اللفظية، والترجمة التفسيرية^(٣).

وقد وضعت مجموعة من الضوابط والشروط الواجب تحقيقها حتى تكون الترجمة وافية بالمطلوب محققة للغرض المقصود، ومن أهمّها: أن يكون المترجم عالماً بتفسير القرآن الكريم و متمكناً منه، وأن تكون الترجمة متضمنة أصحّ طرق التفسير المتعددة، ويختار من الأقوال والوجوه أشملها وأكثرها سداداً، وأن ينبه المترجم في المقدمة بأن هذه ترجمة لما فهم من التفسير، وأن يطلق على ترجمته ما يدل صراحة على أنّها تفسير للقرآن الكريم لا غير^(٤).

١- الزرقاني، محمد عبد العظيم (١٣٦٧هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، د.ت، ج ٢، ١١١.

٢- المرجع نفسه، ج ٢، ١٤٤.

٣- انظر أنواع الترجمة: ابن تيمية، تقي الدين (٧٢٨هـ)، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤١١هـ، ج ١، ٤٤. ابن قدامة، موفق الدين (٦٢٠هـ)، المغني، مكتبة الرياض الحديثة، السعودية، د.ت، ج ١، ٤٨٦. القطان، مناع (١٤٢٠هـ)، مباحث في علوم القرآن الكريم، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٣هـ، ٣٢٥.

٤- العبيد، علي، تفسير القرآن الكريم أصوله وضوابطه، مكتبة التوبة، ط ١، ١٤١٨هـ، ٩٣-١٤١.

وهناك الكثير من الإشكاليات التي قد تعيق عمل المترجم^(٥)، وتذهب بترجمته إلى الضعف والخلل، ومن أهمها:

أولاً: الإشكالية الدلالية: فمفردات اللغة العربية على هيتين: «أحدهما: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مطلقة دالة على معانٍ مطلقة، وهي الدلالة الأصلية. والثاني: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مقيدة دالة على معانٍ خادمة، وهي الدلالة التابعة»^(٦).

ثانياً: إشكالية التركيب: يتألف التركيب العربي من مجموعة من البنى، وهذه البنى ترتبط فيما بينها ارتباطاً يشكل ذلك التركيب، ومن البنى المستعملة في تشكيل الجمل الضمائر التي تحتاج إلى عائد سابق في التركيب، ولعل هذا العائد يشكل هاجساً عند القارئ العربي المتمرس، فضلاً عن المتخصص بالترجمة، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ﴾ (البقرة: ١٤٦) فضمير الغائب (الهاء) في الفعل (يعرفونه) يعود إما على (الكتاب) أو على (محمد صلى الله عليه وسلم).

وقد انبرت هذه الدراسة لتكشف أمراً غاية في الأهمية والدقة كونها تتعلق بالنص المقدس - القرآن الكريم - نصوغه على شكل تساؤل مفاده: هل تبين كل من عبد الله يوسف علي^(٧) وهاللي وخان^(٨) وبيكثول^(٩) في ترجماتهم لألفاظ القرآن الكريم التي ظاهرها الترادف الفوارق اللغوية أم لا؟^(١٠) لنستنتج فيما إذا

5- Rizk, Shaker. (2003). «The Problem of Equivalence in the Translations of The Holy Quran.» Journal of the Faculty of Education (Library section), 2 (1).

٦- المراغي، محمد مصطفى، بحث في ترجمة القرآن الكريم وأحكامها، مطبعة الرغائب، د.ت، ٦-٧.

٧- عبدالله يوسف علي، ولد عام ١٨٧٢م في مدينة بومباي، وحفظ القرآن الكريم وهو صغير، وتعلم اللغة العربية والإنجليزية، ثم سافر إلى أوروبا، وأقام في مدينة لندن فترة طويلة، وأطلع خلالها على ترجمات العهد القديم والعهد الجديد، وتوفي عام ١٩٤٨.

٨- هي ترجمة مجمع الملك فهد.

٩- هو بريطاني راحل مختص في الدين الإسلامي، اشتهر بترجمته لمعاني القرآن الكريم إلى الإنجليزية والتي كتبها بأسلوب أدبي شعري. و كان روائياً وصحفيًا وقيادياً دينياً وسياسياً.

١٠- لقد أثر الباحث التنوع في ترجمات القرآن الكريم، فاختار ترجمتين قديمتين وترجمة حديثة، ولعل السبب من ذلك عائد إلى رغبة الباحث في قدرة مترجمي القرآن الكريم الذين ترجموا القرآن لاحقاً في الاستفادة من الدراسات الحديثة حول قضية الترادف.

سببت هذه الظاهرة إشكالية للترجمة أم لا .

وتأسيساً على ما سبق، فإنّ الدراسة ستحاول الإجابة عن السؤالين الآتيين:
أولاً: هل استطاع المترجمون كشف الفوارق اللغوية في ألفاظ القرآن التي
ظاهرها الترادف؟

ثانياً: هل تعدّ ظاهرة الفوارق اللغوية من إشكاليات ترجمة القرآن الكريم؟

الدراسة النظرية

لا تختلف المعاجم اللغوية حول المعنى اللغوي للفظ (الفرق)، فهو يعني الفصل بين شيئين والتمييز بينهما، وفي ذلك يقول ابن فارس: «الفاء والراء والقاف أصل صحيح يدل على تمييز وتزييل بين شيئين»^(١١).

وأما فيما يختص بالمفهوم اللغوي في القرآن الكريم، فيراد منه الفصل والتمييز في قوله تعالى: ﴿فَالْفَرْقَتِ فَرْقًا﴾ (المرسلات: ٤) أي الملائكة تنزل بالفرق بين الحق والباطل^(١٢).

ويُعرّف الفرق اصطلاحاً بأنه: ظاهرة من ظواهر اللغة، يراد منه تلك المعاني الدقيقة التي يلتمسها اللغوي بين الألفاظ متقاربة المعاني، فيظن الناظر غير المدقق بترادفها، وذلك لخفائها^(١٣).

ويعدّ الفرق من علوم الدلالة التي تختص بالبحث عن أصول المعاني، ومحاولة ترسيبها إلى أصل وضعها اللغوي لكيلا يلتبس بما قاربه من الألفاظ؛ لأنه يبحث في العلاقات الدلالية التي تربط الألفاظ وتجعلها في حقل دلالي خاص يتقارب فيها المعنى العام، ويفترق في الدلالات الخاصة^(١٤).

ولم يرتبط هذا العلم باللغويين فحسب، بل أثر عن المفسرين كثير من الإشارات التي تبين عن اختصاص استعمال اللفظ دون مرادفه، ثم تطورت

١١- ابن فارس، أحمد (ت ٣٩٥هـ) مقاييس اللغة، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩، ج ٢، ص ٣٥٠. وانظر: الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، ١٩٨٧، مادة (فرق). وابن منظور، محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ، مادة (فرق).

١٢- المصري (ت ٨١٥هـ) التبيان في تفسير غريب القرآن، تحقيق: فتحي الدابولي، دار الصحابة، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٨٥. وانظر: القرطبي (ت ٦٧١هـ) الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، دار الشعب، القاهرة، ط ٢، د. ت، ج ١، ص ٣٨٧.

١٣- الزبيدي، حاكم مالك، الترادف في اللغة، دار الحرية، بغداد، ١٩٨٠، ص ٢٢٢.

١٤- السعران، محمود، علم اللغة - مقدمة للقارئ العربي، دار النهضة، بيروت، د. ت، ص ٢٦١.

دراستهم تحت مذهب أصبح يمثل التفسير البياني للقرآن الكريم^(١٥).

وعلى هذا، فإنَّ الفرق محلُّ من محلات الإعجاز في القرآن الكريم، وسرُّ «من أسراره في اختيار اللفظة المناسبة التي لا يمكن أن يحلَّ غيرها محلَّها، ذلك أنَّ معظم علماء البيان أثبتوا أنَّ ألفاظ القرآن الكريم لا ترد في الآية إلا إذا كانت هي التي يقتضيها السياق ويطلبها النظم»^(١٦).

وقد حرص العلماء على إظهار الفروق الدقيقة بين الألفاظ المستعملة، فعقدوا فصولاً لأشياء تختلف أسماؤها باختلاف أحوالها؛ «لأنَّ الناس لم يعودوا يفرقون بينها ويستعملونها بمعنى واحد»^(١٧)، ومن هؤلاء العلماء ابن قتيبة في كتابه (أدب الكاتب)، الذي أفرد لهذه الألفاظ باباً وسمَّه بـ «باب معرفة ما يضعه الناس في غير موضعه»^(١٨)، وأبو هلال العسكري في صنيعة (الفروق اللغوية)^(١٩).

وهنا من اللزام علينا أن نقدم احتراً مفاده أنَّ الدقة في اختيار الفروق ليست حكراً على المفردة اللغوية، بل أصبحت مقياساً في نقد الشعر والنثر، «فاللفظ الدقيق عند النقاد هو اللفظ الذي يؤدي المعنى المراد، ولا يصح غيره لأن يوضع موضعه»^(٢٠).

وأما الدقة في القرآن الكريم فهي تشمل الجمل والسياق الذي ترد فيه ومقام

- ١٥- بنت الشاطي، عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، مصر، ١٩٩٠، ج ١، ص ١٤. ومطلوب، أحمد، التفسير الأدبي والإعجازي، بغداد، ١٩٩٠، ص ٥٩.
- ١٦- الحلبي، منذر إبراهيم، جهود الخطيب الإسكافي في الإعجاز القرآني في كتابه «درة التنزيل وغرة التأويل»، رسالة ماجستير، جامعة القادسية، ٢٠٠٠، ص ١٤٠.
- ١٧- الصالح، صبحي، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٦، ٢٠٠٤، ص ٢٨٥.
- ١٨- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ) أدب الكاتب، تحقيق: محمد محي الدين، مصر، ١٩٦٣، ص ١٧.
- ١٩- العسكري، الحسن (ت ٣٩٥هـ) الفروق اللغوية، تحقيق: حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت، ص ٧.
- ٢٠- العزاوي، نعمة، النقد اللغوي عند العرب حتى نهاية القرن السابع الهجري، دار الحرية، بغداد، ١٩٧٨، ص ٢٤٧. وانظر: الفروق اللغوية، العسكري، ص ٣٢١.

الآية، وفي ذلك يقول السيوطي: «الأول: أن تكون الألفاظ يلائم بعضها بعضاً بأن يقرن الغريب بمثله والمتداول بمثله رعاية لحسن الجوار والمناسبة. والثاني: أن تكون ألفاظ الكلام ملائمة للمعنى المراد، فإن كان فخماً كانت ألفاظه فخمة أو جزلاً فجزلة أو غريباً فغريبة أو متداولاً فمتداولة أو متوسطاً بين الغرابة والاستعمال فكذلك»^(٢١).

وتكمن دقة المفردة القرآنية في جملة من الخصائص تأتلف مع بعضها بعضاً وصولاً إلى قمة الإعجاز البياني، وهذه الخصائص هي^(٢٢): أولها: الدقة في الوضع؛ أي أن تحتل اللفظة القرآنية مكانها في الجملة دون تأخير أو تقديم، أو زيادة أو نقص بحيث يستبعد الاستغناء عنها غيرها. وثانيها: اتساق المفردة القرآنية تمام الاتساق مع المعنى المراد من الآية ثم السور ثم القرآن أجمع. وثالثها: الدقة في الوصف؛ ويقصد بذلك: الوصف الذي يأتي في التركيب النحوي، وهو يصف ذاتاً، ويعقبها للتوضيح والبيان، ليعطيها دقة في الوصف، ويجسم معالم الضبط في معناها. ورابعها: الدقة في الانتقاء؛ أي أن المفردة القرآنية مختارة - في موضعها وصيغتها - في التركيب بفعل السياق، فلا يمكن أن تستبدل بلفظة أخرى، بل قد انتقيت من بين ألفاظ أخرى. وخامسها: الدقة في تحديد المعنى؛ أي أن يكون للمعنى خصوصية الدلالة.

ويتضح مما سبق أنّ من اتبع خطى التفسير البياني للقرآن الكريم نفى

٢١- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ) الإتيان في علوم القرآن، مجمع الملك فهد، ١٤٢٦هـ ج ٢، ص ٩٥.

٢٢- بكري شيخ أمين، التعبير الفني في القرآن الكريم، دار العلم للملايين، بيروت، ١، ١٩٩٤، ص ١٨٥. وانظر: بدوي، أحمد أحمد، من بلاغة القرآن، مطبعة نهضة مصر، مصر، ٢٠٠٥، ص ١٠٥. السلامي، عمر، الإعجاز الفني في القرآن، تونس، منشورات عبد الكريم بن عبد الله، ١٩٨٠، ص ٧٢. والإعجاز الفني في القرآن، السلامي، ص ٧٩. والخزرجي، عبد الكريم، سورة هود عليه السلام دراسة لغوية ودلالية، رسالة دكتوراه، جامعة البصرة، ٢٠٠٠، ص ٢٨.

الترادف فيه، ويُقصد بالترادف عند اللغويين: «الاتحاد في المفهوم»^(٢٣)، وعند الأصوليين: «الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد»^(٢٤).

وقد انقسم اللغويون في نظرتهم إلى الترادف إلى قسمين: قسم أنكر الترادف وأقام أدلة على نقضه، وقسم قال به وعززه بالشواهد والأدلة^(٢٥).

وأما فيما يختص بوقوع الترادف في القرآن الكريم، فهو أمر مختلف فيه^(٢٦)، فهم بين الإنكار والقبول، فمن الذين رفضوه الراغب الأصفهاني في كتابه (المفردات) وإسحاق الأسفراييني^(٢٧)، ومن الذين قبلوه الزركشي^(٢٨).

وقد ردّ محمد بهدار علي من قالوا بالترادف في التركيب القرآني قائلاً: «فعلى المفسر مراعاة الاستعمالات والقطع بعد الترادف ما أمكن، فإنّ للتركيب معنى غير معنى الأفراد؛ ولهذا منع كثير من الأصوليين وقوع أحد المترادفين

٢٣- الجرجاني، علي بن محمد (ت٨١٦هـ)، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، ص٧٧.

انظر التشابه بين اللغة العربية واللغة الإنجليزية في مفهوم الترادف وأنواعه:

Ishrateh, Mahmoud khaleel Mahmoud. (2006). "The Translatability of Cognitive Synonyms in Shakespeare's Macbeth: Diss. An- Najah National University. Inkpen, Diana. (2004). "Building a Lexical Knowledge-Base of Near- Synonymy Differences." Diss. University of Toronto.

٢٤- الرازي، فخر الدين (ت٦٠٦هـ)، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه العلواني، الرسالة، بيروت، د.ت، ج١، ص٢٥٣.

٢٥- الأنباري، محمد بن القاسم (ت٣٢٨هـ) الأضداد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٧، ص٦. المبارك، عبد المحسن، فقه اللغة، البصرة، ١٩٨٦، ص١٠٠، أنيس، إبراهيم، في اللهجات العربية، الأنجلو، القاهرة، ١٩٧٣، ص١٧٨، و رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة، مكتبة الخانجي، ١٩٩٩، ص٣٢٢.

٢٦- انظر أقوال العلماء في القبول والرفض: الشايع، محمد بن عبد الرحمن، الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، مكتبة العبيكان، ١٩٩٣، ص١٦٣-٢١١.

٢٧- الأصفهاني، الحسين بن محمد (ت٤٢٥هـ)، المفردات في غريب القرآن، ط١، ١٤٠٤هـ، ص٦.

٢٨- الزركشي، محمد بن بهادر (ت٧٩٤هـ) البحر المحيط في أصول الفقه، راجعه: عبد الستار أبو غدة، الكويت، ١٩٨٨، ج٢، ص١٠٨.

موقع الآخر في التركيب، وإن اتفقوا على جوازه في الأفراد»^(٢٩).

وكذلك رفضت بنت الشاطيء وجود الترادف في السياق حين قالت: «والقرآن الكريم يحسم هذا الخلاف الذي طال؛ إذ يشهد التتبع الاستقرائي لألفاظه في سياقها أنه يستعمل اللفظ بدلالة لا يؤديها لفظ آخر في المعنى الذي تتعدد ألفاظه المقول بترادفها»^(٣٠).

ومما يجعلنا نرفض القول بالترادف، ونقبل القول بالفروق ما أثر في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ففي القرآن دعوة صريحة إلى التفريق بين الألفاظ في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا أَنْظِرْنَا﴾ (البقرة: ١٠٤)، وفي السنة نرى قول الرسول - صلى الله عليه وسلم: «قلت: ورسولك الذي أرسلت، فرد علي وقال: ونبيك الذي أرسلت»^(٣١).

ولعل الكشف عن الفوارق اللغوية بين الألفاظ يحتاج إلى عدد من الأسس التي يعول عليها في الحكم على وجود الفارق من عدمه، وهذه الأسس هي:

أولاً: السياق: يفهم من السياق أنه «لا يمكن فهم أية كلمة على نحو تام بمعزل عن الكلمات الأخرى»^(٣٢)، وأن «الكلمة الواحدة لا تحسن أو تقبح على الإطلاق»^(٣٣)، وهو ما عرف عند الجرجاني بـ «تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل

٢٩- الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، ١٩٩٠، ج ٤، ص ٨٥.

٣٠- بنت الشاطيء، من أسرار العربية في البيان القرآني، دار الأحد، بيروت، ١٩٧٢، ص ٣٧. وانظر: زوين، علي، المجال الدلالي بين كتب الألفاظ والنظرية الدلالية الحديثة، مجلة آفاق عربية، عدد، ١٩٩٢، مجلد ١، ص ٨٠.

٣١- الجزري، مبارك بن محمد (ت ٦٠٦هـ) النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٧٩، ج ٥، ص ٣.

٣٢- جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة: عباس صادق، بغداد، ١٩٨٧، ص ٨٣.

٣٣- طبل، حسن، المعنى الشعري في التراث النقدي، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٩٦١.

بعضها بسبب من بعض»^(٣٤). ويقول أبو هلال العسكري في أثر السياق في كشف الفوارق: «وحسن الرصف أن توضع الألفاظ في مواضعها، وتمكن في أماكنها... وتضم كل لفظة إلى شكلها»^(٣٥).

ثانيا: التركيب النحوي: يسهم التركيب النحوي في فهم اللغة، وفي ذلك يقول الرافي: «وليس عندنا في وجوه الخطأ اللغوي أكبر ولا أعظم من أن يظن امرؤ أن اللغة بالمفردات لا بالأوضاع والتراكيب»^(٣٦).

وثمة الكثير من التراكيب النحوية التي أسهمت في كشف الفوارق، ومنها العطف؛ فعطف المرادفات خطأ بإقرار المبرد فيما ذكره العسكري؛ فعطف «الشيء على الشيء، وإن كانا يرجعان إلى شيء واحد، إذا كان في أحدهما خلاف للآخر، فأما إذا أريد بالثاني ما أريد بالأول فعطف أحدهما على الآخر خطأ»^(٣٧)، ومن الأمثلة على كشف الفوارق عن طريق العطف قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨)، فالعطف بين الفرق بين الشريعة والمنهاج.

ومنها إضافة المترادفين، فلا تمنع الإضافة بين اللفظين المتقاربين، إذا كان بينهما تغاير في المعنى، أما إذا كان المتضايقان مترادفين تماما فعندها تمنع الإضافة؛ إذ لا تحصل في الإضافة فائدة^(٣٨)، ومن الأمثلة كشف الفوارق عن طريق الإضافة قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رَّجْزٍ أَلِيمٌ﴾ (سبأ: ٥).

ثالثا: معايير الفروق: لعل البحث عن الفروق بين الألفاظ يحتاج إلى معايير

٣٤- الجرجاني، عبد القاهر (ت ٤٧١هـ) دلائل الإعجاز، تحقيق: ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، د.ت، ص ٤٥.

٣٥- العسكري، أبو هلال (ت ٣٩٥هـ) الصناعتين، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، ١٤١٩هـ، ص ١٧٠.

٣٦- الرافي، مصطفى، تحت راية القرآن، المكتبة العصرية، ٢٠٠٢، ص ٦٢.

٣٧- العسكري، الفروق اللغوية، ص ١١.

٣٨- الخضري، محمد بن مصطفى (ت ١٢٨٧هـ) حاشية الخضري على شرح ابن عقيل، مصر، البابي الحلبي، ج ٢، ص ٦.

صارمة، فقد يما نرى ابن السراج يذكر جملةً من المعايير، ومن أهمّها: الافتراق في الضد، والاختلاف في الجنس، والقلة والكثرة، وتطابق صفات المعنيين من غير تمييز^(٣٩). وقد ذكر أبو هلال العسكري عدة معايير ذكرها في كتابه (الفروق اللغوية)^(٤٠).

وأما حديثاً، فأحمد مختار عمر يعتمد على مقاييس (كولنسن) في الفوارق اللغوية، وقد وصف حاكم اليزيدي تلکم المقاييس بأنّها: «ممتعة لبيان الاختلافات المهمة بين المترادفات»^(٤١).

ومن هذه المعايير: الذات والصفة^(٤٢)، وأصل اللفظ وحقيقته في اللغة^(٤٣)، والاشتقاق^(٤٤)، والضد^(٤٥)، والعام والخاص^(٤٦)، والمطلق والمقيد^(٤٧)، والاقتران اللفظي^(٤٨)، والقوة والضعف^(٤٩).

٣٩- ابن السراج، محمد بن السري (ت٣١٦هـ) الاشتقاق، تحقيق: محمد التكريتي، المعارف، بغداد، ١٩٧٣، ص٥٢-٥٤.

٤٠- العسكري، الفروق اللغوية، ص١٤.

٤١- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، العروبة، الكويت، ١٩٨٢، ص٢٢٨. والترادف في اللغة، الزيايدي، ص٢٦٨. Ghazala, Hasan. (٢٠٠٢). Translations as Problems and Solutions: Course. thed. Aleppo: Dar Al Kalam. Book for University Students and Trainee Translators. Al-Arabi.

٤٢- الزيايدي، الترادف في اللغة، ص١٣١. وانظر حول المسألة: الثعالبي، عبد الملك (ت٤٢٩هـ) فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: مصطفى السقا، مصر، ١٩٧٢، ص٢٥٠. وابن الأثير، مجد الدين (ت٦٠٦هـ) المرصع في الآباء والأمهات والبنين والبنات والأذواء والذوات، تحقيق: إبراهيم السامرائي، دار الجليل، عمان، ١٩٩١، ص٣٥٢.

٤٣- العسكري، الفروق اللغوية، ص١٦. الزيايدي، والترادف في اللغة، ص١٠٤. والمبارك، محمد، فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر، لبنان، ١٩٦٤، ص١٠٦.

٤٤- العسكري، الفروق اللغوية، ص١٥.

٤٥- المصدر نفسه، ص١٥. أرثر جفري، مقدمتان في علوم القرآن، مصر، ١٩٧٢، ص١٩٠.

٤٦- الهروي، القاسم بن سلام (ت٢٢٤هـ) غريب الحديث، تحقيق: عبد السلام هارون، المطابع الأميرية، ١٩٨٤، ج١، ص١٨. والعسكري، الحسن بن عبد الله (ت٣٨٢هـ) تصحيقات المحدثين، تحقيق: محمود ميرة، القاهرة، ١٤٠٢هـ، ص١٩٢.

٤٧- الغزالي، أبو حامد، معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩، ص٢١٣.

٤٨- محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، ص٣١٥. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص٧٥.

٤٩- ابن جنبي، عثمان (ت٣٩٢هـ)، الخصائص، تحقيق: محمد النجار، عالم الكتب، بيروت، د.ت، ج٢، ص١٤٦.

الدراسة التطبيقية:

هذا هو القسم الثاني من بحثنا، وقد تناولنا فيه بعض الألفاظ القرآنية التي ظاهرها الترادف، وقد كان منهجنا في معالجة مشكلة البحث من خلال التطرق إلى التفريق بين الألفاظ القرآنية التي ظاهرها الترادف بالرجوع إلى ما آل إليه أهل اللغة والتفسير، ثم استعراض ترجمات القرآن - حدود الدراسة - لهذه الألفاظ، ثم الحكم عليها أستطاعت كشف الفروق اللغوية بين المفردات أم لا، وذلك من خلال قواميس اللغة الإنجليزية عامة والقواميس المختصة بالترادفات في اللغة الإنجليزية^(٥٠)؟ ثم وضع ترجمة مقترحة إن أمكن، وإن كان غير الممكن فيجب أن يصار إلى التفريق بينهما من خلال منهج التغريب^(٥١).

البأساء والضراء:

لا شك أن اللفظين (البأساء والضراء) يحملان معنى الشدة وضيق الحال، ف «البأساء: اسم الحرب والمشقة والضرب... والبأساء: الشدة... والبؤس الشدة والفقر. وبئس الرجل يبأس بؤساً وبئيساً إذا افتقر واشتدت حاجته فهو بائس^(٥٢)، والضراء: نقيض السراء... والضراء: الحالة التي تضر... والضرة: شدة الحال»^(٥٣).

وقد فرق بينهما الفخر الرازي - رحمه الله - فذكر أن البأساء «عبارة عن تضيق جهات الخير والمنفعة، وأن الضراء عبارة عن انفتاح جهات الشر والآفة والألم»^(٥٤)، وممن فرق بين اللفظين أيضاً أبو هلال العسكري فذكر أن «البأساء

٥٠ - لقد استعان الباحثان بقواميس اللغة الإنجليزية / اللغة الإنجليزية.

51- Haytham Hammad, Hindrances Encountering Undergraduate Jordanian Translation Students when they Translate Islamic Terms, Arab World English Journal (AWEJ), Vol. 7 (3), pp31-50, 2016

٥٢ - ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ٣١٢.

٥٣ - المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٨٦.

٥٤ - الرازي، فخر الدين (ت ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، دار الغد العربي، ١٩٩٢، ج ٣، ص ٢٨٣

ضراء معها خوف^(٥٥).

وقد استقر الباحثان على أن الفارق اللغوي بين (البأساء والضراء) يكمن في أن البأساء عبارة عن تضيق جهات الخير، والضراء انفتاح جهات الشر.

وأما فيما يختص بترجمة (البأساء والضراء) في قوله تعالى: ﴿وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ﴾ (البقرة: ١٧٧)، فنجد أن المترجمين لم يوفقوا في ترجمة (البأساء) فترجمها عبد الله يوسف (Pain or suffering) والتي تعني الألم والعذاب^(٥٦)، وترجمها هلالى وخان بـ (extreme) والتي تعني الفقر^(٥٧)، وترجمها بيكثول بـ (Tribulation) والتي تعني المعاناة^(٥٨)، وهذه الألفاظ تدل على الألم والمعاناة والظلم، وهذه الدلالات تدل على انفتاح جهات الشر؛ أي على الضراء. غير أننا نجد أن عبد الله يوسف وبيكثول وُقفا في ترجمة الضراء؛ حيث ترجمها بـ (Adversity A difficult or (adversity and time of stress and unpleasant situation)^(٥٩)، وهي تعني العداوة، والعداوة من جهات الشر، في حين أن هلالى وخان ترجمها بـ (ailment disease) وهي تعني المرض^(٦٠).

وبناء على ما سبق، فإن المترجمين لم يستطيعوا كشف الفوارق اللغوية بين اللفظتين؛ لأن ما ارتضوه من ترجمة لهذه الألفاظ عدّ من باب الترادف في اللغة الإنجليزية^(٦١)، وقد كان أقرب إلى الصواب أن يترجموا البأساء

٥٥ - العسكري، الفروق اللغوية، ص ١٩٨.

56- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english.

57- Ibid.

58- Ibid.

59- Ibid.

60- Ibid.

61- The Oxford Thesaurus: An A Z Dictionary Of Synonyms, by Laurence Urdang, Published 1991 by Clarendon Press,(adversity) <http://dictionary.sensagent.com/Adversity%20%20/en-en>.

بـ (affliction)^(٦٢)، والضراء بـ (Wretched)^(٦٣) أو بـ A very unhappy or .unfortunate state

البث والحزن:

لقد قال العلماء بأن اللفظين (البث والحزن) يحملان معنى واحداً، فقال ابن الأثير: «البث والحزن بمعنى واحد»^(٦٤). وقد تطرق المعجميون إلى الفرق بينهما، فقال ابن منظور: «والبث الحال والحزن... والبث: الحزن والغم الذي تفضي به إلى صاحبك... والبث في الأصل: شدة الحزن والمرض الشديد، كأنه من شدته يبثه صاحبه»^(٦٥).

فالبث الهم الشديد سُمي بذلك لعدم قدرة صاحبه على تحمله حين يجتمع ويتكاثف فيضيق الصدر به ويضعف العزم عن كتمانته فيبثه الناس ويتخفف إليهم منه^(٦٦)، وأشار إلى ذلك الزمخشري بقوله: «البث أصعب الهم الذي لا يصبر عليه صاحبه فيبثه إلى الناس؛ أي ينشره»^(٦٧).

وقد استقر الباحثان على أن الفارق اللغوي بين (البث والحزن) أن الحزن من الممكن أن يتحملة الشخص المحزون، وأما البث فهو مما لا يمكن تحمله فيلجأ إلى الآخرين لتحمله.

وأما فيما يختص بترجمة (البث والحزن) في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا

٦٢- عبد الله المالكي وعبد اللطيف إبراهيم، معجم المصطلحات الدينية، مكتبة العبيكان، ط٢، ١٩٩٧، ص٩. 63- Mahmoud saleh, A Dictionary of Islamic Words and Expressions, second Edition.2002,35

٦٤- ابن الأثير، نصر الله (ت٦٣٧هـ) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: محمد محي الدين، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٠، ج٢، ١٦٢.

٦٥- ابن منظور، لسان العرب، ج١، ص٣٢٣.

٦٦- اليميني، علي، أسرار الترادف في القرآن الكريم، دار ابن حنظل، ١٩٨٥، ص٦٨.

٦٧- الزمخشري، أبو محمود (ت٥٣٨هـ)، الكشاف عن حقائق التنزيل، ضبطه: يوسف الحمادي، القاهرة، مصر، د.ت، ج٢، ٤٩١.

بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ ﴿ (يوسف: ٨٦)، فنجد عبد الله يوسف ويكتول ترجم (الحزن) بـ (Anguish) وهي تعني الألم النفسي أو الجسدي أو العذاب^(٦٨) وترجمها هلالى وخان بـ (sorrow) وتعني الشعور بالقلق نتيجة فقدان الأمل^(٦٩)، ونجد أنّ عبد الله يوسف ترجم (البث) بـ (distraction) وتعني الشيء الذي يمنع أي شخص من إعطاء الاهتمام الكامل لشخص آخر^(٧٠)، وترجمها هلالى وخان بـ (grief)، وتعني الحزن العميق^(٧١)، وترجمها بيكتول بـ (distress)، وتدل على الحزن والألم والقلق^(٧٢). ولعل الألفاظ (distraction) و (distress) و (grief) لا تدل على البث مطلقاً.

وبناء على ذلك، فإنّ هذه الألفاظ المترجمة لا تكشف الفوارق اللغوية بين اللفظين؛ لأنّ ما ارتضاه المترجمون من ترجمة لهذه الألفاظ عدّ من باب الترادف في اللغة الإنجليزية^(٧٣).

الحميم والآن:

إنّ الناظر غير المدقق في هذين اللفظين يشعر بترادفهما، وذلك لاشتراكهما في دلالة السخونة وشدة الحرارة. غير أنّ الناظر المدقق في كلام أهل المعاجم اللغوية والمفسرين يجد أنّ الحميم هو «الماء الشديد الحرارة»^(٧٤)، وهو «الماء المغلي الشديد الحرارة»^(٧٥)، والآن مشتق من «أنى الماء: سخن وبلغ في الحرارة... وبلغ

68- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english.

69- Ibid.

70- Ibid.

71- Ibid.

72- Ibid.

73- The Oxford Thesaurus: An A Z Dictionary Of Synonyms, (Distress) <http://dictionary.sensagent.com/Distress/en-en/#synonyms>.

٧٤- الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص ١٤٦.

٧٥- ابن عاشور، محمد الطاهر (١٣٩٣هـ)، التحرير والتنوير، دار التونسية، تونس، ١٩٨٤، ج ٢٧، ص ٢٧٥.

الشيء إناه . وأناه؛ أي غايته»^(٧٦)، وقال ابن كثير: «آن؛ أي حار، قد بلغ الغاية في الحرارة لا يستطيع من شدة ذلك... وقيل: أي قد انتهى عليه واشتد حره»^(٧٧).

وبالتدقيق في المعنى اللغوي لكلا اللفظين يتضح أنّ لفظ (آن) يتميز بلمح دلالي يُفَرِّق بينه وبين لفظ (حميم)، وهو أنّ مادته تدلّ على بلوغ الشيء أقصاه ومنتهاه، ويشفّ من هذا المعنى أنّ معنى (آن) لا يدلّ فقط على الماء الساخن الحار، بل يدلّ على أنّه قد بلغ الذروة في الحرارة.

وقد تأتي للباحثين أنّ الفارق اللغوي بين (حميم وآن) أنّ لفظ (آن) يدلّ على بلوغ الشيء أقصاه ومنتهاه.

وأما فيما يختص بترجمة (الحميم والآن) في قوله تعالى: ﴿يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آتٍ﴾ (الرحمن: ٤٤)، فنجد عبد الله يوسف يترجم الحميم بـ (Boiling) وتعني الغليان^(٧٨)، وترجمها بيكثول بـ (fierce) وتعني العدوانية الشديدة^(٧٩)، وترجمها هلاللي وخان بـ (Fierce) وتعني الحرارة العالية^(٨٠)، وأما (آن) فترجمها عبد الله يوسف بـ (hot)، وترجمها هلاللي وخان وبيكثول بـ (Boiling)، وبناء على ذلك فإن عبد الله يوسف وإن فرق بين (حميم وآن) إلا أنّ الأصح أن يقوم بترجمة حميم بـ (hot) وترجمة آن بـ (Boiling) وأما هلاللي وخان وبيكثول فلم يستطيعوا كشف الفروق اللغوية الدقيقة بين (حميم وآن).

الخوف والخشية:

لا يكاد بعض اللغويين يفرقون بين لفظي (الخوف والخشية)، ولا شك أنّ

٧٦- ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ٢٥٩.

٧٧- ابن كثير، عماد الدين (ت ٧٧٤هـ)، تفسير ابن كثير، تحقيق: سامي السلامة، دار طيبة، ١٩٩٩. ج ٤، ص ٢٨٠.

78- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english.

79- Ibid.

80- Ibid.

الخشية أعلى من الخوف وأشدّ، فإنّها مأخوذة من قولهم: شجرة خشية إذا كانت يابسة وذلك فوات بالكلية، والخوف من قولهم: ناقة خوفاء إذا كانت مريضة بها داء، وهذا نقص وضعف^(٨١). وقال أبو البقاء: «الخشية أشد من الخوف... والخوف: النقص...»^(٨٢).

ولعل الخشية تكون من عظم المخشي وإن كان الخاشي قوياً، والخوف يكون من ضعف الخائف، وقد أكد ذلك الراغب بقوله «الخشية خوف يشوبه تعظيم»^(٨٣). ويرى الباحثان أنّ الفارق اللغوي بين (الخوف والخشية) يكمن في أنّ الخشية خوف يشوبه تعظيم على عكس الخوف الذي لا يشوبه التعظيم.

وأما فيما يختص بترجمة (الخوف والخشية) في قوله تعالى ﴿لَا تَخَفْ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى﴾ (طه: ٧٧)، فنجد المترجمين ترجموا (الخوف) بـ (Fear) وهي ترجمة موفقة كونها تدل على مشاعر مزعجة نتيجة الخطر^(٨٤)، في حين أنّ عبد الله يوسف ترجم (الخشية) بـ (Any other fear)، وهي ترجمة فيها نظر، وترجمها بيكثول وهالالي وخان بـ (afraid) وتعني الشعور بالخوف^(٨٥) ونرى أنّ الأولى ترجمتها بـ (apprehension) كونها تدلّ على الخوف المصحوب بالقلق نتيجة أمر ما^(٨٦).

الدعاء والنداء:

إنّ (الدعاء والنداء) لفظان يشتركان في الدلالة على استمالة الشيء

٨١- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٨، ص ٧٩.

٨٢- الكفوي، أبو البقاء (ت ١٠٩٤هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ضبطه: عدنان درويش، الرسالة، ١٩٩٨، ص ٤٢٨.

٨٣- الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص ١٦٧.

84- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english.

85- Ibid.

86- Ibid.

بالصوت والكلام، فقال ابن فارس في (دعا): هو أن تميل الشيء إليك بصوت وكلام يكون منك»^(٨٧)، وقال ابن منظور: النداء: «الصوت مثل الدعاء»^(٨٨).

وقد فرق الراغب بينهما، فقال: «الدعاء كالنداء إلا أن النداء قد يقال بيا أو أيا ونحو ذلك من غير أن يضم إليه الاسم، والدعاء لا يكاد يقال إلا إذا كان معه الاسم نحو يا فلان»^(٨٩)، وقال الراغب أيضاً: إنَّ «الدعاء هو رفع الصوت وظهوره»^(٩٠).

وفي ذلك قال ابن عاشور: «والدعاء والنداء قيل بمعنى واحد فهو تأكيد ولا يصح. وقيل الدعاء للقريب والنداء للبعيد، وقيل الدعاء ما يسمع والنداء قد يسمع وقد لا يسمع ولا يصح، والظاهر أن المراد بهما نوعان من الأصوات التي تفهمهما الغنم، فالدعاء ما يخاطب به الغنم من الأصوات الدالة على الزجر، وهي أسماء الأصوات والنداء رفع الصوت عليها»^(٩١).

وقد استقر الباحثان على أن الفارق اللغوي بين (الدعاء والنداء) يكمن في أن الدعاء لما يسمع ويكون للقريب، وأن النداء لما يسمع أو لا يسمع ويكون للبعيد.

وأما فيما يختص بترجمة (الدعاء والنداء) في قوله تعالى: ﴿الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً﴾ (البقرة: ١٧١)، فإن المترجمين أخذوا بالمعنى الوارد في السياق الذي ينسجم مع لفظة (ينعق)، وليس بالضرورة أن يكون كلاماً مفهوماً، فترجم عبد الله يوسف وهلالى وخان (الدعاء) بـ (calls)، والتي تعني الصراخ

٨٧- ابن فارس، أحمد (ت ٣٩٥هـ) مقاييس اللغة، دار إحياء التراث، بيروت، ٢٠٠١، ص ٣٣٧.

٨٨- ابن منظور، لسان العرب، ج ٨، ص ٥٠٩.

٨٩- الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص ١٩٠.

٩٠- المصدر نفسه، ص ٥٤١.

٩١- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢، ص ١١٣.

عاليا^(٩٢)، وترجمها بيكثول بـ (shout) وتعني الصرخة المدوية^(٩٣)، وترجموا (النداء) بـ (cries) and (cry) وتعني الصياح^(٩٤).

وبناء على ذلك، فإن المترجمين لم يستطيعوا كشف الفوارق اللغوية بين اللفظين؛ لأن ما ارتضوه من ترجمة لهذه الألفاظ عدّ من باب الترادف في اللغة الإنجليزية^(٩٥)، وكان الأقرب إلى الصواب ترجمة (الدعاء) بـ (supplicate)^(٩٦).

السّرّ والنجوى:

يشترك اللفظان (السّرّ والنجوى) في ملمح دلالي واحد، هو الخفاء والسريّة، فقال ابن منظور عن السّرّ: «السّرّ: ما أخفيت واجمع أسرار»^(٩٧)، وقال ابن فارس عن النجوى: «ستر وخفاء»^(٩٨).

ولعل الناظر الممحّص يرى أن اللفظين ليسا بالمعنى نفسه، فقد فرق بينهما أبو الهلال العسكري فقال: «الفرق بين النجوى والسّرّ: أن النجوى اسم للكلام الخفي الذي تناجي به صاحبك، كأنك ترفعه عن غيره»^(٩٩).

وقد ذكر علي اليمني أنّ «السّرّ أخفى من النجوى وأعمّ؛ فكلّ نجوى سرّ وليس العكس؛ لأنّ النجوى لا تكون إلا حديثاً تتنظمه الألفاظ ويدور بين اثنين فأكثر، أما السّرّ فحديث النفس المكتتم في السريرة وإذا انتقل السّرّ من السريرة إلى الألفاظ، فإن ظلّ بعيداً عن الشيوخ والأسماع كان النجوى فإن شاع وانتشر

92- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english.

93- Ibid.

94- Ibid.

95- The Oxford Thesaurus: An A Z Dictionary Of Synonyms,(cry). <http://dictionary.sensagent.com/Calls/en-en>.

96- Mahmoud saleh, A Dictionary of Islamic Words and Experssions,33.

٩٧- ابن منظور، لسان العرب، ج٤، ص٥٥٤.

٩٨- ابن فارس، مقاييس اللغة، ص٩٧٨.

٩٩- العسكري، الفروق اللغوية، ص٦٣.

كان خبراً... فالسرّ إذن ما خفي من حديث النفس، والنجوى ما خفي من حديث اللسان»^(١٠٠).

وقد استقر الباحثان على أنّ الفارق اللغوي بين (السرّ والنجوى) يكمن في أنّ السرّ يكون في النفس، وأنّ النجوى تكون للكلام الخفي بين شخصين.

وأما فيما يختص بترجمة (السر والنجوى) في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ﴾ (التوبة: ٧٨)، فإنّ المترجمين وفقوا في التفريق بين السرّ والنجوى؛ حيث إنهم ترجموا (السرّ) بـ (Secret thoughts) و (their secret ideas) و (secret) وتعني الأمر المخفي^(١٠١)، وترجم عبد الله يوسف وهلالي وخان (النجوى) بـ (Secret counsels) وتعني المشورة السرية^(١٠٢)، وترجمها بيكثول بـ (The thoughts they confide) وتعني الأفكار المتبادلة بين أشخاص بينهم ثقة.

وهنا نجد بيكثول أكثر توفيقاً من عبد الله يوسف وهلالي وخان عندما وصف النجوى بالكلام الموثوق؛ لأنّ ما ارتضاه عبد الله يوسف وهلالي وخان من ترجمة لهذه الألفاظ عدّ من باب الترادف في اللغة الإنجليزية^(١٠٣)، وكان من الممكن ترجمة النجوى بـ (converse secretly).

الشرعة والمنهاج:

يشارك اللفظان (الشرعة والمنهاج) بلمح دلالي واحد، وهو العنصر المكاني، فقال ابن منظور عن الشرعة: «والشرعة... المواضع التي ينحدر إلى

١٠٠- اليميني، أسرار الترادف في القرآن الكريم، ص ٦٢.

101- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english.

102- Ibid.

103- <http://dictionary.sensagent.com/Secret%20/en-en>.

الماء منها»^(١٠٤)، وقال عن المنهاج: «الطريق الواضح»^(١٠٥).

ومن العلماء من فرق بين اللفظين في المعنى، فقال ابن عطية: «والمنهاج بناء من النهج، ويُحتمل أن يُراد بالشرعة الأحكام، وبالمنهاج المعتقد»^(١٠٦)، وذكر الطبري أن: شرعة ومنهاجاً يعني سبيلاً وسنة، والسنن مختلفة: للتوراة شريعة وللإنجيل شريعة وللقرآن شريعة»^(١٠٧).

وقد تأتي للباحثين أن الفارق اللغوي بين (الشرعة والمنهاج) يكمن في أن الشرعة تدلّ على الأحكام، وأن المنهاج يدلّ على المعتقد.

وأما فيما يختص بترجمة (الشرعة والمنهاج) في قوله تعالى ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨)، فإن المترجمين ترجموا الشرعة بـ (divine) (law and) تعني القانون المتبع^(١٠٨)، في حين أنهم ترجموا المنهاج بـ (way) مع اختلاف صفاتها (clear) و (open) و (traced-out) والتي تعني الطريق، ويتضح أن المترجمين وعوا الفروق الدقيقة بين اللفظين مع تحفظنا على أن تترجم الشرعية بـ (law) فقد كان الأولى ترجمتها على النحو الآتي:

.a'shari'ah al-islamiyah: Islamic law

الضيق والخرج:

يشترك اللفظان (الضيق والخرج) بلمح دلالي واحد، وهو خلاف السعة، فقال ابن فارس عن الضيق: «الضاد والياء والقاف كلمة واحدة تدل على خلاف

١٠٤- ابن منظور، لسان العرب، ج ٥، ص ٨٣

١٠٥- المصدر نفسه، ج ٨، ص ٧١٤

١٠٦- أبو حيان الأندلسي (٧٤٥هـ)، البحر المحيط، تحقيق: صدقي محمد، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠، ج ٣، ص ٥١٤

١٠٧- الطبري، أبو جعفر (٣٣٦هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد شاکر، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠، ج ٦، ص ٢٦٩

108- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english.

السعة وذلك هو الضيق»^(١٠٩)، وقال عن الحرج: «الحاء والراء والجيم أصل واحد... وذلك تجمع الشيء وضيقه، فمنه الحرج جمع حرجه وهي مجتمع شجر.. والحرج: الضيق»^(١١٠).

وقد فرق ابن عاشور بين اللفظين، ففسر الحرج (بالضيق الشديد)^(١١١)، وفرق علي اليمني بين اللفظين بطريقة حسنة تُظهر المعنى المراد من الآية، فيقول: «لفظة الضيق تفيد في الاستعمال العربي الصفة في المكان يقولون: مكان ضيق، وثوب ضيق... أما لفظة الحرج فتفيد الصفة في مداخل المكان ومنافذه...»^(١١٢).

وقد استقر الباحثان على أن الفارق اللغوي بين (الضيق والحرج) يكمن في أن الضيق يكون صفة للمكان، وأن الحرج يكون صفة لمدخل المكان.

وأما فيما يختص بترجمة (الضيق والحرج) في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا﴾ (الأنعام: ١٢٥)، فإن المترجمين ترجموا (ضيقاً) بـ (close) وهي تعني المسافة الضيقة بين الشيئين^(١١٣)، وهي ترجمة موفقة؛ لأنها تعبر عن ضيق المكان، في حين أن عبد الله يوسف وهلالي وخان ترجموا (الحرج) بـ (Constricted) (ص. ٣٨١ ص ٣٣١) وهي تعني ضيقاً^(١١٤)، وترجمها بيكثول بـ (Narrow) وتعني الشيء ذا العرض الضيق^(١١٥)، ويرجع الباحثان ترجمة يوسف علي وهلالي وخان لقربهما من المعنى المقصود.

١٠٩- ابن فارس، مقاييس اللغة، ص ٥٨٣.

١١٠- المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

١١١- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٨، ص ٥٩.

١١٢- اليمني، أسرار الترادف في القرآن الكريم، ص ٢٩.

113- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english.

114- Ibid.

115- Ibid.

الظلم والهضم:

لقد ذهب بعض العلماء إلى أنّ (الظلم والهضم) يحملان المعنى نفسه، وأنّهما من قبيل الترادف، غير أنّ المدقق في أقوال المفسرين واللغويين يجد غير ذلك لوجود فوارق لغوية بينهما.

فوجد من خلال تحليل اللغويين للفظين أنّهم فرقوا بينهما، فابن منظور قال في الظلم: «وأصل الظلم الجور ومجاوزة الحدّ»^(١١٦). وأما الهضم عند ابن فارس، فقال فيه: «الهاء والضاد والميم... يدلّ على كسر وضغط وتداخل... وهضمت لك من حقي طائفة: تركته»^(١١٧).

وبناءً على أقوال اللغويين فرق علي اليمني بينهما قائلاً: «الظلم: عدوان بالفعل بتجاوز حدود التكاليف والواجبات، والهضم: عدوان بالمنع بنقص الحقوق والمكافآت فمن تجاوز حقه عليك فقد ظلمك. ومن انتقص من حقه عليه فقد هضمك»^(١١٨).

وكذلك فرق المفسرون بين اللفظين، فالقرطبي فرق بين اللفظين ولكن بطريقة أخرى، فوجد أنّه قد أشار إلى أنّ الظلم يكون بالنقص من الحق أو الزيادة عليه، أما الهضم فلا يكون إلا بالنقص فقط كما ظهر من تفسيره؛ حيث فسر «ظلماً» أي نقصاً لثواب طاعته ولا زيادة عليه في سيئاته (ولا هضمًا) بالانتقاص من حقه والهضم النقص والكسر»^(١١٩).

وقد استقر الباحثان على أنّ الفارق اللغوي بين (الظلم والهضم) يكمن في أنّ الظلم عدوان بالتجاوز، وأنّ الهضم عدوان بالمنع.

١١٦- ابن منظور، لسان العرب، ج٦، ص٢٣.

١١٧- ابن فارس، مقاييس اللغة، ص١٠٣٢.

١١٨- اليمني، أسرار الترادف في القرآن الكريم، ص٤٥.

١١٩- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٤، ج١١، ص٣٩٤.

وأما فيما يختص بترجمة (ظلما و هضمًا) في قوله تعالى: ﴿فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ (طه: ١١٢)، فإنَّ عبد الله يوسف وفق في ترجمة (الظلم) فترجمها بـ (Harm) وتعني الإصابة الجسدية^(١٢٠)، وتعبر عن العدوان بالتجاوز، ولم يوفق بيكثول وهلالي وخان الذين ترجموها بـ (Injustice) وتعني عدم الإنصاف والعدل^(١٢١)، وهي لا تعبر عن التجاوز بالعدوان بل تعبر عن النقص في الحقوق. في حين أنَّ عبد الله يوسف وهلالي وخان ترجموا (هضمًا) بـ (curtailment)، وتعني الحد من الشيء^(١٢٢)، وهي ترجمة موفقة؛ لأنَّها تعبر عن المنع، وفي المنع نقص لا تجاوز. في حين أنَّ بيكثول ترجمها بـ (Begrudging of his wage)، وتعني الضن بالأجر؛ أي إنقاصه، ويظهر هنا توفيق المترجمين بالرغم من اختلاف بعض المفردات.

العداوة والبغضاء:

لقد تطرق ابن عاشور إلى التفريق بين اللفظين، فقال: «والعداوة والبغضاء اسمان لمعنيين من جنس الكراهية الشديدة فهما ضدان للمحبة، وظاهر عطف أحد الاسمين على الآخر في مواضع من القرآن أنهما ليسا من الأسماء المترادفة»^(١٢٣). وقال في موضع آخر: «فإن كانت العداوة أعم من البغضاء زدت فائدة العطف؛ لأنه يصير في معنى الاحتراس، وإن كانت العداوة أخص من البغضاء لم يكن العطف إلا للتأكيد»^(١٢٤).

ويرى الباحثان أنَّ الفارق اللغوي بين (العداوة والبغضاء) يكمن في أنَّ العداوة أعم من البغضاء.

120- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english.

121- Ibid.

122- Ibid.

١٢٣- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٦، ص١٤٨.

١٢٤- المصدر نفسه، ج٦، ص١٤٨.

وأما فيما يختص بترجمة (العداوة والبغضاء) في قوله تعالى: ﴿فَأَعْرَبْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (المائدة: ١٤)، فإن المترجمين ترجموا (العداوة) بـ (enmity) وتدلّ على العداوة^(١٢٥)، في حين أنّهم ترجموا (البغضاء) بـ (hatred)، وتدلّ على الكره أو سوء النية^(١٢٦)، والكره وسوء النية من العداوة، وهما قريبتان من المقصود، إلا أن الباحثين يرجحان (Antipathy) لما تفيد من الكره والنفور؛ ولأنها تقع ضمن مفهوم العداوة.

العذب والفرات:

لقد ذهب بعض اللغويين إلى القول بترادف اللفظين، فوجد ابن فارس يقول: «الماء الفرات وهو العذب»^(١٢٧)، وقال الفيومي: «والفرات الماء العذب»^(١٢٨).

إلا أنّ كثيراً من اللغويين والمفسرين قد أدركوا فارقاً في الملمح الدلالي بين اللفظين، فقال ابن منظور: «الفرات أشد الماء عذوبة»^(١٢٩). وقال الزمخشري: «والفرات: البليغ العذوبة»^(١٣٠)، وقال القرطبي: «هذا عذب فرات أي حلو شديد العذوبة»^(١٣١)، وقال ابن عاشور: «والعذب: الحلو. والفرات: شديد الحلاوة»^(١٣٢).

وقد تأتي للباحثين أنّ الفارق اللغوي بين (العذب والفرات) يكمن في أنّ العذب هو المذاق الطبيعي للماء، وأنّ الفرات هو شدة حلاوة الماء.

125- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english.

126- Ibid.

١٢٧- ابن فارس، مقاييس اللغة، ص ٨١٥.

١٢٨- الفيومي، أحمد بن محمد (ت ٧٧٠هـ) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت، ص ٢٧٦.

١٢٩- ابن منظور، لسان العرب، ج ٧، ص ٤٧.

١٣٠- الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل، ج ٣، ص ٣٣٦.

١٣١- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٣، ص ٥٨.

١٣٢- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٩، ص ٥٤.

وأما فيما يختص بترجمة (عذب وفرات) في قوله تعالى ﴿ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ ﴾ (الفرقان: ٥٣)، فإن المترجمين ترجموا (عذب) بـ (Palpable and palatable) وتعني المذاق اللطيف^(١٣٣)، وأما لفظة (فرات) فترجمها المترجمون بـ (sweet) وتدل على الحلاوة وعدم الملوحة والمرارة^(١٣٤)، وعلى هذا فالترجمات موفقة واستطاعت كشف الفروق الدقيقة بين اللفظين.

العوج والأمت:

لقد قال بعض اللغويين بترادف اللفظين، فالخليل يرى أن: «العوج والأمت بمعنى واحد»^(١٣٥). إلا أن كثيراً من اللغويين والمفسرين وجدوا أن الأمت يمتاز بلمح (الارتفاع والانخفاض)، فقال الطبري: أصوب الأقوال في تأويله ولا ارتفاع ولا انخفاض لأن الانخفاض لم يكن إلا عن ارتفاع فإذا كان ذلك كذلك فتأويل الكلام: لا ترى فيها ميلاً عن الاستواء ولا ارتفاعاً ولا انخفاضاً ولكنها مستوية ملساء»^(١٣٦)، وقال الزمخشري: «الأمت: النتوء اليسير»^(١٣٧).

وقد استقر الباحثان على أن الفارق اللغوي بين (العوج والأمت) يكمن في أن الأمت يمتاز بلمح الارتفاع والانخفاض، وأن العوج يدل على ميل الشيء.

وأما فيما يختص بترجمة (العوج والأمت) في قوله تعالى ﴿ لَا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا ﴾ (طه: ١٠٧)، فإن عبد الله يوسف وهلالى وخان ترجموا (العوج) بـ (Crooked) التي تدل على الميل^(١٣٨) في حين أن بيكتول ترجمها بـ (Curved) التي تدل على الانحراف^(١٣٩). وأما ترجمة (الأمت) فترجمها عبد الله يوسف

133- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english.

134- Ibid.

١٣٥- ابن فارس، مقاييس اللغة، ص ٧٢.

١٣٦- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٦، ص ٢١٣.

١٣٧- الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل، ج ٣، ص ١١٦.

138- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english.

139- Ibid.

وهالالي ووخان بـ (Curved)، في حين ترجمها بيكثول بـ (Ruggedness) التي تدلّ على الوعورة^(١٤٠). وهذه الترجمات فيها نظر؛ لأنّ الميل والانحراف عند العرب واحد^(١٤١). وقد كان الأقرب أن تترجم العوج بـ (bending).

ولو نظرنا في معنى الآية من جهة أخرى، لكان المعنى (ترى الأرض منبسطة تماما) ولذلك نرى أن لفظ (spur) التي تعني النتوء الصغير أقرب إلى مفهوم (أمتا) من غيرها، ولا بأس بلفظي (Curved و Crooked) كترجمة لفظ عوجا.

فجاج وسبل:

لقد ذهب بعض اللغويين والمفسرين إلى أنّ اللفظين (فجاج وسبل) لا يحملان أيّ فارق في الملمح الدلالي الذي يتضمنانه^(١٤٢)، وهذا الأمر مردود بأقوال اللغويين والمفسرين.

فالناظر المدقق إلى المعنى اللغوي لكلّ منهما يكشف الفارق في الملمح الدلالي، فالسبل هو الطريق وسمي بذلك لامتداده^(١٤٣)، والفجّ هو الطريق الواسع^(١٤٤)، وهنا نلمح في (السبل) ملمح «البسط والامتداد» وفي (الفج) ملمح «السعة والعمق».

وقد استقر الباحثان على أنّ الفارق اللغوي بين (فج وسبل) يكمن في أنّ الفجّ يتضمن ملمح السعة، وأنّ السبل يتضمن ملمح الامتداد.

وأما فيما يختص بترجمة (فجاج والسبل) في قوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لِّعَلَّاهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (الأنبياء: ٣١)، فعبد الله يوسف وهالالي ووخان ترجموا

140- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english

١٤١- ابن منظور، لسان العرب، مادة (حرف).

١٤٢- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٣٨٥

١٤٣- ابن فارس، مقاييس اللغة، ص ٤٨٢

١٤٤- المصدر نفسه، ص ٩٧٢

(فجاجا) بـ (Broad) والتي تعني وجود مسافة من الجانب إلى الجانب الآخر^(١٤٥)، وهي ترجمة موفقة. في حين ترجمها بيكثول بـ (Ravines) والتي تدلّ على الممر الضيق^(١٤٦)، وهي ترجمة مناقضة للمعنى. وأما (سبل) فترجمها عبد الله يوسف وهاللي وخان بـ (highways) التي تدلّ على السرعة^(١٤٧)، وترجمها بيكثول بـ (Ravines) وهاتان الترجمتان تكشفان عدم كشف المترجمين الفوارق اللغوية بين اللفظين، وقد كان أقرب إلى الصواب ترجمة الآية بـ (broad paths as ways).

يستنكف ويستكبر:

لقد ذهب بعض اللغويين والمفسرين إلى أن اللفظين (يستنكف ويستكبر) لا يحملان أيّ فارق في الملمح الدلالي الذي يتضمنانه، «فالاستنكاف والاستكبار واحد»^(١٤٨).

وقد تطرق المفسرون إلى الفرق بين اللفظين، فيقول الألوسي: «الاستنكاف تكبر في تركه أنفه وليس في الاستكبار ذلك»^(١٤٩)، وقد ذهب ابن عاشور إلى أنّ الاستنكاف أشدّ من الاستكبار ويتميز عنه بلمح الأنفة؛ حيث قال: «والاستنكاف: التكبر والامتناع بأنفه فهو أشدّ من الاستكبار»^(١٥٠).

وقد استقر الباحثان على أنّ الفارق اللغوي بين (يستنكف ويستكبر) يكمن في أنّ الاستنكاف تكبر بأنفة، وأنّ الاستكبار تكبر دون أنفة.

145- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english.

146- Ibid.

147- Ibid.

١٤٨- ابن منظور، لسان العرب، ج ٨، ٦٩٩

١٤٩- الألوسي، شهاب الدين (١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسابع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري، دار الكتب العلمية، ١٤١٥. ج ٣، ص ٢١١.

١٥٠- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٦، ص ٥٩

وأما فيما يختص بترجمة (يستنكف ويستكبر) في قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾ (النساء: ١٧٢)، فإنَّ عبد الله يوسف ترجم (يستنكف) التي وردت في الآية مرتين بـ (disdaineth و disdains) وتدلل على الترفع^(١٥١)، وترجمهما هلالى وخان بـ (Proud و Reject)، وهذا خلل بين، وترجمهما بيكثول بـ (scorneth) وتدلل على الاحتقار والازدراء^(١٥٢). وهذه ترجمات موفقة كونها تدل على استنكاف مصحوب بتكبر بالرغم من تحفظنا على ترجمة هلالى وخان، وأما (يستنكر) فترجمها عبد الله يوسف بـ (are Arrogant) التي تدل على التعجرف والتعالي^(١٥٣)، والتعجرف فيه أنفة، وعلى هذا فهي ترجمة فيها نظر، في حين بيكثول وهلالى وخان ترجمها بـ (Proud) التي تدل على الاستكبار، ويرى الباحثان أن الترجمات وإن تفاوتت فإنها قريبة من مقصود الآية فجميعها تعبر عن الازدراء والتعالي بالرغم من عدم قدرتها على كشف الفروق اللغوية.

أجر وثواب:

يعدّ هذان اللفظان عند الناظر غير المدقق من الألفاظ المترادفة، غير أنّهما يحملان فوارق لغوية دقيقة، فالأجر هو «الجزاء على العمل دنيوياً كان أو آخروياً، ولا يقال الأجر إلا في النفع دون الضرر»^(١٥٤)، والأجر يتضمن معنى المعارضة، لكنه في الثواب الدنيوي يقال فيما كان عن عقد وما يجري مجراه^(١٥٥).

151- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english.

152- Ibid.

153- Ibid.

١٥٤- المناوي، محمد (١٠٣١هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد الداية، دار الفكر، بيروت، ١٤١٠هـ، ص ٣٦.

١٥٥- الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج ١، ص ٢٦٦.

في حين أنّ الثواب مأخوذ من الثوب، وهو رجوع الشيء إلى حالته الأولى التي كان عليها، ويستعمل الثواب في الخير حقيقة والشر مجازاً^(١٥٦)، والثواب لا يستعمل في المنافع المادية أو الدنيوية كما يقع ذلك في الأجر؛ وإنما غلب استعماله في أصول الشرع والعبادات^(١٥٧)، وفي صيغته إشعار بعلو وثبات^(١٥٨).

وقد استقر الباحثان على أنّ الفارق اللغوي بين (أجر وثواب) يكمن في أنّ الأجر يكون في النفع دون الضر وفي الدنيا والآخرة، وأنّ الثواب يكون في النفع والضر ولا يكون إلا في الآخرة.

وأما فيما يختص بترجمة (الأجر) في قوله تعالى ﴿إِنِّي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا﴾ (القصص: ٢٥)، فإنّ المترجمين ترجموها بـ (Reward them) وهي تدلّ على المكافأة^(١٥٩)، وقد خصصها بيكثول بالمكافأة المالية أو الشيء الممنوح مقابل شيء ما (Reward thee with a payment) وهذه الترجمات موفقة، وأما ترجمة (الثواب) في قوله تعالى: ﴿فَأْتَبَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّتِ﴾ (المائدة ٨٥) فقد ترجمها المترجمون بـ (Rewarded) وهي تعني المكافأة^(١٦٠)، وعلى هذا فلم يفرق المترجمون بين اللفظين. وقد كان الأولى بالمترجمين ترجمة (الثواب) بـ (recompense).

أنس وأبصر ورأى ونظر:

تتشرك الألفاظ (أنس، وأبصر، ورأى، ونظر) في ملمح دلالي واحد، وهو المشاهدة، وهذا ما دعا كثيراً من اللغويين على اعتبارها من الألفاظ المترادفة أو شبيهة المترادفة، غير أنّ ملامح دقيقة بين هذه المفردات تجعلها بعيدة عن باب

١٥٦- العسكري، الفروق اللغوية، ص ١٩٦.

١٥٧- الزبيدي، محب الدين (١٢٠٥هـ)، تاج العروس، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ، مادة ثوب.

١٥٨- المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص ٦٣٦.

159- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english.

160- Ibid.

الترادف .

فلفظ (أنس) يشترط فيه ميل النفس والاطمئنان لأمر سواء أكان ذلك بالإبصار أم بالإحساس، وفي ذلك يقول أبو هلال العسكري: «أن الإحساس يُفيد الرؤيةَ وَغَيْرَهَا بالحاسة والإيناس يُفيد الأنسَ بِمَا تَرَاهُ وَلِهَذَا لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ إِنَّ اللَّهَ يُؤْنَسُ وَيُحَسُّ»^(١٦١).

وأما لفظ (أبصر) فيدلّ على قوة في العين تنقل صورة الأشياء، فيدركها العقل، وعلى هذا فالإبصار أداة للوصول إلى الرؤية، وفي ذلك يقول الراغب: «البصر يقال للجراحة وللقوة التي فيها»^(١٦٢)، ومما يؤكد ما سبق قول أبي البقاء: «إدراك العين وقد يطلق مجازا على القوة الباصرة»^(١٦٣).

في حين أنّ لفظ (رأى) يدلّ على الإدراك، فالإبصار أداة تنقل الصورة إلى الدماغ ثمّ تدرك عن طريق الرؤية، وفي هذا قال الراغب: «الرؤية إدراك المرئي»^(١٦٤)، وقال أبو هلال العسكري: «أنّ الرؤية لا تكون إلا الموجود والعلم يتناول الموجود والمعدوم وكل رؤية لم يعرض معها آفة فالمرئي بها معلوم ضرورة وكل رؤية فهي لمحدود أو قائم في محدود كما أنّ كل إحساس من طريق اللمس فإنّه يقتضي أن يكون لمحدود أو قائم في محدود»^(١٦٥).

وأما لفظ (نظر) فيدلّ على قلب الحدة في الأشياء طلباً لرؤيتها، وفي ذلك يقول أبو البقاء: «النظر: هو عبارة عن قلب الحدة نحو المرئي التماساً لرؤيته. لما كانت الرؤية من توابع النظر ولوازمه غالباً أجري لفظ النظر على الرؤية على

١٦١- العسكري، الفروق اللغوية، ص ٦٨.

١٦٢- الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مادة بصر.

١٦٣- الكفوي، الكلبيات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص ٢٤٧

١٦٤- الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مادة رأى.

١٦٥- العسكري، الفروق اللغوية، ص ٦٧.

سبيل إطلاق اسم السبب على المسبب»^(١٦٦).

وقد تأتي للباحثين أن الفارق اللغوي بين (أنس وأبصر ورأى ونظر) يكمن في أن أنس تختص بالإحساس وغيره مع الاطمئنان، وأن أبصر تدلّ على الطريقة للوصول إلى الرؤية، وأن الرؤية تدلّ على الإدراك، وأن النظر يكون بتقليب الحدقة نحو المرئي.

وأما فيما يختص بترجمة (أنس) في قوله تعالى ﴿فَإِنِ اسْتَمْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا﴾ (النساء: ٦)، فالترجمون ترجموها بـ (find) التي تعني وجدتم^(١٦٧)، وكان الأولى ترجمتها بـ (sense) التي تعني الشعور والوعي^(١٦٨)، وأما (نظر) في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (يونس: ١٠١)، فترجمها المترجمون بـ (Behold)، وتعني المراقبة المثيرة للإعجاب^(١٦٩)، وهي ترجمة موفقة كونها تدلّ على التدبر. وأما (ترى) في قوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ﴾ (الفرقان: ٤٥)، فترجمها عبد الله يوسف بـ (Not turn thy vision)، وترجمها بيكتول وهاللي وخان بـ (not seen) وهذه الترجمات تعني الرؤية الحقيقية^(١٧٠)، وكان الأولى ترجمتها بـ (discern) التي تعني الإدراك؛ فالله يُدرك ولا يُرى. وأما (أبصر) في قوله تعالى ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصُرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾ (مريم: ٣٨) فإن المترجمين ترجموها بـ (See) والتي تدلّ على سهولة الإبصار^(١٧١) ولا تدلّ مطلقاً على الطريقة للوصول للرؤية.

١٦٦- الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص ٩٠٤.

167- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english.

168- Ibid.

169- Ibid.

170- Ibid.

171- Ibid.

أبق وفرّ وناصر:

تشارك الألفاظ (أبق، وفرّ، وناصر) في ملمح دلالي واحد وهو الهروب، وهذا مادعا كثيرا من اللغويين على اعتبارها من الألفاظ المترادفة أو شبيه المترادفة، غير أنّ ملامح دقيقة بين هذه المفردات تجعلها بعيدة عن باب الترادف.

فلفظ (أبق) يخص العبد الذي يفارق سيده لا عن خوف منه ولا عن كد عمل له، ويشترط فيه مغادرة البلد على استتار، وفي ذلك يقول أبو البقاء: «هو هروب العبد من السيد خاصة، ولا يقال للعبد أبق إلا إذا استخفى وذهب، من غير خوف، ولا كد عمل، وإلا فهو هارب... وإنما الإباق من بلد إلى خارج، ولا يشترط مسير السفر»^(١٧٢). ويحمل لفظ (فرّ) معاني الظهور والخوف والإسراع، وفي ذلك يقول ابن فارس: «الفرار هو الانكماش»^(١٧٣)، في حين أنّ لفظ (ناصر) يتميز بالاضطراب والتردد، وفي ذلك يقول ابن فارس: «النون والواو والصاد أصل صحيح يدل على تردد ومجيء وذهاب»^(١٧٤).

ويرى الباحثان أنّ الفارق اللغوي بين (أبق وفرّ وناصر) يكمن في أنّ (أبق) يختص بعلاقة العبد بسيده دونما خوف، وأنّ (فرّ) يختص بالخوف، وأنّ (ناصر) يتميز بالاضطراب.

وأما فيما يختص بترجمة هذه الألفاظ فنجد عبد الله يوسف ترجم (أبق) في قوله تعالى: ﴿إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾ (الصفافات: ١٤٠)، بـ (Ran away like a slave from - captivity) وتعني الركض والجري^(١٧٥) وهي ترجمة موفقة؛ لأنه أضاف هروب العبد من سيده، وترجمها هلالتي وخان بـ (Ran).

١٧٢- الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص ٣٢-٣٣.

١٧٣- ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة فرر.

١٧٤- المصدر نفسه، مادة نوص.

في حين أن بيكثول ترجمها بـ (Fled)، وهي ترجمة فيها نظر؛ لأنها تتضمن معنى الخوف، ونرى أن أفضل مقاربة هي (sneaked or escaped secretly).
 وأما (فرّ) فنجد المترجمين في قوله تعالى ﴿فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ﴾ (المدثر: ٥١) يترجمها بـ (Fleeing)، وهي ترجمة مقبولة؛ لأنّ (fleeing) تعني الهرب خوفاً من أمر ما^(١٧٦). وأما (مناص) في قوله تعالى ﴿فَنَادَوْا وَآلَاتٍ حِينَ مَنَاصٍ﴾ (ص: ٣)، فنجد عبد الله يوسف يترجمها بـ (when there was no longer time for being) وكذلك ترجم هلالى وخان (when there was no longer time for escape)، وهذه الترجمة تعني «عندما لم يكن هنالك المزيد من الوقت لينقذه»، وهي ترجمة تفسيرية للفظ، وترجمها بيكثول بـ (when there was no time for escape)، وهي تعني عدم المجال للهرب وهي الأقرب، ويتضح أن الفروق بين المفردات أشكلت على المترجمين، فترجماتهم لا تعدو أن تكون مقاربات للمقصود.

أب ووالد:

تطرق اللغويون إلى المعنى اللغوي للفظين، ف«الهمزة والباء والواو يدل على التربية والغذو، أبوت الشيء أبوة أبوا إذا غذوته. وبذلك سمي الأب أباً»^(١٧٧). و«الواو واللام والذال أصل صحيح، وهو دليل النجل والنسل... وتولد الشيء عن الشيء حصل منه»^(١٧٨).

وفرق اللغويون والمفسرون بين لفظي (الأب والوالد)، فيقول الجزائري: «الوالد لا يطلق إلا على من أولدك من غير واسطة، والأب: قد يطلق على الجد البعيد»^(١٧٩)، وأضاف الراغب بفارق آخر بين اللفظين، ذلك أن الأب يستخدم

176- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english

١٧٧- ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (أبو).

١٧٨- المصدر نفسه، مادة (ولد).

١٧٩- الجزائري، نور الدين (١١٥٨هـ) فروق اللغات، تحقيق: محمد الداية، مكتبة الرشيد، ١٤٢٤هـ، ص ٦١.

مجازا للتعبير عن العلماء والقادة^(١٨٠).

وقد استقر الباحثان على أنّ الفارق اللغوي بين (أب ووالد) يكمن في أنّ (الأب) يختص بالأب المباشر والجد، وأنّ (والد) لا يختص إلا بالأب المباشر. وأما فيما يختص بترجمة هذين اللفظين، فنجد (أب) في قوله تعالى ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ (الحج: ٧٨) مترجمة عند المترجمين بـ (father)، وهي ترجمة فيها نظر؛ لأنها تعني الأب حقيقة^(١٨١) وكان الأولى ترجمتها بـ (ancestor or forefather). وأما لفظة (الوالد) في قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا﴾ (البقرة: ٨٣) فترجمها المترجمون بـ (parents)، وهي ترجمة صحيحة كونها تدل فقط على الأب والأم^(١٨٢).

ويتضح مما سبق أنّ الفروق الدقيقة بين (أب و والد) شكلت لبسا على المترجمين؛ لأنّ ما ارتضوه من ترجمة لهذه الألفاظ عدّ من باب الترادف في اللغة الإنجليزية^(١٨٣).

أتى وجاء:

لم يفرق بعض اللغويين بين اللفظين، فقال ابن فارس في الإتيان: «يدل على مجيء الشيء وإصحابه وطاعته»^(١٨٤)، وقد فسر ابن منظور المجيء بالإتيان، وهذا يدل على ترادفهما عندهما^(١٨٥).

غير أن أغلب اللغويين والمفسرين فرقوا بين اللفظين، فالراغب الأصفهاني

١٨٠- الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص ٢٦.

181- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english.

182- Ibid.

183- The Oxford Thesaurus: An A Z Dictionary Of Synonyms, (parent) <http://dictionary.sensagent.com/father/en-en>.

١٨٤- ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (أتي).

١٨٥- ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ٤٩٧.

يرى أنّ «الإتيان مجيءً بسهولة... والإتيان يقال للمجيء بالذات وبالأمْر وبالتدبير، ويقال في الخير والشر»^(١٨٦)، ونفهم من كلام الراغب أنّ الإتيان يحيط به الغموض والشك وعدم القصد، أما المجيء يحيط به الوضوح واليقين والقصد.

في حين أنّ أبا هلال العسكري فرق بينهما من ناحية تركيبية، فقال: «جاء فلان كلام تام لا يحتاج إلى صلة، وقولك أتى فلان يقتضي مجيئه بشيء، ولهذا يقال جاء فلان نفسه، ولا يقال أتى فلان نفسه»^(١٨٧).

وقد استقر الباحثان على أنّ الفارق اللغوي بين (أتى وجاء) يكمن في أنّ (جاء) يحمل معاني الوضوح واليقين والقصد، وأنّ (أتى) يحمل معاني الغموض والعفوية.

وأما فيما يختص بترجمة (أتى) في قوله تعالى: ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (النحل: ١)، فنجد عبد الله يوسف وهلالي وخان يترجمونها بـ ([Inevitable] cometh [to pass]) وتدلل على حتمية الإتيان - عدم الفرار - لكنها لا تدل على ماهيته وكيفيته، ونجد بيكثول وهلالي وخان يترجمونها بـ (Will come to pass)، وهذه الترجمات لا تحمل معاني الغموض والعفوية، وأما (جاء) في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ بِالنَّبِيِّنَ وَالشُّهَدَاءِ﴾ (الزمر: ٦٩)، فعبد الله يوسف وهلالي وخان ترجموها بـ (Will be brought forward)، وهي ترجمة صحيحة؛ لأنّ لفظة (will) تحمل معنى التأكيد واليقين، في حين أنّ بيكثول ترجمها بـ (Are brought)، وكلا الترجمتين تحملان معنى التأكيد واليقين (١٠٠٪ degree of certainty) الأولى مع الاستقبال، والثانية في الزمن الحاضر الذي يفيد المستقبل.

١٨٦- الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص ٣٤.

١٨٧- العسكري، الفروق اللغوية، ص ٣٠٥.

آتى وأعطى:

يفسر بعض اللغويين الإيتاء بالإعطاء^(١٨٨)، وعلى هذا فإن اللفظين لا يحملان أي فارق لغوي بينهما. غير أن كثيرا من اللغويين والمفسرين فرقوا بينهما، فأبو البقاء يقول: والإيتاء: أقوى من الإعطاء، إذ لا مُطَاوَع لَهُ [يُقَال: آتَانِي فَأَخَذْتَهُ، وَفِي الإِعْطَاء يُقَال: أَعْطَانِي فَعَطَوْتَ؛ وَمَا لَهُ مُطَاوَع أَضْعَفُ فِي إِثْبَاتِ مَفْعُولِهِ مِمَّا لَا مُطَاوَع لَهُ] وَلِأَنَّ الإِيتَاءَ فِي أَكْثَرِ مَوَاضِعِ الْقُرْآنِ فِيمَا لَهُ ثَبَاتٌ وَقَرَارٌ^(١٨٩).

وأضاف الجزائري فرقا آخر بين اللفظين، فيقول: «في الإعطاء دليل تملك دون الإيتاء... ويؤيده قوله تعالى: (إنا أعطيناك الكوثر)، فإنه كان له منع من شاء منه كالمالك للملك»^(١٩٠).

وقد تأتى للباحثين أنّ الفارق اللغوي بين (أعطى وأتى) يكمن في أنّ (أعطى) تختص بالتملك عن طيب خاطر، في حين أنّ (أتى) لا تعني ذلك.

وأما فيما يختص بترجمة (يعطيك) في قوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ (الضحى: ٥)، فترجمها المترجمون بالفعل (give)، وهي ترجمة فيها نظر؛ لأنّ هذا الفعل في الإنجليزية لا يدل بالضرورة على الخير مطلقا، ولذلك كان الأولى أن تترجم بـ (grant) الذي يعني (يمنحك) بالموافقة على الإعطاء^(١٩١)، وأما (آتاكم) في قوله تعالى ﴿لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَاءِ آتْنَكُمْ﴾ (المائدة: ٤٨) فترجمها المترجمون بـ (hath given)، وهي ترجمة صحيحة، ولعل ترجمة (يعطيك و آتاكم) بالفعل نفسه دليل على عدم معرفة المترجمين بالفروق الدقيقة بينهما.

١٨٨- أبو حيان، البحر المحيط، ج ٦، ص ١٨٢.

١٨٩- الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص ٢١٢.

١٩٠- نورالدين الجزائري، فروق اللغات، ص ٦٢.

191- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english

جسد وبدن وجسم:

تعدّ هذه الألفاظ عند الناظر غير المدقق من الألفاظ المترادفة، غير أنّها تحمل فوارق لغوية دقيقة، فالجسد مختلف فيه، فقيل: إنه «جسم الإنسان، ولا يقال لغيره من الأجسام المغتذية، ولا يقال لغير الإنسان جسد من الأرض»^(١٩٢)، وقال الأنباري في الجسد: «ذكر الجسد دلالة على عدم الروح منه، وأن شخصه شخص مثال وصورة غير منضم إليهما روح ولا نفس»^(١٩٣). وأما البدن فقد قيل هو الجسد ما سوى الرأس^(١٩٤)، وقيل: هو الجسد لكن البدن يقال اعتباراً بعظم الجثة، والجسد يقال اعتباراً باللون؛ لذا قيل: امرأة بادن وبدن عظيمة البدن»^(١٩٥). وأما الجسم فهو ما لا يبين له لون كالماء والهواء^(١٩٦)، وقد عد اللغويون الجسم مطلق الحدث، فيقال: جسم جسامه؛ للتعبير عن العظم، سواء البدن بأجمعه أو الأعضاء من الناس والإبل والدواب^(١٩٧).

ويرى الباحثان أنّ الفارق اللغوي بين (جسد وبدن وجسم) يكمن في أنّ (الجسد) تختص بما لا روح فيه، وأنّ (بدن) تختص بالجسم ما عدا الرأس، وأنّ (جسم) يختص بما فيه روح.

وأما فيما يختص بترجمة هذه الألفاظ، ف(بدن) في قوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدْنِكَ لِيَتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً﴾ (يونس: ٩٢)، ترجمها عبد الله يوسف وهلالي وخان

١٩٢- الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص ٩٣.

١٩٣- ابن الجوزي (٥٩٧هـ) زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤هـ، ج ٣، ص ٢٦١.
١٩٤- الزجاج، أبو إسحق (٣١١هـ)، رسائل في اللغة: خلق الإنسان في اللغة، تحقيق: إبراهيم السامرائي، بغداد، ١٩٦٤، ص ٧١ منشورة ضمن كتاب: رسائل ونصوص في اللغة والأدب والتاريخ، حققها وقدم لها: د. إبراهيم السامرائي، منشورات مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨

١٩٥- الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص ٣٩.

١٩٦- المصدر نفسه، ص ٩٣.

١٩٧- الفراهيدي، الخليل بن أحمد (١٧٥هـ)، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، دار الهجرة، ١٤٠٩هـ، ج ٦، ص ٦٠.

وبيكثول بـ (body)، غير أن هلالى وخان أضافا إلى الترجمة لفظة (Dead) وهذه ترجمة دقيقة؛ لأن هذه اللفظة تعني الجسم عدا الرأس^(١٩٨). وأما (جسد) في قوله تعالى ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجَلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ﴾ (الأعراف: ١٤٨)، فترجمها عبد الله يوسف وهلالى وخان بـ (image)، وهذه الترجمة تدل على (الصورة)، وترجمها هلالى وخان بـ (statue)، وترجمها بيكثول (A calf of saffron hue) وهي ترجمة غير واضحة، وعلى هذا فإن فيها نظر، وكان الأولى بعبد الله يوسف وبيكثول أن يترجموها كما ترجمها هلالى وخان بـ (statue) بمعنى (تمثال)^(١٩٩). وأما (جسم) في قوله تعالى ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ (البقرة: ٢٤٧)، فترجمها عبد الله يوسف وهلالى وخان بـ (abundantly)، وترجمها بيكثول بـ (stature)، وهاتان الترجمتان صحيحتان؛ لأنهما تدلان على الجسد القوي والطويل^(٢٠٠)، والقوة والطول لا تكون إلا في الجسد الذي فيه روح.

الخاتمة

وصفوة القول تتجلى في النتائج الآتية:

أولاً: لقد أجمع اللغويون والمفسرون على أن هناك فروقاً دقيقة بين كثير من الألفاظ التي ظاهرها الترادف، وقد اهتموا إلى ذلك من خلال تركيب الآيات القرآنية، لا سيما عندما تنسج الآية الكريمة من لفظتين متلازمتين كـ (ملح أجاج) أو (غضبان أسفا)، وهذا التلازم الذكري يقود إلى استحالة ترادفهما.

ثانيهما: لم يوفق المترجمون في ترجماتهم لبعض الألفاظ التي ظاهرها الترادف، فهم على مذاهب متعددة: فنراهم يترجمون هذه الألفاظ بألفاظ

198- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english.

199- Ibid.

200- Ibid.

مترادفة في اللغة المترجم إليها، ونراهم يعون الفروق الدقيقة بين الألفاظ، ولكنهم يضطربون في اختيار أي الألفاظ المناسبة للفظ المترجمة، وكذلك نراهم يترجمون اللفظين بلفظة واحدة ظنا منهم أنهما من باب الترادف.

ثالثهما: لقد شكلت الفروق الدقيقة في الألفاظ التي ظاهرها الترادف إشكالية في ترجماتهم لمعاني القرآن الكريم، ولعل السبب في ذلك عائد إلى عدم معرفتهم بهذه الفروق.

رابعها: لم يوظف المترجمون معايير الفروق اللغوية التي استقر عليها اللغويون في ترجماتهم للألفاظ ذات الفروق اللغوية.

خامسها: يوصي الباحث بتشكيل لجنة علمية (لغوية شرعية) تشرف عليها هيئة مجتمعية، تقوم بوضع قاموس مختص بالمصطلحات الإسلامية عامة والمصطلحات الإسلامية التي ظاهرها الترادف خاصة.

سادسها: يجب أن يشترط على المترجم أن يدرك اللغة العربية نحواً وصرفاً وصوتاً ودلالةً وبلاغةً فضلاً عن القدرة على تمييز أفضل التفاسير القرآنية وأكملها وأشفاها كي تجعله أهلاً لترجمة معاني كتاب الله - عز وجل -، وهذا يقودنا إلى إن معرفة المترجم باللغة المترجم إليها واللغة العربية لا يكفي لأن يجعله قادراً على ترجمة القرآن الكريم.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- أبو حيان الأندلسي (٧٤٥هـ)، البحر المحيط، تحقيق: صدقي محمد، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠.
- ابن الأثير، مجد الدين (٦٠٦هـ) المرصع في الآباء والأمهات والبنين والبنات والأذواء والذوات، تحقيق: إبراهيم السامرائي، دار الجيل، عمان، ١٩٩١.
- ابن الأثير، نصر الله (٦٣٧هـ) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: محمد محي الدين، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٠.
- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، العروبة، الكويت، ١٩٨٢.
- آرثر جفري، مقدمتان في علوم القرآن، مصر، ١٩٧٢.
- الأصفهاني، الحسين بن محمد (٤٢٥هـ)، المفردات في غريب القرآن، ط١، ١٤٠٤هـ.
- الأنباري، محمد بن القاسم (٣٢٨هـ) الأضداد، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٧.
- أنيس، إبراهيم، في اللهجات العربية، الأنجلو، القاهرة، ١٩٧٣.
- بدوي، أحمد أحمد، من بلاغة القرآن، مطبعة نهضة مصر، مصر، ٢٠٠٥.
- بكري شيخ أمين، التعبير الفني في القرآن الكريم، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٩٤.

- بنت الشاطي، عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، مصر، ١٩٩٠.
- بنت الشاطي، من أسرار العربية في البيان القرآني، دار الأحد، بيروت، ١٩٧٢.
- ابن تيمية، تقي الدين (٧٢٨هـ)، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤١١هـ.
- الثعالبي، أبو منصور، (ت ٤٢٩هـ)، فقه اللغة وأسرار العربية، تحقيق: محمد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة، ١٩٩٧.
- الجرجاني، عبد القاهر (ت ٤٧١هـ) دلائل الإعجاز، تحقيق: ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، د.ت.
- الجرجاني، علي بن محمد (ت ٨١٦هـ)، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي. بيروت، د.ت.
- الجزائري، نور الدين (١١٥٨هـ) فروق اللغات، تحقيق: محمد الداية، مكتبة الرشيد، ١٤٢٤هـ.
- الجزائري، مبارك بن محمد (ت ٦٠٦هـ) النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٧٩.
- ابن جنّي، عثمان (٣٩٢هـ)، الخصائص، تحقيق: محمد النجار، عالم الكتب، بيروت، د.ت.
- ابن الجوزي (٥٩٧هـ) زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤هـ.

- جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة: عباس صادق، بغداد، ١٩٨٧.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت٣٩٣هـ)، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٨٧.
- الحلبي، منذر إبراهيم، جهود الخطيب الإسكافي في الإعجاز القرآني في كتابه «درة التنزيل وغرة التأويل»، رسالة ماجستير، جامعة القادسية، ٢٠٠٠.
- الخزرجي، عبد الكريم، سورة هود عليه السلام دراسة لغوية ودلالية، رسالة دكتوراة، جامعة البصرة، ٢٠٠٠.
- الخضري، محمد بن مصطفى (ت١٢٨٧هـ) حاشية الخضري على شرح ابن عقيل، البابي الحلبي، مصر.
- الرازي، فخر الدين (ت٦٠٦هـ)، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه العلواني، الرسالة، بيروت.
- الرازي، فخر الدين (ت٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، دار الغد العربي، ١٩٩٢.
- الرافعي، مصطفى، تحت راية القرآن، المكتبة العصرية، ٢٠٠٢.
- رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٩.
- الزبيدي، محب الدين (١٢٠٥هـ)، تاج العروس، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ.
- الزجاج، أبو إسحق (٣١١هـ)، رسائل في اللغة: خلق الإنسان في اللغة، منشورة ضمن كتاب: رسائل ونصوص في اللغة والادب والتاريخ، حققها وقدم لها: د. ابراهيم السامرائي، منشورات مكتبة المنار، الزرقاء، الاردن، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨ م.

- الزرقاني، محمد عبد العظيم (١٣٦٧هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت.
- الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعرفة، ١٩٩٠.
- الزركشي، محمد بن بهادر (ت ٧٩٤هـ) البحر المحيط في أصول الفقه، راجعه: عبد الستار أبو غدة، الكويت، ١٩٨٨.
- الزمخشري، أبو محمود (ت ٥٣٨هـ)، الكشاف عن حقائق التنزيل، ضبطه: يوسف الحمادي، مصر، القاهرة.
- زوين، علي، المجال الدلالي بين كتب الألفاظ والنظرية الدلالية الحديثة، مجلة آفاق عربية، عدد، ١٩٩٢.
- الزيايدي، حاكم مالك، الترادف في اللغة، دار الحرية، بغداد، ١٩٨٠.
- ابن السراج، محمد بن السري (ت ٣١٦هـ) الاشتقاق، تحقيق: محمد التكريتي، المعارف، بغداد، ١٩٧٣.
- السعران، محمود، علم اللغة - مقدمة للقارئ العربي، دار النهضة، بيروت.
- السلامي، عمر، الإعجاز الفني في القرآن، تونس، منشورات عبد الكريم بن عبد الله، ١٩٨٠.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ) الإتقان في علوم القرآن، مجمع الملك فهد، ١٤٢٦هـ.
- الشايع، محمد بن عبد الرحمن، الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، مكتبة العبيكان، ١٩٩٣.

- الصالح، صبحي، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٦، ٢٠٠٤.
- الطبري، أبو جعفر (٣٣٦هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠.
- طبل، حسن، المعنى الشعري في التراث النقدي، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٨٥.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (١٣٩٣هـ)، التحرير والتنوير، دار التونسية، تونس، ١٩٨٤.
- عبد الله المالكي و عبد اللطيف إبراهيم، معجم المصطلحات الدينية، مكتبة العبيكان، ط٢، ١٩٩٧.
- العبيد، علي، تفسير القرآن الكريم أصوله وضوابطه، مكتبة التوبة، ط١، ١٤١٨هـ.
- العزاوي، نعمة، النقد اللغوي عند العرب حتى نهاية القرن السابع الهجري، دار الحرية، بغداد، ١٩٧٨.
- العسكري (ت ٣٩٥هـ) الفروق اللغوية، تحقيق: حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- العسكري، أبو هلال (ت ٣٩٥هـ) الصناعتين، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، ١٤١٩هـ.
- العسكري، الحسن بن عبد الله (ت ٣٨٢هـ) تصحيفات المحدثين، تحقيق: محمود ميرة، القاهرة، ١٤٠٢هـ.

- الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩.
- ابن فارس، أحمد (ت ٣٩٥هـ) مقاييس اللغة، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد (١٧٥هـ)، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، دار الهجرة، ١٤٠٩هـ.
- الفيومي، أحمد بن محمد (ت ٧٧٠هـ) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ) أدب الكاتب، تحقيق: محمد محي الدين، مصر، ١٩٦٣.
- ابن قدامة، موفق الدين (٦٢٠هـ)، المغني، مكتبة الرياض الحديثة، السعودية، د.ت.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٤.
- القطان، مناع (١٤٢٠هـ)، مباحث في علوم القرآن الكريم، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٣هـ.
- ابن كثير، عماد الدين (ت ٧٧٤هـ)، تفسير ابن كثير، تحقيق: سامي السلامة، دار طيبة، ١٩٩٩.
- الكفوي، أبو البقاء (ت ١٠٩٤هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق

- اللغوية، ضبطه: عدنان درويش، الرسالة، بيروت، ١٩٩٨.
- المبارك، محمد، فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر، لبنان، ١٩٦٤.
 - المراغي، محمد مصطفى، بحث في ترجمة القرآن الكريم وأحكامها، مطبعة الرغائب، د.ت.
 - المصري، شهاب الدين أحمد (ت ٨١٥هـ) التبيان في تفسير غريب القرآن، تحقيق: فتحي الدابولي، دار الصحابة، القاهرة، ١٩٩٢.
 - مطلوب، أحمد، التفسير الأدبي والإعجازي، بغداد، ١٩٩٠.
 - المناوي، محمد (١٠٣١هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد الداية، بيروت، دار الفكر، ١٤١٠هـ.
 - ابن منظور، محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ.
 - الهروي، القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) غريب الحديث، تحقيق: عبد السلام هارون، المطابع الأميرية، ١٩٨٤.
 - اليميني، علي، أسرار الترادف في القرآن الكريم، دار ابن حنظل، ١٩٨٥.
 - A Dictionary of Islamic Words and Expressions, Mahmoud saleh, second Edition.2002
 - Adel El-Sayed Hassan(2014), READDRESSING THE TRANSLATION OF NEAR SYNONYMY IN THE GLORIOUS QUR'AN, European Scientific Journal March 2014 edition vol.10, No.8.
 - Ghazala, Hasan. (2002).Translations as Problems and Solutions: Course Book for University Students and Trainee Translators.

4thed. Aleppo: Dar Al Kalam Al-Arabi.

- Hindrances Encountering Undergraduate Jordanian Translation Students when they Translate Islamic Terms, Haytham Hammad and Reem Rabadi, Arab World English Journal (AWEJ), Vol. 7 (3), pp31-50, 2016
- <http://www.arabic.britannicaenglish.com>, last updated: Apr 3, 2016
- <http://www.dictionary.sensagent.com>, last updated: Apr 3, 2016
- <http://www.meriam-webster.com/dictionary>, last updated: Apr 3, 2016
- http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english, last updated: Apr 3, 2016
- <http://www.wordreference.com>, last updated: Apr 3, 2016
- Inkpen, Diana. (2004). "Building a Lexical Knowledge-Base of Near-Synonymy Differences." Diss. University of Toronto.
- Rizk, Shaker. (2003). "The Problem of Equivalence in the Translations of The Holy Quran." Journal of the Faculty of Education (Library section), 2 (1).
- The meaning of the Glorious QUR'AN, Pichthall, Muhammad M. Dar Alkitab Almasri, Cairo, 1981.
- The meaning of the Holy Qur'an. Ali, Abdullah Yusuf. New Edition with Revised with Revised Translation and Commentary. Amana Corporation, 1989 Maryland, U.S.A.
- The Nobel Quran. English Translation of the meanings and Commentary, King Fahd Complex For The Printing Of The Holy Quran, 1417 Hijri.
- The Oxford Thesaurus: An A Z Dictionary Of Synonyms, by Laurence Urdang, Published 1991 by Clarendon Press.

- THE PRESIDENCY OF ISLAMIC RESERACHERS, IFTA, CALL AND GUIDANCE. Custodian of the Two Holy Mosques King Fahd Complex, Almadina, Saudi Arabia. 1413 Hijri.

Abstract

The Translatability of Different Linguistic Expressions in the Holy Quran that seem Synonymous

Dr. Haytham Althawabiah

Dr. Kawther Karain

This paper aims at examining the manner in which the so called synonymous expressions in the Holy Quran have been translated by three prominent translators, namely; Yousuf Ali, King Fahed Society of Translators and Pikhthal, and whether or not they were able to further illustrate the precise differences between each pair of these Quranic expressions.

The paper has been divided into two parts: Theoretical and Practical: In the theoretical part, the phenomena of the differences in expressions with respect to the actual concept in relation to synonymy has been tackled as well as the basis on which the meanings were rendered was further illustrated. As for the practical part of the research, a sample was collected of quranic expressions that are categorized as synonymous but possess linguistic differences, along with an illustration of their linguistic differences using scholarly linguists and interpreters as well as three prominent translators, namely; Abdullah Yusuf Ali, King Fahed's Association and Pitkthall, all of whom translated the expressions found in this research

The study concluded that the translations at hand were unable to capture and completely decipher the precise differences in the Quranic verses that were examined throughout the research, thereby resulting in an uncertainty and shakiness in the translations of a number of Quranic verses.

دلالة السّياق، واعتبار أثره في فهم النّصّ النّبوي

د. قاسم عمر حاج امحمد
أستاذ الحديث الشريف وعلومه - جامعة غرداية
الجزائر



ملخص البحث

تناول البحث مفهوم دلالة السياق لغة واصطلاحاً وأهم صورها كما وردت في بعض مصادر اللغة وشروح الحديث، وأثر أعمالها في الفهم الصحيح لمتن الحديث النبوي ومراد الشارع منه، وهي إما دلالات من داخل النص كالألفاظ والأسلوب، أو من خارج النص كالقرآن الكريم والروايات المتعددة وأسباب الورود والإجماع، كما تناول البحث الضوابط الأربعة للتعامل مع دلالة السياق.

وخلص في الأخير إلى بعض النتائج والملاحظات منها: اهتمام جلّ شراح الحديث بدلالة السياق بمختلف صورها وقرائنها، بصفتها أصلاً في فهم النصّ النبوي، لاسيما عند تعدد الألفاظ وتشابهها، بشرط وجود دليل عليها، وأن ثمة في نصوص السنة التشريعية العرف اللغوي والعرف الشرعي الطارئ، الذي قد ينقل اللفظ عن معناه إلى معنى آخر. وبدون مراعاة هذا العرف لا يمكن فهم السنة على الوجه الصحيح، كما ينبغي الأخذ بالاعتبار الضوابط التي وضعها العلماء عند النظر في سياق النصوص، ومن شأن ذلك منع الوقوع في التجويز العقلي في الفهم بغير دليل.

الكلمات المفتاحية: السياق، الدلالة، السنة النبوية، العرف.

المقدمة

ظهر أثر تطبيق دلالة السياق لدى الدارسين والشارحين لنصوص الحديث النبوي من علماء اللغة وعلماء الحديث في جوانب مختلفة، فكان لها أثر في تطبيق القواعد النحوية على المتن النبوي، إذ أفادت ضبط النص النبوي، وكشفت عن معاني حروف العطف، ودفعت بعض الإشكالات اللغوية، وأبانت إلى من يعود الضمير، وعن التطابق بين الشرط والجزاء.

وفي مجال الفقه والاستنباط، فإن السياق المقالي أدى إلى جودة الاستنباط، وتحديد صفة الفعل الذي تعلق به الحكم، وفي مجال تطبيق القواعد الأصولية فإن السياق كشف عن الدلالة هل هي عامة أو خاصة، وهل هي مطلقة أو مقيدة.

وفي مجال ضبط النص ودفع ما قد يعتريه من سقط أو غموض، فإن دلالة السياق كشفت عن بعض أنواع السقط في المتن، وأسهمت في تعيين مبهمات المتن، وتحديد صاحب القول عند الاشتباه، واستبعاد الغريب من الأقوال. كما كان لسياق الحال - وهو نوع من دلالة السياق - أثره في تبيين الظروف المكانية والزمانية، وضبط النص، وله أثره في حسن فهمه، وذلك بتحديد نوع الأمر أو النهي، وبيان هيئة الفعل، وسلامة الترجيح، ودفع الإشكالات الواردة على الحديث.

أهمية البحث:

تتمثل أهمية البحث في ما يأتي:

- يعتبر السياق عند العلماء أساساً في فهم الكلام، وأصلاً يحتكم إليه، وبخاصة في كلام الله تعالى ورسوله عليه السلام، كما قال ابن القيم: «السياق يرشد إلى تبيين المجمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد

المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغلط في مناظرته».

- السياق في الحديث النبوي هو المعتبر في دفع التعارض الظاهري في مختلف الحديث ومشكله.

- النظر في السياق هو من نوع تفسير النصوص الشرعية ببعضها، وهو الأصل في معرفة معاني المشرّع من كلامه، مثلما هو الأمر في تفسير القرآن بالقرآن.

الدراسات السابقة

حظي هذا الموضوع بدراسات وبحوث عدة أبرزها:

- دراسة الدكتور عبد المحسن التخيفي (دلالة السياق وأثرها في فهم الحديث النبوي)، مقدمة ضمن الندوة الرابعة «السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد» في كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي.

- بحث الدكتور فاروق حمادة (مراعاة السياق وأثره في فهم السنة النبوية) مقدم ضمن أعمال الندوة العلمية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب في موضوع: «أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام».

وقد تناولت الدراسات مفهوم السياق وأهميته، وبعض صورته كما وردت في نصوص السنة على سبيل التمثيل لا الحصر، حيث حاولت استيعابها، وإضافة ما أمكن من الصور والأمثلة عليها.

منهج الدراسة:

اجتهدت في بحثي هذا لحصر معظم صور دلالة السياق كما وردت في

بعض مصادر اللغة وشروح الحديث، مع الإشارة إلى ضوابط استعمال دلالة السياق، معتمدا على المنهج الاستقرائي في الجمع والتتبع لنصوص السنة، والمنهج التحليلي بإسقاط المفاهيم النظرية على تلك النصوص، وهذا وفق الخطة الآتية:

المبحث الأول: مفهوم دلالة السّياق.

المبحث الثاني: السياق اللغوي (النظمي).

- أولاً: قرينة الألفاظ.

- ثانياً: قرينة الأسلوب.

المبحث الثالث: سياق المقام.

- أولاً: قرينة الحال.

- ثانياً: قرينة أسباب الورد.

المبحث الرابع: أنماط أخرى من السياق.

- أولاً: قرينة القرآن الكريم.

- ثانياً: قرينة الروايات.

- ثالثاً: قرينة الإجماع.

المبحث الخامس: ضوابط التعامل مع دلالة السياق.

خاتمة.

المبحث الأول: مفهوم السياق لغة واصطلاحاً

السياق لغة من الجذر اللغوي (س و ق)، والكلمة مصدر (ساق يسوق سوقاً وسياًفاً) فالمعنى اللغوي يشير إلى دلالة الحدث، وهو التابع.^(١) وذكر التهانوي: أن السّياق في اللّغة بمعنى (الإيراد).^(٢)

أما في الاصطلاح فيقول الدكتور تمام حسان تأكيداً لهذه المعاني اللغوية التي تدل على (التتابع أو الإيراد): «المقصود بالسياق (التوالي)، ومن ثم ينظر إليه من ناحيتين أولاهما: توالي العناصر التي يتحقق بها التركيب والسبك، والسياق من هذه الزاوية يسمّى (سياق النص).

والثانية: توالي الأحداث التي صاحبت الأداء اللغوي وكانت ذات علاقة بالاتصال ومن هذه الناحية يسمّى السياق (سياق الموقف)».^(٣)

ويرى د. محمد يوسف أن مصطلح «السياق» في الدراسات اللغوية الحديثة من المصطلحات العصبية على التحديد الدقيق. وإن كان يمثل نظرية دلالية من أكثر نظريات علم الدلالة (Semantics) تماسكاً وأضبطنها منهجاً.^(٤)

وقد يُعبر عن السياق بألفاظ أخرى، مثل: ظاهر الحديث، مقتضى الكلام، فحوى الكلام، المعنى العام، القرينة، ونحو هذه المصطلحات التي يكون الاعتماد فيها على معنى النص.

وفي السياق القرآني يُعبر عن السياق بـ«نظم الآية، نسق الآية، روح الآية،

- ١- ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة (سَوَقَ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط ٢، سنة ١٤١٢ هـ ١٩٩٢ م.
- ٢- ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٧ م: ٢٧ / ٤.
- ٣- تمام حسان، قرينة السياق، بحث قُدّم في (الكتاب التذكاري للاحتفال بالعيد المؤي لكلية دار العلوم) مطبعة عبير للكتاب سنة ١٤١٣ هـ ١٩٩٣ م: ص ٣٧٥.
- ٤- ينظر: محمد يوسف جبل، البحث الدلالي عند الأصوليين، الناشر: مكتبة عالم الكتب ط ١، سنة ١٤١١ هـ ١٩٩١ م: ص ٢٨.

ظاهر الآية، ملاءمة الكلام، مقتضى الكلام، فحوى الكلام، الإطار العام، الجوهري العام، المعنى العام، القرينة، المقام، ونحوها. ودلالة السياق قرينة يُستعان بها على الفهم، وهذه القرينة تكون تارة ظاهرة تُدرك من غير فكر وروية، وتارة تكون خفية لا تدرك إلا بمزيد نظر وتأمل، وألّا إشراق العبارة وجمالها في الإفصاح عن المراد.^(٥)

يقول الإمام ابن دقيق العيد: «ودلالة السياق لا يقام عليها دليل، وكذلك لو فهم المقصود من الكلام وطولب بالدليل عليه لعسر؛ فالناظر يرجع إلى ذوقه، والمناظر يرجع إلى دينه وإنصافه».^(٦)

وسأذكر في المبحثين الآتين صور دلالة السياق التي تحدث عنها علماء اللغة خاصة، وهي قسمان: صور دلالة السياق داخل النص، وتشمل الألفاظ والأسلوب، وصور دلالة السياق خارج النص، وتشمل كل ما أعمله شراح الحديث من قرائن خارجية لفهم مضمون الحديث النبوي، وتتضمن قرينة القرآن الكريم، الروايات ذات الموضوع الواحد، الإجماع، أسباب الورد، سياق الحال أو المقال.

المبحث الثاني: السياق اللغوي (النظمي)

يطلق على هذا النوع من الصور السياق اللفظي، ويقصد به النظم اللفظي للكلمة، وموقعها منه، ويشمل الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة للكلمة، والنص الذي توجد فيه؛ فهو السياق الذي توجد فيه اللفظة في الجملة، فتكتسب

٥- التخيفي، عبد المحسن، دلالة السياق وأثرها في فهم الحديث النبوي، بحث مقدم ضمن الندوة الرابعة "السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد" التي عقدت في كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي ٢٥-٢٧ ربيع الآخر ١٤٣٠ هـ الموافق ٢٠-٢٢ أبريل ٢٠٠٩ م: ص ٠٣.

٦- ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، إحصاء الأحكام شرح عمدة الأحكام تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م: ٢/ ١٨٧.

من السياق توجيهاً دلاليًا، وقد تأتي في سياق آخر فتكتسب دلالة أخرى، ويشمل ذلك أيضا الأسلوب الذي ورد به الحديث. وبيان ذلك في ما يأتي:

أولاً: قرينة الألفاظ.

قد تفيد بعض الجمل والألفاظ الواردة في متن الحديث في بيان المعنى الصحيح لما قد يلتبس من الفهم لألفاظ أخرى محتملة لعدة معاني أو مطلقة أو عامة الدلالة واردة في ذات المتن، وتطبيقات ذلك كثيرة في شروح الحديث.

من ذلك مثلاً، حديث عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «إن شرّ الناس عند الله منزلة يوم القيامة من تركه الناس اتقاء شره».^(٧)

نرى هنا أنّ لفظ «الناس» عام يرد على الكافر والمؤمن، ولكن تميز المعنى الصحيح بدلالة جملة «عند الله»، فالعندية إنما تتعلق بالمؤمن لا بالكافر، فوضح أن المراد بالناس في الحديث: المؤمن دون الكافر، قال المناوي: «أراد به أنّ المؤمن الذي يخاف الناس شرّه من شرّ الناس منزلة عند الله تعالى، أمّا الكافر فغير مراد هنا أصلاً، بدليل قوله: «عند الله»، والكافر بمعزل عن هذه العندية، وهذا على عمومه، وإن كان سببه قدوم عيينة بن حصن عليه وتعريضه بحاله».^(٨)

ومثال ذلك أيضا حديث: أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تصم المرأة يوماً واحداً، وزوجها شاهد، إلا بإذنه».^(٩)

فلفظ المرأة عام يشمل المتزوجة وغيرها، ويتحدد المراد بها من خلال سياق

٧- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ، كتاب الأدب، باب لم يكن النبي ﷺ فاحشاً ولا متفحشاً، رقم ٦٠٣٢: ١٣/٨.

٨- المناوي، فيض القدير، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، رقم الحديث ٢٢٨٣: ٢/٥٧٦.

٩- أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، رقم ١٠١٦٨: ١٦/١٤٢.

الألفاظ، فنجد قوله: وزوجها، قرينة تحدد أن المراد بالمرأة هي المتزوجة لا غير. قال الصنعاني: «(لا يحلّ للمرأة)، أي المزوَّجة بدليل قوله: «أن تصوم وزوجها شاهد»، أي حاضر إلا بإذنه». (١٠)

ومن ذلك حديث معاذ بن جبل في غزوة تبوك، وفيه: «إنكم ستأتون غدا إن شاء الله عين تبوك، وإنكم لن تأتوا بها حتى يضحى النهار، فمن جاء فلا يمسّ من مائها شيئا حتى آتي». (١١)

قال الزرقاني مبينا مراد رسول الله ﷺ في توقيت المجيء: «وإنكم لن تأتوها حتى يضحى النهار» يرتفع قويا «فمن جاءها» أي قبلي، بدليل قوله: «فلا يمس من مائها شيئا حتى آتي». (١٢)

ومن ذلك حديث أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا، فإنه لا يدرى أين باتت يده». (١٣) وفي رواية: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه فإن أحدكم لا يدرى أين باتت يده». (١٤)

قال العيني مبينا المراد بالإناء في الحديث: «إن قوله: «في الإناء»، وإن كان عاما، لكن القرينة دلّت على أنه إناء الماء، بدليل قوله في هذه الرواية: في

١٠- الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير الكحلاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، الناشر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الرابعة، ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م: ٢ / ١٦٩.

١١- مالك بن أنس، أبو عبد الله الأصبغي، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، مصر، دت، كتاب الصلاة، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر والسفر، حديث رقم ٤٧٨: ٢ / ١٩٧.

١٢- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ: ١ / ٤١٥.

١٣- مسلم، صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثا، رقم ٢٦: ١ / ٢٣٣.

١٤- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الوضوء، باب الاستجمار وترا، رقم ١٦٢: ١ / ٤٣.

«وضوئه»، ولكن الحكم لا يختلف بينه وبين غيره من الأشياء الرطبة». (١٥)

ثانياً: قرينة الأسلوب.

كما تفيد الألفاظ والجمل في بيان دلالات الحديث، وتحديد المعنى الصحيح من المعاني المحتملة، فإن لأسلوب الخطاب أيضاً أثراً مهماً في تحديد مراد الشارع الحكيم من الحديث.

ورسول الله ﷺ - وهو أفصح العرب - كان حريصاً على استعمال الأسلوب المناسب لمضمون الكلام وحال المتلقي، وتكاد أحاديثه تشمل كل أساليب البلاغة المعروفة عند أهل اللغة. وفيما يلي بعض الأمثلة لذلك.

من الأمثلة التطبيقية على اعتبار شراح الحديث لقرينة الأسلوب في فهم المعنى، حديث شداد بن أوس عن رسول الله ﷺ قال: «الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله». (١٦)

استعمل الرسول عليه السلام هنا أسلوب المقابلة بين الألفاظ، ولذلك أثر في مزيد الإيضاح للمعنى المراد تبليغه للسامع، كما قيل: بضدها تتميز الأشياء، يقول الطيبي في بيان الغرض من استعمال النبي عليه السلام لأسلوب المقابلة في هذا الحديث: «قوبل الكيس بالعاجز على المعنى؛ لأن المعنى المقابل الحقيقي للكيس البلادة، وللعجز القوة، وفائدة هذا الأسلوب تقييد كل من اللفظين بما يضاد الآخر، يعني حتى الكيس والقوة والبلادة والعجز من قدر الله، فهو رد على من يثبت القدرة لغيره تعالى مطلقاً، ويقول: أفعال العباد مسندة إلى قدرة العبد واختياره؛ لأن مصدر الفعل الداعية ومنشؤها القلب الموصوف بالكياسة والبلادة ثم القوة والضعف، ومكانهما الأعضاء والجوارح، فإذا كان بقضاء الله

١٥- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى الحنفي بدر الدين، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، دت: ٢٠ / ٣.

١٦- مسند أحمد، حديث رقم ١٧١٢٣: ٢٨ / ٣٥٠.

وقدره فأى شيء يخرج عنهما». (١٧)

ومن الأساليب التي نجدتها في نصوص السنة، أسلوب التقديم والتأخير، وغرضه رغبة المتكلم في لفت الانتباه أكثر، فيقدم ما حقه التأخير والعكس، ومثال ذلك عائشة رضي الله عنها أنّ رسول الله ﷺ قال: «إذا نعس أحدكم وهو يصلي فليرقد حتى يذهب عنه النوم؛ فإن أحدكم إذا صلى وهو ناعس لا يدري لعله يستغفر فيسب نفسه». (١٨)

قال العيني مبينا وجه البلاغة في أسلوب رسول الله ﷺ وأثره في المعنى: «قوله: «وهو ناعس» جملة اسمية وقعت حالا، فإن قلت: ما الفائدة في تغيير الأسلوب، حيث قال ثمة: «وهو يصلي» بلفظ الفعل، وههنا: «وهو ناعس»، بلفظ اسم الفاعل؟. قلت: ليدل على أنه لا يكفي تجدد أدنى ناعس وتقضيه في الحال، بل لا بد من ثبوته بحيث يفضي إلى عدم درايته بما يقول، وعدم علمه بما يقرأ.

فإن قلت: هل فرق بين «نعس وهو يصلي»، و«صلى وهو ناعس»؟، قلت: الفرق الذي بين «ضرب قائما» و«قام ضاربا»، وهو احتمال القيام بدون الضرب في الأول، واحتمال الضرب بدون القيام في الثاني، وإنما اختار ذلك ثمة، وهذا هنا؛ لأنّ الحال قيد وفضلة، والأصل في الكلام هو ماله القيد، ففي الأول لا شك أنّ النعاس هو علة الأمر بالرقاد لا الصلاة، فهو المقصود الأصلي في التركيب، وفي الثاني الصلاة علة للاستغفار، إذ تقدير الكلام: فإن أحدكم إذا صلى وهو ناعس يستغفر». (١٩)

١٧ - الزرقاني، شرح الزرقاني: ٤ / ٣٠٩.

١٨ - البخاري، صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب الوضوء من النوم، ومن لم ير من النعسة والنعستين أو الخفقة وضوءاً، رقم ٢١٢: ١ / ٥٣.

١٩ - العيني، عمدة القاري: ٣ / ١١٠.

المبحث الثالث: سياق المقام

يمكن تحديد صور هذا النوع من السياق في القرينتين الآتيتين:

أولاً: قرينة الحال.

لسياق الحال أثره في تبين الظروف المكانية والزمانية، وضبط النص، وله أثره في حسن فهمه، وذلك بتحديد نوع الأمر أو النهي، وبيان هيئة الفعل، وسلامة الترجيح، ودفع الإشكالات الواردة على الحديث.

ويطلق عليه أيضاً سياق المقام، ويعني البيئة التفاعلية بين المتحدث والمخاطب، وما بينهما من عرف سائد يحدّد مدلولات الكلام، وذلك أن تداول الخطاب يجري في سياق ثقافي واجتماعي بين المتحدث والمخاطب، وليس لفظاً مجرداً عن محيطه الذي يجري فيه.

ومن أمثلة استعمال قرينة الحال لتقييد المطلق حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فرأى زحاما، ورجلا قد ظلل عليه، فقال: ما هذا؟ فقالوا: صائم، فقال: ليس من البرّ الصوم في السفر».^(٢٠)

فقيّد العلماء كون الصوم المقصود في الحديث هو المؤدي إلى الإجهاد، بدليل حالة الرجل، قال المناوي: «ليس من البرّ بالكسر أي ليس من العبادة، «الصيام في السفر» أي الصيام الذي يؤدي إلى إجهاد النفس وإضرارها، بقرينة الحال ودلالة السياق، فإنه رأى رجلا ظلل عليه فقال: ما هذا؟، قالوا: صائم فذكره».^(٢١)

٢٠- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لمن ظلل عليه واشتد الحر: «ليس من البرّ الصوم في السفر»، رقم ١٩٤٦: ٣/ ٣٤.

٢١- المناوي، زين الدين عبد الرؤوف، التيسير بشرح الجامع الصغير، الناشر: مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م: ٢ / ٦٣٦.

ومثال ذلك أيضا حديث عائشة قالت: سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يجد البلبل ولا يذكر احتلاما قال: «يغتسل». وعن الرجل يرى أنه قد احتلم ولا يجد البلبل قال: «لا غسل عليه». فقالت أم سليم: المرأة ترى ذلك، أعليها غسل؟، قال: «نعم، إنما النساء شقائق الرجال». (٢٢)

استفاد المباركفوري من قرينة الحال لتقييد البلبل المقصود من الحديث هو بلبل المنى، لا مطلق البلبل، قال: «قوله: «يجد البلبل» بفتحين أي: رطوبة المنى على بدنه، أو في ثوبه، وذلك لأن المسؤول عنه إنما هي بلة المنى لا مطلق البلة بقرينة الحال، إذ لم يقل أحد بوجوب الغسل على المنتبه من النوم برؤية بلبل البول، فكذا المذي». (٢٣)

وقد استفاد من قرينة الحال أيضا تخصيص العموم، من ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: «بينما نحن في المسجد إذ خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: انطلقوا إلى يهود، فخرجنا معه حتى جئنا بيت المدراس، فقام النبي ﷺ فناداهم: يا معشر يهود أسلموا تسلموا. فقالوا: قد بلغت يا أبا القاسم. فقال: ذلك أريد. ثم قالها الثانية، فقالوا: قد بلغت يا أبا القاسم. ثم قال الثالثة، فقال: اعلموا أن الأرض لله ورسوله، وإنني أريد أن أجليكم، فمن وجد منكم بماله شيئا فليبعه، وإلا فاعلموا أنما الأرض لله ورسوله». (٢٤)

نقل البغوي عن الطيبي قوله: «تسلموا» من العام الذي خص منه البعض بقرينة الحال، أي تسلموا من الإجماع، وفائدته أن أول ما يسلمون من الآفات هو

٢٢- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، دت، سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في الرجل يجد البلة في منامه، رقم ٢٣٦: ١ / ٩٥.

٢٣- المباركفوري، عبيد الله بن محمد، أبو الحسن، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، لولي الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب العمري التبريزي، الناشر: إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، الجامعة السلفية، بنارس الهند، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤ م، رقم الحديث ٤٤٥: ٢ / ١٣٩.

٢٤- صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب في بيع المكره ونحوه في الحق وغيره، رقم ٦٩٤٤: ٩ / ٢٠.

الإجلاء ومفارقة الأوطان المألوفة التي هي أشد البلاء»^(٢٥).

وقد تفيد قرينة الحال في تحديد عود الضمير المستتر، ومن ذلك حديث أنس رضي الله عنه: «أن رسول الله صلّى الله عليه وآله شاور حين بلغه إقبال أبي سفيان، قال: فتكلم أبو بكر، فأعرض عنه، ثم تكلم عمر فأعرض عنه، فقام سعد بن عبادة فقال: إيانا تريد يا رسول الله؟، والذي نفسي بيده لو أمرتنا أن نخيضها البحر لأخضناها، ولو أمرتنا أن نضرب أكبادها إلى برك الغماد لفعلنا...»^(٢٦).

قال القاضي: «الإحاضة: الإدخال في الماء، والكناية للخيل والإبل، وإن لم يجر ذكرها بقرينة الحال»^(٢٧).

ومن ذلك حديث عائشة بنت سعد أن أباهما قال: «تشكيت بمكة شكوا شديدا فجاءني النبي صلّى الله عليه وآله يعودني، فقلت: يا نبي الله إني أترك مالا وإني لم أترك إلا ابنة واحدة، فأوصي بثلاثي مالي وأترك الثلث. فقال: لا، قلت: فأوصي بالنصف وأترك النصف؟، قال: لا. قلت: فأوصي بالثلث وأترك لها الثلثين؟، قال: الثلث، والثلث كثير. ثم وضع يده على جبهته، ثم مسح يده على وجهي وبطني، ثم قال: اللهم اشف سعدا وأتم له هجرته، فما زلت أجد برده على كبدي فيما يخال إلي حتى الساعة»^(٢٨).

قال الحافظ الأنصاري في تحديد المراد بالمال في كلام سعد: «و«ذو مال»: وإن صلح للكثير والقليل الذي ليس بتافه؛ فالمراد به ها هنا: المال الكثير بقرينة الحال»^(٢٩).

٢٥- علي بن سلطان محمد، أبو الحسن، نور الدين الملا الهروي القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الناشر: دار الفكر، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م، حديث رقم ٤٠٥٠: ٢٦٣٠ / ٦.

٢٦- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، باب غزوة بدر، رقم ١٧٧٩: ٣/ ١٤٠٣.

٢٧- الملا القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: ٣٧٨٠ / ٩.

٢٨- البخاري، صحيح البخاري، باب وضع اليد على المريض، رقم ٥٦٥٩: ٧/ ١١٨.

٢٩- الأنصاري، أحمد بن عمر بن إبراهيم الحافظ أبو حفص، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، =

ومن الأمثلة التطبيقية: حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: «صلى النبي صلى الله عليه وسلم الظهر ركعتين ثم سلم... وكان في القوم رجل يدعو النبي صلى الله عليه وسلم ذا اليمين، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أصدق ذو اليمين».^(٣٠)

وقد بوب البخاري على هذا الحديث بقوله: «باب ما يجوز من ذكر الناس نحو قولهم: الطويل والقصير». قال ابن المنير: «أشار البخاري إلى أن ذكر مثل هذا إن كان للبيان والتمييز، كما ورد في الحديث، فهو الجائز، وإن كان في غير هذا السياق كالتنقيص والتغيب، فهذا الذي لا يجوز، وإشارة عائشة في بعض الحديث إلى المرأة التي دخلت عليها، ثم خرجت فأشارت عائشة بيدها أنها قصيرة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: اغتبتها؛ لأن عائشة لم تفعل هذا بياناً، وإنما قصدت إلى الإخبار عن صفتها خاصة ففهم التغيب، فنهيت».^(٣١)

والقرينة الحالية التي اعتبرت في فهم النصين عائدة إلى قصد المتحدث، التي تُدرك من شواهد الحال، فلم يكن صلى الله عليه وسلم حال سؤاله لأصحابه قاصداً التنقص منه، وأما إشارة عائشة، فكانت شواهد الحال تدل على أنها تريد التنقص منها.^(٣٢)

ثانياً: قرينة أسباب الورد.

من الميادين التي ظهرت فيها العناية بالسياق هي البحث عن أسباب ورود الحديث الشريف على غرار أسباب نزول الآيات القرآنية، وقد عني المحدثون

=تحقيق: محي الدين ديب مستو وآخرون، الناشر: دار ابن كثير، دمشق، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة ١، ١٤١٧-١٩٩٧: ٤/٥٤٣.

٣٠- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب هل يأخذ الإمام إذا شك بقول الناس، حديث ٧١٤: ١/١٤٤.

٣١- ابن المنير، أحمد بن محمد، ناصر الدين القاضي، المتواري على تراجم أبواب البخاري، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، الناشر: مكتبة المعلا، الكويت، دت، ص ٣٥٧. والحديث رواه أبو داود في السنن من حديث أبي حذيفة عن عائشة، كتاب الأدب، باب في الغيبة، رقم ٤٨٧٧: ٤/٤٢٠، ولفظه: عن عائشة قالت: قلت للنبي صلى الله عليه وسلم: «حسبك من صفة كذا وكذا. قال غير مسدد: تعنى قصيرة. فقال: لقد قلت كلمة لو مزجت بماء البحر لمزجته».

٣٢- التخيفي، دلالة السياق: ص ٥٧.

بذلك أياً عنانية، وذلك لما يترتب عليه من أثر في الأحكام وتوجيهها والكشف عن معاني الأحاديث بدقة ووضعها في السياق الذي جاءت فيه، وحل الإشكالات التي قد تنشأ أو نشأت بالفعل عندما يجرد الحديث من سياقه الذي ورد فيه، وخاصة عندما يلاحظ وجود تعارض بين النصوص الحديثية وأحياناً هذه النصوص تتعارض مع النصوص القرآنية، فيكون المفزع إلى البحث عن سبب الورد. (٣٣)

وقد بين الشافعي، رحمه الله، أسباب اختلاف الحديث في هذا النص القيم، قال: «فأما المختلفة؛ أي الأدلة التي لا دلالة على أيها ناسخ ولا أيها منسوخ، فكل أمره متفق صحيح لا اختلاف فيه، ورسول الله، ﷺ، عربي اللسان والدار، فقد يقول القول عاماً يريد به العام، وعماماً يريد به الخاص، ويُسأل عن الشيء فيجيب على قدر المسألة، ويؤدي عن المخبر عنه الخبر متقصّ، والخبر مختصراً، والخبر فيأتي ببعض معناه دون بعض.

ويحدث عنه الرجل الحديث قد أدرك جوابه ولم يدرك المسألة فيدله على حقيقة الجواب بمعرفة السبب الذي يخرج عليه الجواب.

ويسن في الشيء سنة، وفيما يخالفه أخرى، فلا يخلص بعض السامعين بين اختلاف الحالين اللتين سن فيهما.

ويسن سنة في نص معناه، فيحفظها حافظ، ويسن في معنى يخالفه في معنى ويجامعه في معنى سنة غيرها لاختلاف الحالين فيحفظ غيره تلك السنة، فإذا أدى كل ما حفظ رآه بعض السامعين اختلافاً، وليس منه شيء مختلف.

٣٣- فاروق حمادة، مراعاة السياق وأثره في فهم السنة النبوية، بحث مقدم ضمن أعمال الندوة العلمية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء في موضوع: "أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام" التي أقيمت أيام: ١٠-١١-١٢ جمادى الثانية ١٤٢٨هـ الموافق لـ ٢٦-٢٧-٢٨ يونيو ٢٠٠٧م. بمدينة الرباط-المملكة المغربية.

ويسن بلفظ مخرجه عام جملة بتحريم شيء أو بتحليله، ويسن في غيره خلاف الجملة، فيستدل على أنه لم يرد بما حرّم ما أحلّ، ولا بما أحلّ ما حرّم.

ويسن السنة ثم ينسخها بسنته، ولم يدع أن يبين كلما نسخ من سنته بسنته ولكن ربما ذهب على الذي سمع من رسول الله ﷺ، بعض علم الناسخ أو علم المنسوخ فحفظ أحدهما دون الذي سمع من رسول الله ﷺ، الآخر، وليس يذهب ذلك مع عامتهم حتى لا يكون فيهم موجوداً إذا طلب». (٣٤)

نستنتج من خلال هذا النص أهمية الاطلاع على أسباب الورد ومعرفة سياق الروايات وظروفها الزمانية والمكانية والأشخاص المخاطبين بها، لاستنباط الحكم الصحيح منها.

ومن الأمثلة التطبيقية على ذلك حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه قال: «يا رسول الله أين تنزل، في دارك بمكة؟ فقال: وهل ترك عقيل من رباغ أو دور؟». وكان عقيل ورث أبا طالب هو وطالب، ولم يرثه جعفر ولا علي رضي الله عنهما شيئاً لأنهما كانا مسلمين، وكان عقيل وطالب كافرين، فكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: "لا يرث المؤمن الكافر". (٣٥)

قال الحافظ ابن حجر في الفتح: «محصل هذا أن النبي ﷺ لما هاجر استولى عقيل وطالب على الدار كلها باعتبار ما ورثاه من أبيهما لكونهما كانا لم يُسلما، وباعتبار ترك النبي ﷺ لحقه منها بالهجرة وفقد طالب ببدر، فباع عقيل الدار كلها». (٣٦)

كما يعين سياق الحديث وملابسات ووروده تحديد تاريخ النص، وبذلك يتبين

٣٤- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، د: ٢١٣.

٣٥- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب توريث دور مكة وبيعها وشرائها، رقم ١٥٨٨ / ٢ / ١٤٧.

٣٦- ابن حجر، فتح الباري: ٤٥٢ / ٣.

المتأخر ويجري الحكم به، ومثال ذلك ما ورد في الصحيحين عن أنس بن مالك رضي الله عنه: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ركب فرساً فصرع عنه فجحش شقه الأيمن، فصلى صلاة من الصلوات وهو قاعد، فصلينا وراءه قعوداً، فلما انصرف قال: إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا صلى قائماً فصلوا قياماً، وإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده فقولوا: ربنا ولك الحمد، وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعون». (٣٧)

وفي صحيح مسلم عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: «اشتكى رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلينا وراءه وهو قاعد وأبو بكر يسمع الناس تكبيره، فالتفت إلينا فرآنا قياماً، فأشار إلينا، فقعدنا فصلينا بصلاته قعوداً، فلما سلم قال: إن كدتم لتفعلون فعل فارس والروم يقومون على ملوكهم وهم قعود، فلا تفعلوا، ائتموا بأمتكم: إن صلى قائماً فصلوا قياماً، وإن صلى قاعداً فصلوا قعوداً». (٣٨)

وعن عائشة رضي الله عنها: «أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر أبا بكر أن يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم، قال عروة: فوجد في نفسه خفة فخرج، فإذا أبو بكر يؤم الناس، فلما رآه أبو بكر استأخر فأشار إليه أن كما أنت، فجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم حذاء أبي بكر إلى جنبه، فكان أبو بكر يصلي بصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس يصلون بصلاة أبي بكر». (٣٩)

قال الشافعي: «فلما كانت صلاة النبي صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي مات فيه قاعداً والناس خلفه قياماً ناسخة لأن يجلس الناس بجلوس الإمام... فكانت سنة النبي صلى الله عليه وسلم أن صلى في مرضه قاعداً ومن خلفه قياماً مع أنها ناسخة لسنته الأولى قبلها». (٤٠)

٣٧- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب الصلاة في السطوح والمنبر والخشب، رقم ٣٧٨: ٨٥ / ١.

٣٨- مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب ائتمام المأموم بالإمام، رقم ٤١٣: ٣٠٨ / ١.

٣٩- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب من قام إلى جنب الإمام لعله، رقم ٦٨٣: ١ / ١٣٧.

٤٠- الشافعي، الرسالة: ص ٢٥٤.

المبحث الرابع: أنماط أخرى من السياق

هناك أنماط أخرى من السياق خارج النَّصِّ، يمكن تحديدها في ثلاث قرائن، وهي:

أولاً: قرينة القرآن الكريم.

قد يستعين شراح الحديث بآيات القرآن الكريم لتوجيه دلالات الألفاظ في الحديث، ولذلك نماذج كثيرة.

منها حديث ابن أبي حازم عن أبيه عن سهل: «كُنَّا لَا نَقِيلُ وَلَا نَتَغَدَّى إِلَّا بَعْدَ الْجُمُعَةِ».^(٤١)

قال البغوي: «قوله: «لا نقيل» من القيلولة، وهي نوم نصف النهار. وقال الأزهري: القيلولة والمقيل عند العرب: الاستراحة نصف النهار، وإن لم يكن مع ذلك نوم، بدليل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٤]، والجنة لا نوم فيها».^(٤٢)

ومن ذلك حديث أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مثل المجاهد في سبيل الله كمثل القانت القائم الذي لا يفتر من صيام ولا صلاة حتى يرجع».^(٤٣)

قال البغوي: «قوله: «كمثل القانت الصائم»، أراد بالقانت: المصلي، بدليل قوله: «الذي لا يفتر من صلاة»، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ﴾

٤١- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب قول الله تعالى: [فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله]، رقم ٨٣٩: ٢ / ١٣.

٤٢- البغوي، الحسين بن مسعود البغوي، شرح السنّة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط-محمد زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، دمشق - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م: ٤ / ٢٤١.

٤٣- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، الناشر: دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ: رقم ٨٧٨٧: ٨ / ٣٣٣.

[الزمر: ٩]، أي: مصلّ». (٤٤)

نجد في المثالين السابقين أثر القرآن الكريم في تحديد مدلولات ألفاظ الحديث، خاصة وأن حديث الرسول عليه السلام هو نوع من الوحي كما قاله المحققون، فلا يفسر الحديث أحسن من القرآن الكريم، والعكس، لأنهما من مصدر واحد من حيث المبلغ.

ثانياً: قرينة الروايات.

ونعني بهذه القرينة الروايات ذات العلاقة بالحديث المراد شرحه، والتي جاءت من طرق أخرى؛ إذ غالباً ما تتضمن الروايات زيادات واختلافات تفيد في فهم المعنى المراد.

ومن الأمثلة التطبيقية على ذلك: حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أقيموا الركوع والسجود، فوالله إني لأراكم من بعدي، وربما قال: من بعد ظهري إذا ركعتم وسجدتم». (٤٥)

قال الإمام النووي: «وقوله صلى الله عليه وسلم: «إني لأراكم من بعدي»، أي: من ورائي، كما في الروايات الباقية. قال القاضي عياض: وحمله بعضهم على بعد الوفاة، وهو بعيد عن سياق الحديث». (٤٦)

ومن الأمثلة حديث عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا شرب أحدكم فلا يتنفس في الإناء، وإذا أتى الخلاء فلا يمس ذكره بيمينه ولا

٤٤ - البغوي، شرح السنة: ١٠ / ٣٤٩.

٤٥ - البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب الخشوع في الصلاة، حديث ٧٤٢: ١ / ١٤٩.

٤٦ - النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢: ٤ / ١٥٠. والحديث بلفظ "من ورائي"، أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الصلاة، باب الأمر بتحسين الصلاة وإتمامها والخشوع فيها، رقم ١٠٨: ١ / ٣١٩.

يتمسح بيمينه». (٤٧)

بين ابن حجر أن النهي عن التنفس في الإناء مختص بحالة الشرب، وليس مطلقاً كما يوهمه ظاهر العبارة، واستدل لذلك بسياق رواية أخرى ورد فيها النص على النهي عن التنفس عند الشرب، قال: «والتنفس في الإناء مختص بحالة الشرب، كما دل عليه سياق الرواية التي قبله وللحاكم من حديث أبي هريرة: «لا يتنفس أحدكم في الإناء إذا كان يشرب منه»، والله أعلم». (٤٨)

ومن ذلك حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «الأيّم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وأذنها صماتها». (٤٩)

نجد أن لفظ «الأيّم» في استعمال العرب، يشمل كل امرأة وحيدة دون رجل سواء زوجها أو أباً أو أخاً أو غيرهم، ولكن مراد الرسول هنا هي المرأة بغير زوج، ودليل ذلك روايات أخرى جاء في سياقها لفظ «الثيب» بدل «الأيّم»^(٥٠)، والثيب في اللغة تعني غير ذات الزوج فقط.

قال ابن عبد البر: «فالأيّم هي الثيب التي يموت عنها زوجها أو يطلقها فتخلو منه بعد أن كانت زوجة. قالوا: وقد تقول العرب لكل من لا زوج لها من النساء: أيّم، على الاتساع، ولكن قوله ﷺ: «الأيّم أحق بنفسها من وليها»، إنما أراد الثيب التي قد خلت من زوجها، بدليل رواية من روى في هذا الحديث: «الثيب أحق من نفسها»، فكانت رواية مفسّرة، ورواية من روى الأيّم مجملة، والمصير إلى المفسّر

٤٧- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب النهي عن الاستنجاء باليمين، رقم ١٥٣: ١/٤٣.
 ٤٨- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، أبو الفضل، فتح الباري شرح صحيح البخاري، الناشر: دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩: ١/٢٥٥. والحديث أخرجه الحاكم في المستدرک، باب في النهي عن التنفس في الإناء، رقم ٧٢٠٧: ٤/١٣٩.
 ٤٩- مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، رقم ١٤٢١: ٢/١٠٣٦.
 ٥٠- مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، رقم ١٤٢١: ٢/١٠٣٦. بلفظ: «الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر وإذنها سكوتها».

أبداً أولى بأهل العلم».^(٥١)

ومن الأمثلة أيضاً حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة».^(٥٢)

فلفظ «المكتوبة» قد يشمل صلاة الفرض وغيرها، والصلاة الحاضرة أو الفائتة، واستدل العلماء على أن المقصود بها الصلاة المفروضة الحاضرة رواية أخرى للحديث عند أحمد وفيها لفظ: «إلا التي أقيمت»^(٥٣).

قال المناوي: ««إذا أقيمت الصلاة»، أي شرع في إقامتها، بدليل رواية ابن حبان: «إذا أخذ المؤذن في الإقامة»^(٥٤)، «فلا صلاة»: كاملة سالمة من الكراهة. «إلا المكتوبة»: فلا ينبغي إنشاء صلاة حينئذ غيرها، أي المفروضة الحاضرة التي أقيم لها، بدليل رواية أحمد: «إلا التي أقيمت»^(٥٥).

ثالثاً: قرينة الإجماع.^(٥٦)

قد يستدل العلماء في تحديد المعنى المراد من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرينة الإجماع، سواء كان في عهد الصحابة، أو بعدهم، لاسيما عند تنازع المعاني وتعدد احتمالات اللفظ.

ومثال ذلك حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا تقبل

٥١- ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: أبو أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، الناشر: مؤسسة القرطبة، القاهرة: ١٩ / ٧٧.

٥٢- مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب كراهة الشروع في نافلة بعد شروع المؤذن، رقم ٧١٠ / ١ / ٤٩٣.

٥٣- أحمد بن حنبل، المسند، رقم ٨٦٢٣: ٢٤ / ٢٧١.

٥٤- ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الصلاة، باب فرض متابعة الإمام، رقم ٢١٩٠: ٥ / ٥٦٤.

٥٥- المناوي، فيض القدير: ١ / ٣٧٧.

٥٦- الإجماع في اصطلاح الأصوليين: هو اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم على حكم شرعي في واقعة. ينظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، الناشر: مكتبة الدعوة، القاهرة، دت: ص ٢٣٢.

صلاة بغير طهور، ولا صدقة من غلول»^(٥٧).

واختلف العلماء في المراد بعدم القبول، هل هو عدم صحة الصلاة مطلقاً وانتقاضها، أو مجرد عدم حصول الثواب مع صحة الصلاة.

ورجح الجمهور القول الأول، لإجماعهم على أن من شروط صحة الصلاة الطهارة، مع أن اللفظ محتمل لكلا المعنيين^(٥٨).

قال الكشميري: «قوله: «القبول على قسمين: أحدهما: كون الشيء متجمعاً بجميع الأركان والشرائط. وثانيهما: وقوعه في حيز مرضاة الله.

وقال ابن دقيق العيد: إن القبول مشترك في المعنيين، ولا قرينة على المعنى الأول، وأما الثاني فغير معلوم بغير الله تعالى فلا نعلم ما في حديث الباب، وأقول: إن المراد هو الأول بقرينة الإجماع على عدم صحة الصلاة بدون الطهور، وعدم القبول هو الردّ سواء كان لذا أو لهذا»^(٥٩).

وقد تفيد قرينة الإجماع في تحديد نوع الحكم الشرعي المراد من الأمر، هل الوجوب أو الإباحة أو الندب، من ذلك حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «أنّ عمر بن الخطاب سأل رسول الله ﷺ: أيرقد أحدنا وهو جنب؟، قال: نعم، إذا توضأ أحدكم فليرقد وهو جنب»^(٦٠).

قال العيني: «فإن قلت: الرقود ليس واجبا ولا مندوبا، فما معنى الأمر؟، قلت: الإباحة، بقرينة الإجماع على عدم الوجوب والندب»^(٦١).

٥٧- مسلم، صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة، رقم ٢٢٤ / ١ / ٢٠٤.

٥٨- ينظر: محمد بن أحمد بن رشد، أبو الوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط ٤، ١٩٧٥: ٤١ / ١.

٥٩- الكشميري، محمد أنور شاه ابن معظم، شاه الكشميري الهندي، العرف الشذي شرح سنن الترمذي، تحقيق: محمود أحمد شاكر، الناشر: مؤسسة ضحى للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دت: ١٢ / ١.

٦٠- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الغسل، باب نوم الجنب، حديث ٢٨٧: ٦٥ / ١.

٦١- العيني: عمدة القاري: ٢٤٣ / ٣.

ومن الأمثلة التطبيقية كذلك حديث عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا قالها ثلاثاً». (٦٢)

ظاهر اللفظ يفيد بوجوب صلاة الوتر، لأن الأمر محمول على الوجوب في الأصل، لكن اتفق الجمهور على أن عدد المفروضات خمس فقط، وتلك قرينة على صرف صيغة الأمر في الحديث عن الوجوب إلى غيره، قال الطبري في شرح الحديث وبيان حكم صلاة الوتر: «الصواب قول من جعله سنة، لإجماع الجميع أن عدة الصلوات المفروضات خمس، لو كان الوتر فرضاً لكانت ستاً». (٦٣)

وقريب من هذا حديث يوسف بن عبد الله بن سلام قال: قال رسول الله ﷺ لرجل من الأنصار وامرأته: «اعتمرا في رمضان؛ فإن عمرة في رمضان لكما كحجة». (٦٤)

قال ابن بطال: «قوله: «فإن عمرة فيه كحجة» يدل أن الحج الذي ندبها إليه كان تطوعاً؛ لإجماع الأمة أن العمرة لا تجزئ من حجة الفريضة، فأمرها بذلك على الندب لا على الإيجاب». (٦٥)

المبحث الخامس: ضوابط التعامل مع دلالة السياق.

وضع العلماء في باب دلالات السياق ضوابط لا بد من الأخذ بها عند محاولة فهم النص النبوي، ومنها:

- ٦٢- مسند أحمد، حديث رقم ٢٣٠٢٠: ٣٨ / ١٢٧.
- ٦٣- ابن بطال: أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م: ٥٨٠ / ٢.
- ٦٤- مسند أحمد، حديث رقم ١٦٤٠٦: ٢٦ / ٢٣١. ورواه البخاري من حديث ابن عباس بلفظ قريب، كتاب العمرة، باب العمرة في رمضان، رقم ١٧٨٢: ٣ / ٠٣.
- ٦٥- ابن بطال: شرح صحيح البخاري: ٤ / ٤٣٨.

الضابطة الأولى: اعتبار لغة العرب.

الحديث النبوي إنما ينطق به لسان عربي مبين، وهو الرسول ﷺ أفصح العرب، فوجب الاحتكام إلى قواعد اللغة وأساليبها لفهم المعاني الواردة في السنة النبوية، وقد بين الشافعي قيمة هذا الضابط عند حديثه عن خصائص لغة العرب، التي جاء القرآن الكريم متسقاً معها، ويمكن إسقاط ذلك على حديث الرسول عليه السلام، قال: «فإنما خاطب الله بكتابه العربَ بلسانها، على ما تعرفُ من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساعُ لسانها، وأن فطرتَه أن يخاطب بالشيء منه عامًّا ظاهرًا يراد به العام الظاهر، ويُستغنى بأولِ هذا منه عن آخره، وعامًّا ظاهرًا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعامًّا ظاهرًا يراد به الخاص، وظاهرًا يُعرف في سياقه أنه يراد به غيرُ ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أولِ الكلام أو وسطه أو آخره، وتبتدئُ الشيءَ من كلامها يُبين أولَ لفظها فيه عن آخره، وتبتدئُ الشيءَ يُبين آخرَ لفظها منه عن أوله...»^(٦٦).

الضابطة الثانية: اعتبار مراد الشارع من كلامه.

فالعلم بمعاني المفردات مجردًا لا يوصل إلى فهم الدلالة من السياق ما لم نأخذ في الحسبان مراد المتكلم من كلامه؛ لأن الألفاظ قد تؤدي أكثر من معنى، تبعًا للسياق الذي ترد فيه. وفي هذا الضابط يقول الدكتور فتحي الدريني: «إنَّ التشريع بما هو إرادة غايتها المصلحة، وقد اتخذت من الأحكام تعبيراً عن تلك الإرادة، ووسيلة من شأنها أن تفضي إلى المصالح المعينة لها، فإن منطلق اللغة يجب أن يكتف على أساس ما يحدده الاجتهاد بالرأي المتحرري لتلك الإرادة، وما تستهدف من غرض، ومن هنا نشأ التأويل، فالوقوف عند حرفية النص -إذن- لا

٦٦ - الشافعي، الرسالة: ص ٥٢.

يتفق مع طبيعة التشريع ذاته». (٦٧)

الضابط الثالث: اعتبار حال المتلقي.

ذلك أن التشريع إنما جاء لمصلحة الناس، فهو يراعي أحوالهم وينزل الأحكام عليهم بحسب أحوالهم تيسيرا وتخفيفا، ولذلك وجب الإمام بها عند إرادة فهم النص لتوجيهه الوجهة الصحيحة، وكان الصحابة أقدر الناس على ذلك لمعاصرتهم ظروف التشريع وزمانه، ويقرر الشاطبي مزية فهم الصحابة للتشريع على غيرهم مرجحا إياها لسببين:

«أحدهما: معرفتهم باللسان العربي؛ فإنهم عربٌ فصحاءٌ، لم تتغير ألسنتهم، ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم؛ فهم أعرفٌ في فهم الكتاب والسنة من غيرهم. فإذا جاء عنهم قولٌ أو عملٌ واقعٌ موقعٌ البيان، صحَّ اعتمادُه من هذه الجهة.

والثاني: مباشرتهم للوقائع والنوازل، وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة؛ فهم أَعَدُّ في فهم القرائن الحالية، وأَعَرَفُ بأسباب التنزيل، ويُدرِكون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك، والشاهدُ يرى ما لا يرى الغائب». (٦٨)

الضابط الرابع: اعتبار الدليل عند إرادة صرف الكلام عن سياقه.

وقد قرر هذه القاعدة ابن جرير واعتمد عليها فقال في تقريرها: «فغير جائز صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره، إلا بحجة يجب التسليم لها من دلالة ظاهر التنزيل، أو خبر عن الرسول تقوم به حجة، فأما الدعاوى، فلا تتعذر على

٦٧- الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٨-١٩٩٧م: ص ٤٩.

٦٨- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م، ٤ / ١٢٨.

أحد». (٦٩)

وفي هذا إغلاق لباب التجويز العقلي الذي قد يؤدي إلى معاني لا علاقة لها بالنص أو تخالف روح التشريع ومقاصده.

٦٩- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م: ٣٨٩/٩.

نتائج البحث

أولاً: النتائج.

- أبرز البحث اهتمام جل شراح الحديث بدلالة السياق بمختلف صورها وقرائنها.
- دلالة السياق هي الأصل في فهم النص النبوي لاسيما عند تعدد الألفاظ وتشابهها، بشرط وجود دليل عليها.
- أبرز البحث أن ثمة في نصوص السنة التشريعية العرف اللغوي والعرف الشرعي الطارئ، الذي قد ينقل اللفظ من معناه إلى معنى آخر. وبدون مراعاة هذا العرف لا يمكن فهم السنة على الوجه الصحيح.
- أبرز البحث ضرورة فهم السنة في ضوء القرائن المحيطة بها، والزمن الذي قيلت فيه والمجتمع الذي خوطب بها.
- لا بد من الأخذ بالاعتبار الضوابط التي وضعها العلماء عند النظر في سياق النصوص، ومن شأن ذلك منع الوقوع في التجويز العقلي في الفهم بغير دليل.
- من أهم ما يعين على فهم نص الحديث النبوي فهما صحيحا الوقوف على جميع الأحاديث المتفقة في المعنى مع الحديث محل الدراسة، إذا كان المراد التعرف على السياق الكلي لتلك الأحاديث.

ثانيا: التوصيات .

- توجيه عناية الباحثين لدراسة أثر السّياق في توجيه معاني الأحاديث واستنباط الأحكام منها، وكشف مناهج العلماء في ذلك لاسيما شراح كتب الصحاح والسنن .
 - التّأصيل الدقيق والشامل لموضوع السّياق في الحديث النبوي، وبيان قواعده وآثاره وصوره، وإخراجه كعلم آخر ضمن العلوم الحديثية الأخرى، كعلم المصطلح، فقه الحديث، علم الرجال... إلخ .
- وسبحانك الله وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك
وصلّى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .
والحمد لله رب العالمين .

قائمة المصادر والمراجع

- ١- ابن بطال: أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- ٢- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي أبو الفضل، فتح الباري شرح صحيح البخاري، الناشر: دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
- ٣- ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى و مدثر سندس، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- ٤- ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: أبو أحمد العلوي و محمد عبد الكبير البكري، الناشر: مؤسسة القرطبه، القاهرة، دت.
- ٥- ابن المنير، أحمد بن محمد، ناصر الدين القاضي، المتواري على تراجم أبواب البخاري، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، الناشر: مكتبة المعلا، الكويت، دت.
- ٦- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط ٢ سنة ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.
- ٧- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، دت.

- ٨- أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، رقم ١٠١٦٨.
- ٩- الأنصاري، أحمد بن عمَرَ بن إبراهيم الحافظ أبو حفص، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محي الدين ديب مستو وآخرون، الناشر: دار ابن كثير، دمشق، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧-١٩٩٧.
- ١٠- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ، كتاب الأدب، باب لم يكن النبي ﷺ فاحشا ولا متفحشا، رقم ٦٠٣٢.
- ١١- البغوي، الحسين بن مسعود البغوي، شرح السنّة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، دمشق - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ١٢- التخيفي، عبد المحسن، دلالة السياق وأثرها في فهم الحديث النبوي، بحث مقدم ضمن الندوة الرابعة «السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد» التي عقدت في كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي ٢٥-٢٧ ربيع الآخر ١٤٣٠هـ الموافق ٢٠-٢٢ أبريل ٢٠٠٩م.
- ١٣- تمام حسان، قرينة السياق، بحث قدّم في (الكتاب التذكري للاحتفال بالعيد المئوي لكلية دار العلوم) مطبعة عبير للكتاب سنة ١٤١٣هـ ١٩٩٣م.
- ١٤- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٧م.
- ١٥- الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٨-١٩٩٧م.

١٦- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ.

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

١٨- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

١٩- الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير الكحلاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، الناشر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الرابعة، ١٣٧٩هـ- ١٩٦٠م.

٢٠- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، الناشر: دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ.

٢١- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٢٢- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى الحنفي بدر الدين، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

٢٣- فاروق حمادة، مراعاة السياق وأثره في فهم السنة النبوية، بحث مقدم ضمن أعمال الندوة العلمية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء في

- موضوع: «أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام» التي أقيمت أيام: ١٠-١١-١٢ جمادى الثانية ١٤٢٨ هـ الموافق لـ ٢٦-٢٧-٢٨ يونيو ٢٠٠٧ م. بمدينة الرباط-المملكة المغربية.
- ٢٤-الكشميري، محمد أنور شاه ابن معظم شاه الكشميري الهندي، العرف الشذي شرح سنن الترمذي، تحقيق: محمود أحمد شاكر، الناشر: مؤسسة ضحى للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دت.
- ٢٥-مالك بن أنس، أبو عبد الله الأصبحي، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، مصر.
- ٢٦-المباركفوري، عبيد الله بن محمد، ابو الحسن، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، لولي الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب العمري التبريزي، الناشر: إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، الجامعة السلفية، بنارس الهند، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤ م.
- ٢٧-محمد يوسف حبل، البحث الدلالي عند الأصوليين، الناشر: مكتبة عالم الكتب ط ١ سنة ١٤١١ هـ ١٩٩١ م.
- ٢٨-المناوي، زين الدين عبد الرؤوف، التيسير بشرح الجامع الصغير، الناشر: مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨ هـ- ١٩٨٨ م.
- ٢٩-المناوي، فيض القدير، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
- ٣٠-النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢ هـ.

Abstract

The Context Signs and Its Influence on Understanding the Prophetic Tradition

Dr. Kacem Omar Hadj Mahammed

The paper addresses the concept of the context signs linguistically and idiomatically and its main forms as given in some language references and traditions (Hadiths) interpretations, along with its impact on the correct understanding of the Prophetic Hadith and the purpose behind it. These signs are either from inside the text, such as the words and the style, or from outside the text like Holy Quran, the multiple narrations, and the causes or consensus for narration. The paper has also discussed the four standards to deal with the context sign.

Finally, the paper concluded with some results and recommendations including: the interest of the majority of Hadith interpreters in the context sign in its various forms and evidences as it is necessary for the understanding of the Prophetic text especially when words are multiple and similar provided that there should be an evidence in it. In addition to that, the texts of the Sunnah contain the linguistic usage and the unusual forensic usage which might transfer the meaning of the word into another meaning. Without taking this usage into consideration, the Sunnah cannot be understood properly. Again the criteria made by scholars should be taken into account when considering the context of texts. This would prevent from falling into mental permissibility in understanding without any evidence.

Keywords: context, sign, the Prophetic Sunnah, usage.

أدبيات فقه التعامل الاجتماعي مع غير المسلمين

د. إياد عبد الحميد نمر

باحث رئيس - أستاذ مساعد - كلية الآداب
جامعة العلوم التطبيقية - الأردن

د. معن سعود أبو بكر

باحث ثان - أستاذ مساعد - كلية القانون
جامعة العين للعلوم والتكنولوجيا - الإمارات العربية المتحدة



ملخص البحث

يتناول هذا البحث مسألة التعايش مع غير المسلمين في البلاد الإسلامية، من خلال عرض مجموعة من الشواهد والمسائل الفقهية، التي تؤصل لأدبيات هذا التعامل بعيداً عن الخلط بين الولاءات العقدية والتعاملات الإنسانية، آخذةً بعين الاعتبار التفريق في المعاملة بين المسالمين من غير المسلمين وبين المحاربين.

ويقتصر البحث على الجوانب الاجتماعية لهذا التعامل، حيث يعرض صوراً مزهرةً لأدبيات وأخلاقيات التعامل مع المخالف المسالم، مجيباً عن بعض الإشكالات، أو الشبهات التي تثار حول معاملة غير المسلمين، سواء مما هو متوارث من الكتب الفقهية القديمة، أو ما يفرزه الواقع المعاصر من معاملات.

ويخلص البحث إلى التأكيد على أصل هذه العلاقة الإنسانية الراقية، التي انفرد بها الإسلام عن بقية الديانات والحضارات في قبول الآخر، والتعايش معه، مبيناً ضوابط التعامل وأطره التي تضمن الابتعاد عن الغلو والإفراط، أو الذوبان والتفريط المحظورين في تعامل غير المسلمين.

مفاتيح البحث: التعامل، الإسلام، غير المسلمين.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين أجمعين، وبعد: من المعلوم ما تحتله الجوانب الاجتماعية بين المسلمين وبين غيرهم من مساحة كبيرة من حيز العلاقات التبادلية التي تنبني على أساسات التكافل والمشاركة الاجتماعية في المناسبات المختلفة، ولذا كان لا بد من معرفة الأصل الشرعي لهذه العلاقات، والضوابط الشرعية التي تحكم إليها؛ حذراً من الميل المذموم للكافرين المعتدين، أو الإجحاف في حق المسالمين.

وتأتي هذه الدراسة محاولةً للإجابة عن التساؤلات التالية:

- ما حدود العلاقة في التعامل الاجتماعي مع غير المسلمين؟
- هل ثمة فرقٌ بين الولاء والبر، وبين التعايش والمودة؟
- كيف تُفسَّر أقوال الفقهاء والمفسرين في توصيف العلاقة مع غير المسلمين، خاصة تلك التشددات والمبالغات في تفسير بعض الآيات؟
- ما علاقة الشواهد الفقهية في اجتهادات الفقهاء، ومضامين الأدلة الشرعية لها بالتأصيل لهذه العلاقة.
- ما أثر الفهم المغلوط والتحليل الخاطئ للأدلة الشرعية على واقع التعاملات الاجتماعية مع غير المسلمين.

وبناءً عليه قسّم الموضوع إلى مبحثين:

المبحث الأول: في تأصيل العلاقة مع غير المسلمين.

المبحث الثاني: الأحكام الفقهية المتعلقة بالتعامل الاجتماعي مع غير المسلمين.

ثم الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

ويتناول البحث هذه المحاور بالطرح والتأصيل، مع التمثيل والاستشهاد بالأدلة من خلال المنهج التحليلي والوصفي في عرض الأدلة والوقوف على حقائقها، سائلين الله تعالى التوفيق والقبول.

المبحث الأول

في تأصيل العلاقة مع غير المسلمين

يفرز الواقع في تعاملات المسلمين مع غيرهم صوراً من خلط في الأوراق، ومجاوزة للحدود، وتناقض مع مقاصد التشريع، سواءً أكان ذلك في جانب السلبية المفرطة، أم الإيجابية المفرطة.

ولعل في التزام أحكام الشرع، واقتفاء آثاره المخرج من هذا التناقض، والوصول إلى طريق واضحة المعالم تبين حدود العلاقة مع غير المسلمين، وضوابطها كما يرتضيها الله جل وعلا.

ويأتي هذا المبحث ليؤصل في أحد مطلبيه طبيعة العلاقة مع غير المسلمين، ويعرض في الثاني لبعض الشبهات والردود عليها.

المطلب الأول: قانون العلاقة مع غير المسلمين.

أصل القرآن الكريم للعلاقة بين المسلمين وغيرهم بقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ نَبَرُّوهُمْ وَنُقَسِّطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (٨) إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿ (الممتحنة: ٩٨).

فالقانون الذي يحكم العلاقة بين المسلمين وغيرهم، يتمثل في كون المسلمين

مأمورين بالعدل والإحسان مع غيرهم، ممن لا يدين بدينهم، ما داموا لم يحاربوهم أو يخرجوهم من ديارهم عدواناً وظلماً.

وبناءً عليه؛ فغير المسلمين على قسمين: الأول: غير مسلمين مسلمون، لا يظهرون عداً للمسلمين، وليس لهم يدٌ في اضطهادهم أو احتلال أراضيهم، فهؤلاء لهم الاحترام والبر، والمعاملة بالعدل والإحسان، حتى لو كانوا لا يقيمون في بلاد المسلمين، ولا يقرّون بدينهم.

والثاني: غير مسلمين محاربون أو معتدون: يُظهرون العداً للمسلمين، ويُسهّمون في صدّ دعوتهم، ومحاربتهم، واحتلال أراضيهم، فهؤلاء يُعاملون معاملة الأعداء، لا يُركن إليهم ولا يوثق بهم.

جاء في الحديث عن أسماء بنت أبي بكر- رضي الله عنهما، قالت: قدمت أمي وهي مشركة، في عهد قريش ومدتهم إذ عاهدوا النبي عليه الصلاة والسلام، مع ابنها، فاستفتيت النبي عليه الصلاة والسلام فقلت: إن أمي قدمت وهي راغبة؟ أفأصلها؟ قال: «نعم، صلي أمك»^(١).

ويلاحظ في الحديث أمران: الأول: أن أم أسماء جاءت لزيارة ابنتها في زمن أمان وموادة أو مصالحة بين المسلمين وقريش، وهو صلح الحديبية؛ فتأخذ الأم هنا حكم الصنف الأول من غير المسلمين الذي يحتكم لقانون البر والعدل.

والثاني: أن الزائرة أم، لها من وصايا القرآن والسنة في الوالدين ما لها من بر وطاعة بالمعروف، حتى مع اختلاف الدين. قال الله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصْلَهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدِكَ إِلَى الْآخِرِ﴾^(١٤) وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا

١- متفق عليه، البخاري، الصحيح، باب: الهدية للمشركين، حديث رقم (٢٦٢٠)، (٣/١٦٤). مسلم، الصحيح، باب: فضل الصدقة والنفقة على الأقربين، حديث رقم (١٠٠٣)، (٢/٦٩٦).

وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿لَقمان: ١٥﴾.

ويختص أهل الكتاب من بين غير المسلمين؛ لأنهم أهل ديانة سماوية في أصلها، بمنزلة خاصة في التعامل الاجتماعي، إذ أباح الإسلام لأتباعه الزواج من المحصنات من نساء أهل الكتاب، والأكل من طعامهم، قال تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلُّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلُّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ (المائدة: ٥).

ولقربهم من المسلمين نهى القرآن عن مجادلتهم إلا بالتي هي أحسن؛ حتى لا تمتلئ القلوب بالغيظ والبغضاء، ولا يفتح باب الفتنة والعصبية المقيتة. قال تعالى: ﴿وَلَا تَجِدُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بَالِغِي أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ (العنكبوت: ٤٦).

وقد تلقى الفقهاء العبارة المشهورة «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»^(٢) في استحقاق أهل الذمة لحقوق المواطنة في الدولة الإسلامية بالقبول؛ إذ تتوافق مع أصول التعامل المقررة شرعاً مع غير المسلمين؛ ولذا لا نجد غرابة في إثبات الفقهاء لحقوق أهل الذمة في مدوناتهم، والنص عليها صراحةً، والتأصيل لها بشواهد من فعل رسول الله عليه الصلاة والسلام، وفعل أصحابه رضي الله عنهم^(٣)..

وحقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية متعددة، منها ما يتمثل بالحماية

٢- هذه القاعدة جرت على لسان فقهاء الحنفية، ينظر: ابن عابدين، رد المحتار، (٤ / ٢١١). ويؤيدها بعض الآثار عن السلف، فقد روي عن علي بن أبي طالب أنه قال: إنما قبلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا، ودماؤهم كدمائنا. لكن هذه القاعدة غير مطبقة على إطلاقها، فالذميون ليسوا كالمسلمين في جميع الحقوق؛ لخصوصية الدين، ينظر: الكاساني، البدائع، (٧ / ١١١).

٣- ومن أوضح الصور على ذلك كتاب النبي عليه الصلاة والسلام بين المسلمين (الأوس والخزرج) وما يخص العلاقة بينهم وبين يهود، وقد أرخصها علماء السيرة وبينوا أنها أول وثيقة للتعايش السلمي بين مختلف الديانات والثقافات، والتي جاء فيها- كما رواها ابن هشام- (كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود وعاهدتهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم...) ينظر: السيرة النبوية، (١ / ٥٠١).

الداخلية والخارجية من أي اعتداء، ومنها تعهد الدولة بما يضمن لهم حرية العقيدة والعبادة، وتأمين حياةٍ كريمةٍ بإعطائهم حقوقهم في التملك والتنقل، والتعليم، والرعاية الصحية.

كل ذلك وأكثر مقابل احترامهم لنظام الدولة وقانونها، وعدم التعرض للدين أو الشريعة بما لا يليق. وقد فصل العلماء في شروط عقد الجزية، والتزامات غير المسلمين الواجبة والمستحبة أمام الدولة الإسلامية.^(٤)

وأوضح القرافي المالكي رحمه الله هذه العلاقة وبين ضوابطها بقوله: «وأما ما أمر به من برهم ومن غير مودة باطنية: فالرفق بضعيفهم، وسد خلة فقيرهم، وإطعام جائعهم، وإكساء عاريهم، ولين القول لهم على سبيل اللطف لهم والرحمة لا على سبيل الخوف والذلة، واحتمال إذائهم في الجوار مع القدرة على إزالته لطفاً منا بهم لا خوفاً وتعظيماً، والدعاء لهم بالهداية وأن يجعلوا من أهل السعادة، ونصيحتهم في جميع أمورهم في دينهم ودنياهم، وحفظ غيبتهم إذا تعرض أحد لأذيتهم، وصون أموالهم وعيالهم وأعراضهم وجميع حقوقهم ومصالحهم، وأن يعانون على دفع الظلم عنهم، وإيصالهم لجميع حقوقهم، وكل خير يحسن من الأعلى مع الأسفل أن يفعله، ومن العدو أن يفعله مع عدوه، فإن ذلك من مكارم الأخلاق فجميع ما نفعله معهم من ذلك ينبغي أن يكون من هذا القبيل لا على وجه العزة والجلالة منا، ولا على وجه التعظيم لهم وتحقير أنفسنا بذلك الصنيع لهم، وينبغي لنا أن نستحضر في قلوبنا ما جبلوا عليه من بغضنا وتكذيب نبينا عليه الصلاة والسلام وأنهم لو قدروا علينا لاستأصلوا شأفتنا واستولوا على دمائنا وأموالنا، وأنهم من أشد العصاة لربنا ومالكنا عز وجل، ثم نعاملهم بعد ذلك بما تقدم ذكره امتثالاً لأمر ربنا عز وجل، وأمر نبينا عليه الصلاة والسلام لا محبةً

٤- ينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، (١/ ٢٢٥).

فيهم ولا تعظيماً لهم...»^(٥).

المطلب الثاني: شبهات وإشكالات.

تثار بين الفينة والأخرى شبهات وافتراءات حول علاقة المسلمين بغيرهم، يتولأها صنفان من الناس: الأول: حاقدٌ على الإسلام وأهله، يتخذ من الاستشراق والتنصير وسيلةً للصدّ عن سبيل الله، عن طريق تشكيكه بعدالة الإسلام، ووصف معاملة المسلمين لغيرهم بأنها مبنية على الذل والإهانة والاحتقار.

والصنف الثاني: جاهلٌ بحقيقة الدين، يقف عند بعض الأدلة بفهم سقيم، وتأويل عقيم، يلوي عنق النصوص لتوافق تعصبه لأرائه، محدثاً إشكالاتٍ في عقول العوام، وحيرةً عند قلبي الأفهام.

وسأعرض في هذا المطلب لأهم هذه الشبهات، موضحاً وهنّها، ومجلياً نزاهة الإسلام عنها.

الفرع الأول: الجزية.

تُصوّر مسألة الجزية عند بعض الغربيين، وعلى السنة المشككين في الدين على أنها ضريبة إذلال وإهانة لغير المسلمين، وأنها في مقابل إبقائهم على الحياة وعدم قتلهم، وتحاط الجزية بهالة من التنفير والتشويه لدين الإسلام، تُسهم في صدّ الناس عنه، خاصةً عند استشهاد البعض بأقوال للعلماء في تفسير آية الجزية: ﴿فَنِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: ٢٩).

٥- القرافي، الفروق، (١٥/٣).

ولعلَّ هذا ما يتطلب توضيح معنى الجزية وتاريخها، ثم حكمة مشروعيتها، وبعض الأحكام المتعلقة بها، والمهمة في إزالة الالتباس عنها، وسأورد ذلك مختصراً على شكل نقاط:

أولاً: عرّف العلماء الجزية تعريفاتٍ متقاربةً، تجتمع في معاني الضريبة المالية التي تتقاضاها الدولة من رعاياها غير المسلمين مقابل حمايتهم، وانتفاعهم بالمرافق والخدمات العامة، فعرفها ابن قدامة بقوله: «وهي الوظيفة المأخوذة من الكافر، لإقامته بدار الإسلام في كلِّ عام»^(٦)، وقيل: «هي ما ألزم أو التزم به الكافر من مال لأمنه باستقراره تحت حكم الإسلام وصونه»^(٧). وقيل: «هي المال الذي يُعقد للكتابي عليه الذمة»^(٨).

ثانياً: لم تكن الجزية صنعةً إسلاميةً مبتدعةً، بل إنَّ الأمم والحضارات السابقة كانت تتعامل بالجزية، وإن اختلفت تسمياتها، فالحضارة الرومانية والفارسية تفرض ضريبة الحياة على الشعوب الخاضعة لحكمها، في صورة من الذلة والإهانة لم يعرف لها مثيل في زمانهم.

وعند النصارى تورد كتبهم أنَّ الناس جاؤوا يسألون (يسوع): أيجوز أن نعطي الجزية لقيصر أم لا؟ فقال لهم: أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله.^(٩)

ثالثاً: الدولة الإسلامية دولة عقديّة، تقوم على أساس عقيدة يتبناها أفرادها ويدافعون عنه، ولعلَّ من الطبيعي ألا يكلف من لا يدين بالإسلام بحمايته، وألاً يعرض نفسه للخطر من أجل فكرةٍ ومعتقداتٍ لا يؤمن بها؛ ولذا تأتي الجزية في

٦- ابن قدامة، المغني، (٣٢٨ / ٩).

٧- ابن عرفة، شرح حدود ابن عرفة، (١ / ١٤٦). وجاء فيه ذكر نوعي الجزية: عنوية: تؤخذ عنوة من المهورين المغلوبين، وصلحية: لمن يختارها بنفسه طواعية.

٨- العيني، عمدة القاري، (١٥ / ٧٧).

٩- الإصحاح، مرقس ١٢ / ١٧، ١٧.

مقابل إعفاء هؤلاء من القتال، وتقديم الخدمة الأمنية لهم، وأكبر دليل على ذلك أنّ الجزية لا تؤخذ إلا من الذكور القادرين على الكسب والقتال، وأمّا من لا علاقة له بالقتال وحمل السلاح فلا تفرض عليه.

رابعاً: يفرض الإسلام على أتباعه القادرين مالياً زكاةً سنويةً، يُسهمون فيها في سدّ حاجات الفقراء، وتفريج هموم المكروبين، وسدّ حاجات الدولة المطالبة بتوفير الخدمات والمرافق العامة لمواطنيها، ويمكن قياس الجزية المطالب بها غير المسلمين على الزكاة المفروضة على المسلمين، من حيث المكلّف بدفعها، والمصلحة المتحققة منها في توفير الخدمات، والتكافل الاجتماعي، ولعلّ هذا ما دفع الفاروق عمر أن يقبل بأخذ الجزية مضاعفة من نصارى تغلب تحت مسمى الصدقة بعد اعتراضهم على التسمية^(١٠).

وليس أدلّ على ما سبق من إيراد بعض علماء المالكية مسائل الجزية في كتبهم ومصنفاتهم ضمن موضوعات الزكاة وأبوابها^(١١).

خامساً: الجزية ليست عقوبة - كما يرى بعض الفقهاء - وإنما تفرض في مقابل بقاء الذمي على كفره، وعدم قتله؛ لأنّ هذا لا يتفق مع تعليمات الدين ومقاصد التشريع البتة، بل هي ضريبةٌ وتكليفٌ ماليٌّ مقابل الحماية والانتفاع بالمرافق والخدمات العامة، ودليل ذلك أنّ كلّ من لا يقدر عليها لعجزه يُعفى منها ولا

١٠- "وبنو تغلب قوم من النصارى من العرب كانوا بقرب الروم فلما أراد عمر رضي الله عنه أن يوظف عليهم الجزية أبوا وقالوا: نحن من العرب نأنف من أداء الجزية فإن وظيفت علينا الجزية لحقنا بأعدائكم من الروم، وإن رأيت أن تأخذ منا ما يأخذ بعضكم من بعض وتضعفه علينا فعلنا ذلك فشاور عمر الصحابة في ذلك وكان الذي يسعى بينه وبينهم كردوس التغلبي، فقال: يا أمير المؤمنين صالحهم، فإنك إن تناجزهم لم تطقهم، فصالحهم عمر على أن يأخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين" السرخسي، المبسوط، (١٧٨/٢).

١١- ومن هذه الكتب: رسالة ابن أبي زيد القيرواني، بشرح الآبي، صالح، الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، (١/٣٢١). حيث جاء في تبويب كتاب الزكاة: باب في زكاة العين والحراث والماشية وما يخرج من المعدن وذكر الجزية وما يؤخذ من تجار أهل الذمة والحريين.

يُلاحق بها، ومن شارك من أهل الذمة في القتال مع المسلمين تسقط عنه الجزية. (١٢)
وقد لخص العلماء أهداف الجزية بقوله: «أولها: أن يعلن بإعطائها استسلامه وعدم مقاومته بالقوة المادية للدعوة إلى دين الله الحق. وثانيها: أن يساهم في نفقات الدفاع عن نفسه وماله وعرضه وحرماته التي يكفلها الإسلام لأهل الذمة (الذين يؤدون الجزية فيصبحون في ذمة المسلمين وضمانتهم) ويدفع عنها من يريد الاعتداء عليها من الداخل أو من الخارج بالمجاهدين من المسلمين. وثالثها: المساهمة في بيت مال المسلمين الذي يضمن الكفالة والإعاشة لكل عاجز عن العمل، بما في ذلك أهل الذمة، بلا تفرقة بينهم وبين المسلمين دافعي الزكاة» (١٣).

الفرع الثاني: بين البراء والبر، أو المودة والتعايش.

لا شك أنّ الإيمان والكفر نقيضان لا يستويان، فالإيمان محبوبٌ مرغوبٌ جالبٌ لرحمة الله ورضوانه في الدنيا والآخرة، والكفر مذمومٌ منبوذٌ جالبٌ لسخط الله وغضبه، وللعذاب في الآخرة.

وعليه؛ فمن الطبيعي عدم مساواة المؤمنين مع الكافرين عند الله، وأن يطالب المسلم بموالاتة أهل الإيمان وتقديمهم في المحبة والولاء على أهل الكفر حتى لو كانوا أقرب أقربائه، قال تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ٢٨)، وقال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ (المائدة: ٥١).

وتبرز المشكلة عند البعض في الخلط بين الولاء المحرم للكافرين، وبين البر بهم والإحسان إليهم ومعاملتهم بالعدل والمساواة، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُكُمْ اللَّهُ عَنْ

١٢- ابن المنذر، الإجماع، (١/٦٢).

١٣- انظر: بدائع الصنائع ١١٢/٧، القرطبي ١١٤/٨، مُغْنِي الْمَحْتَا ج ٢٥٣/٤، مطالب أولى النهي ٦٠٢/٢.

الَّذِينَ لَمْ يُقَبِّلُواكُمُ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُم مِّن دِينِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ﴿٨﴾ (المتحنة: ٨).

فالأصل أن الكفر بغيبُ بذاته لا بشخصه، إذ يُكره الكفر والأفعال المترتبة عليه، ولا يمنع ذلك من معاملة الشخص المتصف بالكفر بالعدل والمساواة، وإنصافه، قال عليه الصلاة والسلام: «يا عُمَرُ أَنَا وَهُوَ كُنَّا إِلَى غَيْرِ هَذَا مِنْكَ أَحْوَجَ، أَنْ تَأْمُرَنِي بِحُسْنِ الْقَضَاءِ، وَتَأْمُرَهُ بِحُسْنِ التَّقَاضِي»^(١٤).

ولولا هذا الأصل في التفريق لما كان لدعوة الكافرين إلى الله، ولا في مخاطبتهم لتصحيح عقائدهم أي فائدة. فكيف والإسلام يأمرنا بالتعايش معهم، والإحسان إليهم دون موالاة لهم، ولا إخلال في البراءة من عقائدهم وكفرهم.

وإن الوقوف مع لونٍ من الأدلة، أعني أدلة البراءة من الكافرين دون الأخذ بأدلة البرّ بهم والدعوة إلى المعاملة الإنسانية معهم نوعٌ من الإجحاف الذي يتنافى مع قاعدة: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (المائدة: ٨).

و يمكن تلخيص هذه المسألة بما يلي:

أولاً: الولاء: ضد العداة، وتدور معانيه حول النصرة والمحبة والقرب والذنو والإكرام، وأمّا البراءة: فأصله من البغض والبعد والخلاص والعداوة بعد الإنذار والإعذار، وأمّا البرّ فمن معانيه: الخير والفضل والإحسان. فالولاء والبراءة من أعمال القلب في الميل للكافر في معتقده وما يدين، وأمّا الإحسان فعمل الجوارح ولا يشترط موافقة القلب له^(١٥).

١٤- جزء من حديث إسلام زيد بن السعنة رواه: الحاكم في مستدرکه وصححه، كتاب البيوع، حديث رقم: (٢٢٣٧)، (٣٧ / ٢).

١٥- ينظر: ابن فارس، معجم المقاييس، (٦ / ١٤١). الرازي، مختار الصحاح، (١ / ٣٤٥). وينظر: القحطاني، الولاء والبراء في الإسلام، (١ / ٤٠).

ثانياً: رفض النبي عليه الصلاة والسلام مقترحات الكفار في التناوب على عبادة الله والأصنام، قال تعالى: ﴿قُلْ يَتَأَيَّمُوا لِكِفْرَتِكُمْ ۖ لَأَعْبُدُوا مَا تَعْبُدُونَ﴾ (الكافرون: ١-٢)، ومع ذلك أحسن معاملة الكفار في عيادة مريضهم، وسد حاجة مسكينهم، وحسن معاملة جيرانه من غير المسلمين، وقال لمن آذوه في مكة: «أذهبوا فأنتم الطلقاء»^(١٦).

ثالثاً: أجاز الإسلام زواج المسلم من الكتائية على الرغم من المخالفات العقدية في دينها، والزواج يقوم على أساس المودة والرحمة، ومع ذلك قبل الإسلام التعايش بين الزوجين على اختلاف الدين، وأمر بالإحسان بينهما، وحثَّ على إكرام الرجل لزوجته، وأهلها، حتى لو بقيت على دينها، ولا شك أنَّ العلاقة بين الأزواج أوثق من أي علاقةٍ أخرى من حيث الميل والارتياح والمودة.

رابعاً: مجموعةٌ من الأحاديث تأمر بالعدل مع غير المسلمين وحمائيتهم، وتُحذِّر من ظلمهم وقتلهم: قال عليه الصلاة والسلام: «من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاماً»^(١٧)، وقال: «ألا من ظلم معاهداً، أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس منه، فأنا حجيجه يوم القيامة»^(١٨).

خامساً: البر والإحسان في المعاملة ليس لعموم الكافرين، وإنما هو للمسلمين دون المحاربين، وأما المحاربون والغاصبون فلا يمال إليهم، والأصل أنَّ العلاقة بينهم وبين المسلمين العداوة وعدم الموالات، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ

١٦- البيهقي، معرفة السنن والآثار، باب المسلم يدخل دار الحرب فيشتري داراً أو غيرها، حديث رقم (١٨٢٣١)، (١٣ / ٢٩٣). والحديث مشهور منقول في أغلب كتب السيرة والفقه، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة (٣ / ٣٠٣).

١٧- البخاري، الصحيح، باب إثم من قتل معاهداً بغير جرم، حديث رقم (٣١٦٦)، (٤ / ٩٩).

١٨- أبو داود، السنن، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، حديث رقم (٣٠٥٢). (٣ / ١٧٠). والحديث صححه الألباني.

قَنَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُكُمْ مِّن دِينِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَيَّ إِخْرَاجَكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُم الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾ (المتحنة: ٩)، ومع ذلك فقد راعى الإسلام في علاقته مع أعدائه أصول الأخلاق الإنسانية العالية في منع قتل الصغير والمرأة، أو التعدي على الرهبان، أو التمثيل بأجساد القتلى، أو إيذاء الأسرى، حتى شهد الغرب أن فتوحات المسلمين كانت أرحم الفتوحات.

الفرع الثالث: تفسيراتٌ مشكّلةٌ.

يصطدم القارئ في أثناء تناوله لآية الجزية بأقوال شاذة، وتفسيرات غريبة لبعض أهل العلم تهدم البناء التأصيلي في معاملة غير المسلمين، وتوقع القارئ في تناقض وتعارض بين ما يعرفه عن مقاصد الشريعة وأصول الدين، وبين أقوالهم في تفسير قوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: ٢٩).

وسأعرض لطائفةٍ من هذه الأقوال، ثم أردّ عليها بنقاطٍ محددة:

جاء في تفسير الطبري: عن يد وهم صاغرون؛ أي: أذلاء مهجورون، أي تأخذها وأنت جالسٌ وهو قائم^(١٩). قال السيوطي: استدللّ بقوله تعالى: وَهُمْ صَاغِرُونَ، من قال إنها تؤخذ بإهانة، فيجلس الآخذ، ويقوم الذمي ويطأطئ رأسه، ويحني ظهره، ويضعها في الميزان، ويقبض الآخذ لحيته، ويضرب لهزمته^(٢٠).

وقيل: تؤخذ منهم على الصغار والذل، بأن يأتي بنفسه ماشياً غير راكب، ويسلمها وهو قائم والمستلم جالس، وأن يتلثل ثلثة^(٢١)، ويُؤخذ بتلبيبه (بلحيته). ويقال له: أدّ الجزية وإن كان يؤديها، ويزجّ في قفاه^(٢٢).

١٩- الطبري، جامع البيان (١٤/ ٢٠٠). البغوي، معالم التنزيل (٢/ ٢٣٥).

٢٠- السيوطي، الإكليل في استنباط التنزيل، (١/ ١٤٠).

٢١- الثلثة من قولهم: مرّ فلان يتلثل فلاناً إذا عنف بسوقه. وقيل: وهي التخييس والتذليل. ينظر: الزمخشري، جار الله، الفائق في غريب الحديث والأثر، (١/ ١٥٣).

٢٢- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار، (٣/ ٧٨). الثعلبي، الكشف والبيان، (٥/ ٢٦). الرازي، مفاتيح الغيب، (١٦/ ٢٥).

وقيل: وهم صاغرون أذلاء، ويطل وقوفه عند إتيانه بها، ويجر إلى الموضع الذي تؤخذ منه بالعنف، ثم تجريده ويمتهن. ونسب إلى ابن عباس رضي الله عنه قوله: تؤخذ الجزية من الذمي وتوجأ عنقه: أي تصفع^(٢٣).

وعند ابن كثير: وهم ذليلون حقيرون مهانون، فلهذا لا يجوز إعزاز أهل الذمة، ولا رفعهم على المسلمين، بل هم أذلاءً صغيرةً أشقياء^(٢٤). وقيل: عن يد: أي قهر، صاغرون: مذلون^(٢٥). وقيل: غير محمودين، مذلون^(٢٦).

وأغرب من ذلك ما ذكره الكيا الهراسي من تعليل الإهانة والإذلال حيث قال: «والفرق بين ما يوجد منهم مع كفرهم، وبين ما يوجد من المسلمين من الزكاة، فكما يقترن بالزكاة المدح والإعظام والدعاء له، فيقترن بالجزية الذل والدم، ومتى أخذت على هذا الوجه، كان أقرب إلى ألا يثبتوا على الكفر لما يتداخلهم من الأنفة والعار، وما كان أقرب إلى الإقلاع عن الكفر فهو أصلح في الحكمة، وأولى بوضع الشرع»^(٢٧).

ويمكن الرد على هذه الأقوال بما يلي:

أولاً: إن هذه الأقوال يابها عدل الإسلام ورحمته وسماحته، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، وقال أيضاً: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وجاء في الحديث «إن الرفق ما كان في شيء إلا زانه، ولا نزع من شيء إلا شانه»^(٢٨). بل هي متعارضة مع مقصد بعثته صلى الله عليه وسلم: «بعثت لأتم حسن الأخلاق»^(٢٩).

٢٣- الزمخشري، الكشاف، (٢/ ٢٦٣). البيضاوي، أنوار التنزيل، (٣/ ٧٨).

٢٤- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (٤/ ١٥٧).

٢٥- الشوكاني، فتح القدير، (٣/ ٤٤٤٠١).

٢٦- ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، (٦/ ١٧٨).

٢٧- الكيا الهراسي، أحكام القرآن، بيروت (٤/ ١٨٦).

٢٨- مسلم، الصحيح، باب فضل الرفق، حديث رقم: (٢٥٩٤)، (٤/ ٢٠٠٤).

٢٩- مالك، الموطأ، كتاب الجامع، باب ما جاء في حسن الخلق، حديث رقم: (١٨٨٥)، (٢/ ٧٥).

قال ابن القيم تعليقاً على الأقوال السابقة: «وهذا كله ممَّا لا دليل عليه، ولا هو مقتضى الآية، ولا نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن الصحابة أنهم فعلوا ذلك»^(٣٠).

وأورد القاسمي ردَّ النووي وأيده: «ولقد صدق النووي عليه الرحمة والرضوان، فإنَّها سيئةٌ قبيحةٌ، تأبها سماحة الدين، والرفق المعلوم منه»^(٣١).

ولعلَّ من إحسان الظنِّ بعلمائنا، وواجب التماس العذر لهم أن نشير إلى ما ذكره أهل العلم المعاصرون من تسويغ وإعذار لهذه النزعة عند علماء ذلك الجيل في التصريح بالعداء لأهل الذمة، والوقوف معهم هذا الموقف، إذ جاء في تعليل ذلك أسبابٌ كثيرةٌ أجملها فيما يلي^(٣٢):

- ١- مناخ عدم الثقة بين المسلمين وأهل الذمة كان هو المناخ السائد في ذلك العصر، بسبب الحروب الصليبية، وهجمات التتار على المسلمين التي خلفت دماراً هائلاً، وخراباً كبيراً، وقتلاً للأرواح، وشلالاتٍ من دماءٍ وأشلاءٍ.
- ٢- انفصال الفقه عن الحقيقة الاجتماعية، والفجوة بين النظرية والتطبيق، تجسدت في تغيير المعاملة بين ما هو معلوم من مقاصد الدين، وأحكام الشرع، وبين الواقع العملي الذي ألقى بظلاله على الأمة آنذاك.
- ٣- لا تعدو هذه النصوص أن تكون اجتهادات لا أدلةً عليها، تأثر أصحابها بالواقع المرير، وهم بشرٌ، خاصةً لما يحدثك التاريخ عن الفظائع التي ارتكبتها الغرب في غزوه للمسلمين.

٣٠- ابن القيم، أحكام أهل الذمة، (١/ ١٢٠).

٣١- القاسمي، محاسن التأويل، (٥/ ٣٨٠).

٣٢- ينظر: مقدمة صبحي الصالح على كتاب ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ص: ٧١.

ثانياً: قول الله تعالى «عن يد» تفهم على عدة معانٍ مشتركة^(٣٣)، فمنها الخضوع والانقياد، ومنها النقد يداً بيداً مقابل النسيئة، ومنها النعمة والتفضل، ومنها القدرة والسعة، والسياق يُحدّد المعنى، والآية الكريمة تحمل على القدرة والاستطاعة؛ لأنّ الجزية باتفاق لا تجب إلاّ على الذكور القادرين عليها، ويُعفى منها الفقراء والنساء والأطفال. قال صاحب المنار: وهو أن تكون صادرة «عن يد» أي قدرة وسعة، فلا يظلمون ويرهقون^(٣٤).

ثالثاً: لفظ الصغار في الآية حملة كثيرٌ من المفسرين على الذلة والهوان كما مرّ سابقاً، وحملة آخرون على الخضوع والانقياد والاستسلام لحكم المسلمين^(٣٥)، ولعلنا إن سلمنا بأنّ وجود غير المسلمين بيننا هو فرصةٌ لدعوتهم إلى الإسلام، وإقامة الحجة عليهم، وتحقيق رسالة الدين في التعايش معهم، وبناء العلاقات التي تتعدى الجوار إلى النسب والمصاهرة، فإنّ حمل لفظ (صاغرون) على الانقياد والاستسلام لحكم الشرع أولى بالأخذ، فغاية ما يأمله الإسلام من غير أتباعه ألا يناوئوه ولا يناكفوه.

قال صاحب المنار: «الصغار المراد به خضد (ثني أو قطع) شوكتهم، والخضوع لسيادتك وحكمكم؛ وبهذا يكون تيسير السبيل لاهتدائهم إلى الإسلام بما يروونه من عدلكم وهدايتكم وفضائلكم التي يرونكم أقرب بها إلى هداية أنبيائهم منهم. فإنّ أسلموا عمّ الهدى والعدل والاتحاد، وإنّ لم يسلموا كان الاتحاد بينكم وبينهم بالمساواة في العدل، ولم يكونوا حائلاً دونهما في دار الإسلام»^(٣٦).

٣٣- الجوهري، الصحاح، (٦/ ٣٩٠). الحمزاوي، الأمثال العربية والأمثال العامية مقارنة دلالية، (١/ ١٦).

٣٤- رضا، تفسير المنار، (١٠/ ٢٥٥).

٣٥- ينظر: رضا، تفسير المنار، (١٠/ ٢٥٥). القاسمي، محاسن التأويل، (٥/ ٣٨٠). الشعراوي، تفسير

الشعراوي، (٨/ ٥٠٣١). ابن القيم، أحكام أهل الذمة، (١/ ١٢٠).

٣٦- رضا، تفسير المنار، (١٠/ ٢٥٥).

وتساءل الشيخ الشعراوي رحمه الله: «ولماذا يعطونها عن صغار؟ (فأجاب) لأن الحق تعالى أراد للإسلام أن يكون جهة العلو، وقد صنع فيهم الإسلام أكثر من جميل، فلم يقتلهم ولم يرغمهم على الدخول فيه؛ لذلك فعليهم أن يتعاملوا مع المسلمين بلا كبرياء ولا غطرسة، وأن يخضعوا لأحكام الإسلام، وأن يكونوا موالين للمسلمين، لا ناقضي الأيدي، وأن يؤدوا الجزية يداً بيد، وأما العاجز وغير القادر فيعفى من دفع الجزية»^(٣٧).

رابعاً: في ردنا على ما تحويه بعض الكتب التراثية من فرض لباس خاص بأهل الذمة، ومنعهم من صيانة كنسهم أو بناء غيرها، يذكر أهل العلم أن هذه المسألة كانت حالة استثنائية لما أحدثه بعض المخابرين من تعاون مع الروم ضد المسلمين في زمن عمر بن عبد العزيز، وأشار بعضهم إلى أنها وسيلة لتمييز الهوية بين المسلمين وغيرهم في ذلك الوقت.

المبحث الثاني

الأحكام الفقهية المتعلقة بالتعامل الاجتماعي مع غير المسلمين

سأتجاوز في هذا المبحث طرح كثيرٍ من صور التعامل الاجتماعي التي تم عرضها، أو الإشارة إليها في ثنايا البحث، كالإحسان إلى الجار، وتبادل الهدايا، وبر الوالدين غير المسلمين، والرحمة بالضعيف وغيرها؛ لأتناول مسائل يثار حولها الخلاف بين الفقهاء، وهي متعلقة بجانب الإنفاق على غير المسلمين بصوره المتعددة (وصايا، صدقات، كفارات)، وجوانب المشاركات الاجتماعية في (التهنئة والتعزية)، مُسلِّطاً الضوء على ارتباط الأصول المقاصدية للعلاقة مع

٣٧ - الشعراوي، تفسير الشعراوي، (٨ / ٥٠٣١).

الآخر بالفروع الفقهية، ومتناولاً أقوال الفقهاء وأدلتهم، ومرجحاً بينها بما يسمح به حيز بحث مختصر يقصد منه الإجمال لا التفصيل، والتأصيل لا التطويل.

المطلب الأول: الاستحقاقات المالية لغير المسلمين.

يهدف هذا المطلب إلى إبراز دور المال في خدمة الأهداف الاجتماعية، وذلك بعرضه لثلاث مسائل متعلقة باستحقاقات مالية لغير المسلمين من أموال المسلمين. وفي هذه المسائل أوضح الأدلة على مدى تقبل الإسلام للآخر، وتغليب جانب الإنسانية المتسمة بالرحمة والتسامح مع المخالف المسالم بالطبع حتى لو اختلفنا معه في العقيدة.

الفرع الأول: الوصية لغير المسلمين.

العلاقات بين المسلمين وغيرهم ممن يشاركونهم حياتهم، ويرتبطون معهم برباط الجوار، أو غيره تحوي كثيراً من صور الوفاء للآخر، وتمثل الوصية صورة عملية لهذا الوفاء، سواءً مع غير المسلم القريب أو الأجنبي.

والوصية: باب من أبواب الخير والصلة، وهي تمليك مضاف إلى ما بعد الموت بطريق التبوع^(٣٨)؛ إذ يتفق الفقهاء على جواز الوصية لغير المسلمين من أهل الذمة، في حدود الوصية المشروعة، واشترط الحنابلة أن يكون الموصى له معيناً، وهذا الاتفاق إن كان في حق الذميين المسلمين محققاً إلا أنه غير متحقق في المحاربين، أو المرتدين^(٣٩).

ويستدل بعض الفقهاء على هذا الاتفاق بقول الله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ

٣٨- الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (٤/ ٩٢٣).

٣٩- الكاساني، البدائع، (٧/ ٣٤١). الزبيدي، الجوهرة النيرة (٢/ ٢٨٩). القرافي، الذخيرة، (٧/ ١٤). الخرشبي، شرح مختصر خليل للخرشي، (٧/ ٨٠). النووي، المجموع، (١٥/ ٤١٦). الشربيني، مغني المحتاج، (٤/ ٧٢)، ابن قدامة، الكافي (٢/ ٢٦٨). المرادوي، الإنصاف، (٧/ ١٨٤).

بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا ﴿٦﴾ (الأحزاب: ٦)، يقول محمد بن الحنفية: «نزلت هذه الآية في جواز وصية المسلم لليهودي والنصراني»^(٤٠)، وعن قتادة رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ﴾ - قال: القربة من أهل الشرك - ﴿مَعْرُوفًا﴾ قال: وصية ولا ميراث لهم^(٤١).

وجاء في الأثر: أن صفة رضي الله عنها أوصت لقربة لها يهودي (قيل هو ابن أخ لها).^(٤٢)

وردًا على من قال بالنسخ، حمل بعض علماء التفسير قوله تعالى: ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: ١٨٠) على أنها ناسخة للوصية في حق من يرث من الآباء والأقارب، وعاملة على سبيل الندب والاستحباب في حق الوالدين والأقرباء الذين لا يرثون لاختلاف الدين^(٤٣).

الفرع الثاني: استحقاق غير المسلمين للصدقات أو الزكاة.

تتنوع الصدقات إلى زكاة واجبة، أو صدقات تطوع، أو كفارات أو نذور، أو غيرها، ويختلف الحكم عند الفقهاء في جواز إعطاء غير المسلمين منها، بين مانع ومجيز، أو مانع في بعضها ومجيز في بعضها الآخر، ويمكن إجمال ذلك في النقاط الآتية:

أولاً: يتفق الفقهاء على جواز دفع الصدقات المطلقة على غير المسلمين، والأدلة على ذلك كثيرة: منها قوله تعالى: ﴿وَيُطْعَمُونَ أَلْطَعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مَسْكِينًا وَبَيْتًا وَأَسِيرًا﴾ (الإنسان: ٨)، والأسرى حينئذٍ من المشركين، وحديث أسماء مع أمها

٤٠ - السيوطي، الدر المنثور، (٦/٥٦٨).

٤١ - المرجع نفسه، (٦/٥٦٨).

٤٢ - ابن أبي شيبة، المصنف، (٦/٢١٢).

٤٣ - النسفي، مدارك التنزيل، (١/١٥٧).

في ظل آية: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقِنُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ﴾ (المتحنة: ٨)، وعن ابن عباس رضي الله عنهما^(٤٤) قال: كان أناس من الأنصار لهم أنساب وقراة من قريظة والنضير، وكانوا يتقون أن يتصدقوا عليهم، ويريدونهم أن يسلموا، فنزلت: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَا كُنَّ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا تُنْفِسُكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٢)، وحديث النبي عليه الصلاة والسلام: «في كل كبد رطبة أجر»^(٤٥).

ودينٌ يعطي الأجر على من يرحم كلباً، فيسقيه، لهو أحرص على دعوة أتباعه للرحمة ببني الإنسان في تقديم العون له، والرحمة به حتى مع الاختلاف في الدين.

ثانياً: اختلف الفقهاء في شأن الصدقات الأخرى، كصدقة الفطر والكفارات والندور، بين متمسك بعموم الأدلة غير مفرق بين فقير وفقير، أو مسكين مسلم وغير مسلم، وبين مقتصر فيها على المسلمين دون غيرهم عملاً بالأدلة الخاصة.

فأبو حنيفة ومحمد يجيزان إعطاءها لغير المسلم؛ لعموم قوله تعالى: ﴿إِنْ بُدِئُوا بِالصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفَوْهَا وَتُؤْتَوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيَكْفُرْ عَنْكُمْ مِنْ سَعَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٧١)، وقوله تعالى: ﴿فَكَفَرْنَاهُ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسَوْتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفْرُهُ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة: ٨٩)، فلم تفرق الآية بين فقير وآخر، ولم تشترط الإسلام في الفقير.^(٤٦)

٤٤- الطبري، جامع البيان، (٥/ ٥٨٨). ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (١/ ٥٤١).

٤٥- متفق عليه، البخاري، الصحيح، باب فضل سقي الماء، (٣/ ١١١). مسلم، الصحيح، باب فضل ساقى البهائم المحترمة، (٤/ ١٦٧).

٤٦- الكاساني، بدائع الصنائع، (٢/ ٤٩).

والجمهور يتمسكون بحديث معاذ رضي الله تعالى عنه المخصص للعموم
«فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على
فقرائهم»^(٤٧). فيمنعون إعطاءها لغير المسلمين^(٤٨).

وقد يجمع بين القولين في تقديم حاجة الفقراء من المسلمين من هذه الصدقات
على غيرهم، ثم يعطى الفائض عن الحاجة لغير المسلمين؛ لأنه لا يتصور أن يغمض
المسلم عينه عن أناس يتضورون جوعاً وعرياً، وهو يملك شيئاً من هذه الصدقات
المتعين عليه إنفاقها؛ فالمجتمعات الإسلامية مجتمعات تكافلية متعاونة رغم تنوع
الديانات فيها، فغير المسلمين ينعمون بالأمن والأمان في الدولة الإسلامية، مع
إقرارهم في البقاء على ديانتهم، فكم خسر العالم بانحطاط المسلمين!

ثالثاً: وأما زكاة المال، أو الصدقة الواجبة، فإن آية مصارف الزكاة قد
استوعبت غير المسلمين في واحد من سهامها، وهو سهم المؤلفة قلوبهم، كما
قال الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي
الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾
(التوبة: ٦٠).

والمؤلفة قلوبهم أصناف، منهم غير المسلمين الذين يراد استمالة قلوبهم
للإسلام، أو حثهم عليه، وقيل هم من يعطون من الزكاة كسباً لودهم، أو شراءً
لإخلاصهم لحاجة الإسلام إليهم.^(٤٩)

وبعيداً عن مسألة سقوط سهم المؤلفة قلوبهم بعزة الإسلام، أو بقائه فإن
النص على هذا الصنف في آية مصارف الزكاة يعطي أبعاداً كبيرة لحقيقة ما

٤٧ - البخاري، الصحيح، باب وجوب الزكاة، حديث رقم: (١٣٥٩)، (٢ / ٤٠١).

٤٨ - ابن رشد، بداية المجتهد (٢ / ٤٤). الأنصاري، أسنى المطالب، (١ / ٣٩٥). ابن قدامة، المغني،
(٢ / ٤٨٧).

٤٩ - قلنجي، وقنيبي، معجم لغة الفقهاء، (١ / ٣٩٧).

يرتجى من هذه الشعيرة التي تمثل ركناً من أركان الدين، ويومئ إلى أن الدولة مطالبةٌ بمخصصات مالية في تسويق الإسلام والدعوة إليه، وكسب ودّ غير المسلمين، وتقوية شوكة الإسلام، سواءً أكانت دعوة غير المسلمين وجهادهم بالحجة والبرهان، أم بالقهر والسنان، أو بالعطاء والإحسان.

رابعاً: نقلت بعض كتب الفقه^(٥٠) الإجماع على منع إعطاء الزكاة لغير المسلمين، فلا يجوز إعطاء غير المسلمين من أسهم الفقراء أو المساكين أو الغارمين أو غيرهم باستثناء سهم المؤلفة قلوبهم سالف الذكر. مستدلين بحديث معاذ السابق: «تؤخذ من أغنيائهم وتردّ على فقرائهم»^(٥١).

و يمكن الرد على دعوى الإجماع هذه بالنقاط التالية:

١- أجاز زفر من الحنفية خلافاً للراجح في المذهب دفعها إلى الذمي؛ استدلالاً بعموم الآية: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ﴾ (الممتحنة: ٨)، وإعطاء الزكاة لهم من البر، ولأنّ المقصود إغناء الفقير المحتاج على طريق التقرب^(٥٢). وهذا الرأي لزفر يخرم دعوى الإجماع الأصولي.

٢- يرى بعض العلماء أنّ دلالة حديث معاذ لا تقاوم عموم النصوص الأخرى، وما فهم من شمول آية الصدقات للمسلمين وغير المسلمين،^(٥٣) إذ كثرت الحوادث التي تدل بظاهرها على إعطائهم من بيت المال، ومن أموال الزكاة، فهذا هو صلى الله عليه وسلم يأمر لفلان أعرابي وفلان فقير من مال الزكاة، وعمر يفرض للشيخ اليهودي الضرير من بيت المال ما يكفي حاجته.

٥٠- النووي، المجموع، (١٥ / ٤١٥). ابن قدامة، المغني، (٢ / ٤٨٧).

٥١- سبق تخريجه.

٥٢- الزيلعي، تبين الحقائق (١ / ٣٠٠). السرخسي، المبسوط، (٢ / ٢٠٣).

٥٣- ينظر: فقه الزكاة، (٢ / ٧٠٧).

٣- الأصل أن تعطى الزكاة لفقراء المسلمين أولاً؛ لأنّ في إعطائهم إعانة لهم على الطاعة، وهم الأقرب إلينا برّاً لرباط الدين، ولأنّ الزكاة ضريبة فرضت على أغنياء المسلمين لترد على فقرائهم كما في الحديث، ويمكن بعد ذلك القول إنّّه إن زاد عن حاجة المسلمين من مال الزكاة زيادة فلا مانع من إعطائها للفقراء من غير المسلمين، شريطة ألاّ يكون في إعطائهم ضرر على المسلمين، وهذا ما تؤكدّه عموم الأدلة الداعية للرحمة والتكافل في الحي الواحد والبلد الواحد، قال عليه الصلاة والسلام: «أيا أهل عرصة أصبح فيهم أمرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله»^(٥٤).

٤- القول بجواز إعطائهم من سهم المؤلفة قلوبهم، ومنع إعطائهم من سهم الفقراء فيه تناقض، إذ إنّنا نعطيه لتشجيعه على دخول الدين، وإذا كان بيننا على غير ديننا وأصابه الفقر لا نعطيه، ولا شك أنّ هذا يتعارض مع مبدأ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، ومبدأ الوصية بأهل الذمة.

المطلب الثاني: المشاركات الاجتماعية مع غير المسلمين.

قال تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣)، فالتواصل والتعارف مع الآخرين ضرورة بل هو فطرة، والإنسان اجتماعي بطبعه كما هو مُقرّر.

ويترتب على هذه الحقيقة الاجتماعية قيام علاقات ومصالح وارتباطات بين الناس، يترتب عليها واجبات وعادات وتقاليد تلقي بظلالها على أطراف العلاقة، فيطالب الواحد بالتواصل مع إخوانه، ومشاركتهم في الأفراح والأتراح، والصحة والمرض، وغيرها.

فما حدود العلاقة بين المسلم والآخر في مثل هذه المناسبات العامة والخاصة؟

٥٤- الحاكم، المستدرک، حديث رقم: (٢١٦٥)، (٢ / ١٤).

الفرع الأول: مشاركة غير المسلمين في أفراحهم وأعيادهم.

أولاً: مشاركتهم في أفراحهم ومناسباتهم الخاصة.

مشاركة المسلم لغير المسلمين (المسلمين) في مناسباتهم الاجتماعية، ممن تربطه بهم علاقات جوار، أو نسب، أو زمالة جائزةً شرعاً، فهي مشروعةٌ بفعل النبي عليه الصلاة والسلام؛ إذ كان يعود اليهودي في مرضه ويدعو له، ويدخل في دائرة العلاقات الاجتماعية: التهنتة بالزواج، والنجاح، وقدوم المولود، والشفاء من المرض، وشراء البيت أو السيارة، والعودة من السفر، والمباركة بالوظيفة الجديدة وغيرها.

ويستدل على ذلك كله بقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِينِكُمْ﴾ (المتحنة: ٨)، ولعل في اختيار القرآن لكلمة البر (أن تبروهم) مدلولاتها العميقة، وهي الكلمة المستخدمة في أعظم حق على الإنسان بعد حق الله تعالى، وهو بر الوالدين.

ومن الأدلة كذلك وصية القرآن بالجار والإحسان إليه ولو كان غير مسلم، قال تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾ (النساء: ٣٦)، والأحاديث التي توصي بالجار، مع استحضر ما يتوجب على المسلم من دور في دعوة هؤلاء إلى الدين بالكلمة والمعاملة الحسنة.

وينبغي التنبيه على أن السماح بمشاركة غير المسلمين في هذه المناسبات ليس على إطلاقه، بل تحده حدودٌ وضوابطٌ تضمن سلامة المعتقد للمسلم، وحمايته من الإقرار بالمعتقدات الباطلة قولاً وعملاً، ومن هذه الضوابط: أنه لا يجوز المشاركة في أماكن العبادة الخاصة بهم، والتي فيها من التصاوير المرفوضة شرعاً، ويتردد

فيها من العبارات ما يخالف معتقداتنا الإسلامية.

وكذا لا يجوز تبادل الأغراض والرموز الدينية الخاصة بهم كالصليب، أو تقديم الخمر والخنزير وغيرها مما هو محرم في شريعتنا حتى ولو على سبيل المجاملة.

ثانياً: تهنئة غير المسلمين بأعيادهم.

تباينت أقوال العلماء في حكم تهنئة غير المسلمين بأعيادهم، بين مانع ومجيز؛ فأعياد الميلاد عند النصارى، وعيد الغفران وغيره عند اليهود، وأعياد النيروز عند الفرس وغيرها تتضمن شركيات، ومخالفات عقديّة صريحة، تقوي حجة المانعين.

وموضوع التعايش لا الموافقة، والبر والإحسان في العلاقة، خاصة مع ذوي القربى من غير المسلمين، دون الإقرار بالشرك أو الكفر يدعم رأي المجيزين.

وقبل عرض حجة كل فريق وأدلته، لا بد من التأكيد بأنّ التهنة التي نتناول حكمها لا تتعلق بالمحاربين، أو المعادين لديننا، بل نبراً من هؤلاء ونقابلهم بالعداء، ولا نركن إليهم.

والبحث يتناول حكم تهنة غير المسلمين الذين نرتبط بهم بعلاقة قرابة، أو جوار، أو نسب، أو زمالة، ويتوجب علينا معرفة حكم مبادأتهم التهاني بأعيادهم، دون الوقوع في حرمة المشاركة الفعلية في احتفالاتهم وطقوس أعيادهم^(٥٥).

ولأهمية المسألة سأجمل وجهة نظر كل من الفريقين وأدلتهم، مسجلاً بعض الملاحظات عليها، لأخلص بعدها إلى الرأي الراجح.

٥٥- التهنة ضد التعزية وهي التعبير بكلمات وصيغ متعارف عليها تقال لمن تمر به مناسبة عزيزة على قلبه، أما الاحتفال فهو مشاركة مادية، وفيها معنى الإقرار والسكوت على أحداث، وطقوس لا تتوافق في الغالب مع شريعتنا.

أولاً: حجة المانعين وأدلتهم.

ذكر ابن القيم الإجماع على حرمة تهنئة غير المسلمين بأعيادهم، ووافقهم في التحريم كثير من العلماء المعاصرين^(٥٦).

جاء في أحكام أهل الذمة: «وأما التهنة بشعائر الكفر المختصة به فحرام بالاتفاق، مثل أن يهنئهم بأعيادهم وصومهم فيقول: عيد مبارك عليك أو تهناً بهذا العيد ونحوه، فهذا إن سلم قائله من الكفر، فهو من المحرمات، وهو بمنزلة أن يهنئه بسجوده للصليب بل ذلك أعظم إثماً عند الله، وأشد مقتاً من التهنة بشرب الخمر وقتل النفس وارتكاب الفرج الحرام ونحوه»^(٥٧). وزاد بعض الشافعية على ذلك فحكموا بتعزيز المهني ومعاقبته^(٥٨).

وقال ابن تيمية: «وأما أعياد المشركين فجمعت بين الشبهة والشهوة، وهي باطل، إذ لا منفعة فيها في الدين، وما فيها من اللذة العاجلة: فعاقبتها إلى ألم...»^(٥٩).

ومن الأدلة التي استند عليها المانعون:

١- الآيات والأحاديث الناهية عن مودة الكافرين ومحبتهم، ﴿لَا يَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ﴾ (المجادلة: ٢٢)، ﴿يَتَّيِّبُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا نَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصْرَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ (المائدة: ٥١)، وقوله عليه الصلاة والسلام: «من تشبه بقوم فهو منهم»^(٦٠)، وقوله: «لتبعن سنن الذين من قبلكم، شبراً بشبرٍ»

٥٦- ومن هؤلاء المعاصرين: ابن باز وابن عثيمين وغيرهما ممن تنتشر فتاواهم على مواقع الفتوى على الانترنت.

٥٧- ابن القيم، أحكام أهل الذمة، (١/ ٤٤١).

٥٨- الشربيني، مغني المحتاج، (٤/ ١٩١).

٥٩- ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، (١/ ٤٨٣).

٦٠- أبو داود، السنن، باب في لبس الشهرة، حديث رقم: (٤٠٣١)، (٤/ ٤٤). وحكم الألباني على

الحديث بأنه صحيح.

وذراعاً بذراع، حتى لو دخلوا في جحر ضب لاتبعتموهم» قلنا: يا رسول الله اليهود والنصارى؟ قال: «فمن»^(٦١). وعن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: «من بنى ببلاد الأعاجم، وصنع نيروزهم ومهرجانهم، وتشبه بهم حتى يموت، وهو كذلك، حشر معهم يوم القيامة»^(٦٢).

٢- الإجماع الذي نقله ابن القيم عن العلماء في اتفاقهم على حرمة التهئة^(٦٣).

٣- المصلحة تقتضي المحافظة على الجيل من الانسياق وراء الآخر، والاصطباغ بصبغته على حساب تعاليم الدين وأساسياته، والتساهل في التهئة سوف يخرج الأمة الإسلامية عن أصلاتها، وسيجهز على هويتها، وسيجعلها تنصهر في المناهج الأخرى، وسيجعل شبابنا يتبعونهم حذو القذة بالقذة حتى في معتقداتهم الدينية فضلاً عن عاداتهم وتقاليدهم^(٦٤).

٤- سد الذرائع، فإن تهئة غير المسلمين بأعيادهم، ولو كانت من غير تعظيم لشعائر دينهم، فإنها محرمة لكونها ذريعة لتعظيم شعائرهم وإقرار دينهم^(٦٥). وفيه تعاون على الإثم والعدوان.

ثانياً: حجة المجيزين وأدلتهم.

ذهب كثير من المعاصرين^(٦٦) إلى جواز تهئة غير المسلمين بأعيادهم، من باب المجاملات الاجتماعية، وامثالاً للبر والإحسان المأمورين به مع غير المسلمين.

٦١- مسلم، الصحيح، باب إتياع سنن اليهود والنصارى، حديث رقم: (٢٦٦٩)، (٤/ ٢٠٢٤).
٦٢- البيهقي، السنن الكبرى، باب كراهية الدخول على أهل الذمة في كنائسهم والتشبه بهم يوم نيروزهم ومهرجانهم، حديث رقم (١٨٨٦٣)، (٩/ ٣٩٢).
٦٣- ابن القيم، أحكام أهل الذمة، (١/ ٤٤١).
٦٤- الأزهري، مقال بعنوان: ماذا قال سادتنا العلماء عن تهئة أهل الكتاب بأعيادهم، موقع: www.saaaid.net

٦٥- الحوالي، سفر، حكم تهئة غير المسلمين، موقع صيد الفوائد www.saaaid.net.
٦٦- منهم: محمد رشيد رضا، ومصطفى الزرقاء، وعبد الله بن بيه، وهبة الزحيلي، وغيرهم. ينظر فتاواهم على مواقع الفتوى الالكترونية: www.islamweb. / وموقع الإسلام سؤال وجواب.

وحجتهم في ذلك أن الأصل في الأشياء والتصرفات الإباحة والحل، حتى يأتي الدليل على خلاف ذلك.

ومن الأدلة التي استند عليها المجيزون:

- ١- عموم الأدلة الداعية إلى إحسان المعاملة مع غير المسلمين، «أن تبروهم وتقسطوا إليهم»، فالبر يحمل معاني الفضل والإحسان، والقسط يحمل معنى العدل والإنصاف، ومن الإحسان والتفضل مع غير المسلمين تهنتهم في يوم فرحهم.
- ٢- القياس على البر والإحسان المطلوبين في الزواج من أهل الكتاب؛ فالمسلم يبر زوجته النصرانية ويحبها، قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (الروم: ٢١)، ومع ذلك لا يجوز له إقرارها على معتقداتها الباطلة، ولا تعظيمها، والتهنئة شأنها أقل إذ هي مرة في العام، بينما يرى ممارستها لشعائرها التعبديّة يومياً ولا ينكر عليها.
- ٣- المصلحة المتوخاة من إشاعة الدين والدعوة إليه بالحكمة والمعاملة الحسنة لتأليف قلوبهم، وذلك عبر التواصل معهم في أفراحهم وأتراحهم.
- ٤- سداً لذريعة الاتهامات التي تكال للمسلمين في إقصاء الآخر، ورفض التعايش معه، التي يدندن عليها الغرب، خاصة للمسلمين في أوروبا.
- ٥- فيه لون من ألوان الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، واستجابة لأمر ربنا بمقابلة الحسنة بالحسنة، وأن نرد التحية بأحسن منها أو مثلها على الأقل^(٦٧).

وقبل بيان الرأي الراجح وضوابطه لا بد من تسجيل الملاحظات التالية:

٦٧- ينظر: فقه الأقليات، ص ١٤٨.

١- ليس ثمة دليلٌ صريحٌ من أدلة الفريقين يسوغ الجواز أو المنع، والأدلة جميعها يستدل بمفهومها لا بمنطوقها على رأي كل فريق؛ ولذا لا تخرج المسألة عن دائرة الاجتهاد الفقهي الذي يؤجر فيه المصيب والمخطئ من المجتهدين، فلا مكان للتبديع أو التفسيق لأحد، أو الاتهام بالكفر، وكذا الاتهام بتميع الدين، أو الولاء لأعداء الله ورسوله.

٢- الملاحظ أن العلماء القدماء يكادون يتفوقون على حرمة التهنئة (مطلق التهنئة، حتى ولو على سبيل المجاملة)، بينما يختلف المعاصرون على المسألة، اختلافاً واضحاً بين مانع ومجيز، وهذا بدوره يشي بأن تغير الزمان، وطبيعة العلاقة بين المسلمين وغيرهم في ظل مصطلح المواطنة المعاصر أدى بدوره إلى تغير الاجتهاد، ولا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان.

٣- الخلط بين المصطلحات: الولاء والتعايش، المودة والبر، العادات والعبادات، يسوّغ كثيراً من التشنجات، والتشددات التي قد تجدها في بعض الفتاوى، وللأسف قد يصل الحال بالبعض إلى مخالفة المقاصد من أجل تأكيد رأيه في مسألة فرعية، يؤكد الجميع أنها بعيدة كل البعد عن الإقرار العقدي، أو الولاء المأزور صاحبه، حتى من أصحاب تلك الديانات، التي أصبح العيد في حق كثير منهم فرحة مجردة من الاعتقاد في كثير من الأحيان؛ لبعد أتباع هذه الديانات عنها.

٤- عموم الأدلة الناهية عن المودة لا تدل صراحة على حرمة التهنئة، بل إننا متفقون على أنه لا تصح موادة غير المسلمين، والأمر يلحق بالبر لا المودة، فلا يستلزم لكل محسن إلى الآخر أن يكون واداً ومحباً له ومقراً لاعتقاده، ومع ذلك فقد تجد بعض الروابط التي أباحها الله مع غير المسلمين كالزواج من الكتابيات مثلاً أصله الحب والمودة، (وجعل بينكم مودةً ورحمة) ومع

ذلك لا يجوز للمسلم أن يرضى أو يقدم دينها على حساب دينه. وأما بقية الأدلة فهي محمولةٌ على موادِّه الحربيين وهذا لا خلاف فيه.

٥- لا بُدَّ من التفريق بين تهنئة غير المسلمين وبين مشاركتهم في أعيادهم، فالتهنئة تعبير لساني لا يشترط له موافقة القلب وإقراره بما عليه المهني، وأساسه المجاملة الاجتماعية لأناس ترتبط معهم بعلاقات جوار، أو نسب، أو زمالة، أما المشاركة بالحضور، وتبادل الهدايا في العيد، واقتناء الرموز الدينية الخاصة بأعيادهم أو تبادلها، فهذا مما لا يجوز، وعليه تحمل الأدلة السابقة في حرمة الاحتفال والمشاركة المتفق على تحريمها كما أشارت الأدلة سابقاً.

٦- إدعاء الإجماع لا يصح؛ لما ورد في كتب الحنابلة بنصه: «وفي جواز تهنتهم وتعزيتهم وعيادتهم روايتان: كذا في «المحرر» والأشهر وجزم به في «الوجيز»، وقدمه في «الفروع» أنه يحرم؛ لأن ذلك يحصل الموالة وتثبت المودة، وهو منهي عنه للنص، ولما فيه من التعظيم. والثانية: الجواز لما روى أنس أن «النبي عليه الصلاة والسلام عاد يهودياً، وعرض عليه الإسلام فأسلم، فخرج وهو يقول: الحمد لله الذي أنقذه من النار»^(٦٨). ولأنه من مكارم الأخلاق، والثالثة: يجوز لمصلحة راجحة، كرجاء إسلامه، اختاره الشيخ تقي الدين، ومعناه اختيار الآجري»^(٦٩).

٧- القول بالمصلحة وسد الذرائع من قبل المانعين اجتهاداً، يقابله اجتهاد من الفريق الآخر الذي يرى المصلحة في التعايش، وسد ذريعة العداء، وسلامة المسلمين من أعدائهم، ولذا لا يقوى الاستدلال بهما لكلا الفريقين.

٨- لا نرى التعلل لإجازة تهنئة غير المسلمين بطلب السلام، وتحسين صورتنا

٦٨- سبق تخريجه.

٦٩- ابن مفلح، المبدع، (٣/٣٧٦).

عندهم، أو حتى لا نتهم بالإقصاء والإرهاب؛ وغير ذلك من الحجج والأعداء؛ لأن هذا لا فائدة منه، حيث يقول ربنا جل وعلا: ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَبِيعَ مِلَّتَهُمْ﴾ (البقرة: ١٢٠)، والأولى أن تعلق القلوب بإرضاء الله بما يحب من معاملة نتعبد الله بها أولاً وأخيراً.

وبعد هذا العرض السريع لحجج الفريقين وأدلتهم، فإنني أرى رجحان رأي المجيزين، لتماشيه مع مقاصد الشريعة التي تجعل المسلم متفوقاً على غيره بأخلاقه، وحسن معاملته، مستنداً في ذلك على أصل من أصول الدين وهو حديث: «إنما الأعمال بالنيات»^(٧٠) فمن كانت نيته التعظيم والمودة والحب لمعتقدات غيره يكفر ولو ادعى المجاملة، ومن كان يقصد التواصل الاجتماعي في حدود ما يتضمنه البر والقسط، دون الوقوع في ولاءٍ مضللٍ، أو متابعة مهلكةٍ فمأجور غير مأزور، والله أعلم.

ومما يجدر التنبيه إليه ضرورة الأخذ بالضوابط الشرعية في تهنئة غير المسلمين، لضمان السلامة من الوقوع في المحظورات السابقة ومن هذه الضوابط:

١- أن يقتصر المسلم في علاقاته مع غير المسلمين على التهنئة اللسانية دون المشاركة الفعلية، أو الاحتفال والارتداد لأماكن أعيادهم، ويكتفي بعبارات التهنئة العادية دون مبالغة.

٢- أن يقتصر في تبادل التهاني على من تربطه بهم علاقة، دون غيرهم من غير المسلمين، حتى تسلم له نيته في المجاملة دون المودة.

٣- ألا يقبل على نفسه تبادلاً، أو تشبهاً، أو محاكاةً لعلامة أو رمز من رموزهم الدينية، أو طقوسهم الخاصة في أعيادهم.

٧٠- البخاري، الصحيح، باب كيف كان بدء الوحي، حديث رقم: (١)، (٦/١).

الفرع الثاني: تعزية غير المسلمين.

راعى الإسلام كرامة الإنسان وإنسانيته حياً وميتاً، وسوغ صلى الله عليه وسلم قيامه لجنزة يهودي بأنها نفسٌ ماتت لا بد من احترامها، مسلماً كان ذلك الميت أم غير مسلم، حيث جاء في الحديث أن النبي عليه الصلاة والسلام مرّت به جنزة فقام، فقيّل له: إنها جنزة يهودي، فقال: «أليست نفساً». ^(٧١) وهذا يظهر مدى أدب الإسلام مع غير المسلمين في ظروفهم الصعبة، كمصيبة الموت التي تنتهي بها حياة قريب أو عزيز.

وقد تناول الفقهاء كثيراً من هذه المسائل التي تتعلّق بموت غير المسلم، ابتداءً من ساعات احتضاره وتذكيره بالله، إلى وقت دفنه، وزيارته بعد ذلك؛ ونظراً إلى طبيعة هذا البحث الذي يهدف إلى إبراز أدبيات التعامل مع غير المسلمين تمثيلاً لا إحصاءً؛ سأقتصر على مسألتين اثنتين يتكرر حولهما السؤال، أقدم لهما بقول الله تعالى: ﴿ مَا كَانِ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴾ (التوبة: ١١٣)، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ ﴾ (التوبة: ٨٤).

فلا يجوز الدعاء لمن مات على غير الإسلام بالرحمة والمغفرة، ولا الصلاة عليه، وهذا مما اتفق عليه أهل العلم، أمّا الدعاء لهم في حياتهم بالهداية والصلاح، وغير ذلك فجائز.

٧١- البخاري، الصحيح، باب من قام لجنزة يهودي، حديث رقم: (١٣١٢)، (٢ / ٨٥).

المسألة الأولى: تشييع جناز غير المسلمين.

اختلف العلماء في حكم حمل جنازة غير المسلم وتشييعها حتى تدفن على قولين:

القول الأول: لجمهور الفقهاء،^(٧٢) وفيه جواز تشييع جنازة غير المسلم إذا كان قريباً، أو ذا رحم محرم من المسلم، شريطة ألا يكون ثمة من يتولّى هذه المهمة من أهله غير القريب المسلم.

وأصح ما استدلوا به على الجواز قوله تعالى: ﴿وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ (لقمان: ١٥)، ومن مصاحبتهم بالمعروف تشييعهما، والقيام على دفنهما؛ إذ إن الابن لم ينفه عن البر بأبيه الكافر بحالٍ من الأحوال إلا في الطاعة على الشرك^(٧٣).

واستدلوا بأحاديث كثيرة جّلّها ضعيفٌ، أو لا أصل له، كحديث تشييع الصحابة لأم الحارث بن أبي ربيعة النصرانية^(٧٤)، وحديث: أنّ النبيّ عليه الصلاة والسلام أمر علياً أن يغسل أباه أبا طالب لما مات، ويدفنه.^(٧٥)

القول الثاني: للمالكية وفيه عدم جواز تشييع غير المسلمين، ولو كانوا من ذوي القربى؛ لأنّ في حمل الكافر واتباع جنازته تعظيماً له وإكراماً له، وهو ليس أهلاً لذلك، وروي عن مالك: «ألا يقوم في شيء من أمره، إلاّ ألا يجد من يكفيه ذلك، واتباعه إلى قبره إن خشى عليه الضيعة، يكون معتزلاً عن الحاملين له من أهل دينه؛ مخافة أن ينزل بهم سخط من الله، فيصيبه معهم»^(٧٦).

٧٢- الكاساني، البدائع، (٣٠٢/١). النووي، المجموع، (٢٥٨/٥). ابن القيم، أحكام أهل الذمة، (٢٠٣/٢).

٧٣- الكاساني، البدائع، (٣٠٢/١).

٧٤- الصنعاني، المصنف، (٣٦/٦).

٧٥- ابن أبي شيبة، المصنف، (٣٤٨/٣). والحديث مرسل.

٧٦- ابن رشد، البيان والتحصيل، (٢٤٨/٢).

وقول الجمهور هو الراجح في جواز تشييع الميت من غير المسلمين القريب، ويمكن الرد على رأي المالكية بأن استدلالهم صحيح في غير ذوي القربى، أمّا إن كان من ذوي القربى، أو الوالدين بالأخص، فدلّل الجمهور في الآية الكريمة أقوى.

وعليه؛ فلا يجوز تشييع جنازة غير المسلم (غير القريب)، مع الإشارة إلى أنه لا يجوز أن يصاحب تشييع غير المسلم القريب شيءٌ من نارٍ، أو شعائر تخالف ديننا.

المسألة الثانية: في تعزية غير المسلمين.

إذا مات مسلم أو غير مسلم (كافر)، وله قريبٌ غير مسلم، فهل يعزى غير المسلم هذا بقريبه الكافر أو المسلم؟ المسألة فيها تفصيلٌ عند الفقهاء، وذكر لحالات عدة، وصور متعددة، يرجع فيه إلى مظانّها، وسأقتصر على صورة تعزية غير المسلم بميته المسلم، أو غير المسلم عموماً، فللفقهاء في هذه المسألة قولان:

القول الأول: يجوز تعزية غير المسلم بميته، وهو قول الجمهور^(٧٧).

ويستدلون على ذلك بعموم الأدلة التي تدلّ على استحباب التعزية، وبالقياس على جواز عيادته، كزيارته عليه الصلاة والسلام لليهودي عند احتضاره، فيقاس عليها زيارة وليّه عند موته^(٧٨).

ثم إنَّ التعزية بالميت فيها تهوين المصيبة على المعزى، إذا كان الميت مسلماً، فيحث على الصبر والتسليم لقضاء الله، وإذا كان الميت غير مسلم ففيها تذكير بالموت، ودعوة إلى النجاة بالإسلام.

٧٧- الكاساني، البدائع، (٣٠٢/١). الزيلعي، تبين الحقائق، (٢٤٦/١). النووي، روضة الطالبين (١٤٤/٢). ابن قدامة، الكافي، (٣٧٤/١). المرادوي، الإنصاف، (٥٦٥/٢).

٧٨- الشافعي، الأم، (٦٥/٣). الأنصاري، أسنى المطالب، (٣٣٥/١).

ويرون أن صيغة التعزية إذا عزي ذمياً بمسلم، أن يقول: غفر الله لميتك وأحسن عزاءك، وإذا عزي مسلماً بذي قال: أعظم الله أجرك وأحسن عزاءك، وإذا عزي ذمياً بذي قال: خلف الله عليك ولا نقص عددك^(٧٩).

القول الثاني: يحرم تعزية غير المسلم، وهو مذهب المالكية^(٨٠)، ورواية عند الحنابلة^(٨١).

ومن أدلتهم قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَكِيتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾ (الأنفال: ٧٢). وقيل: «فمنعهم من الميراث، وقد أسلموا حتى يهاجروا، وينبني عليه أن المسلم إذا كان لا يعزي بالمسلم القريب لترك الهجرة فما الظن بالكافر وهو بعيد»^(٨٢).

ويستدلون أيضاً بالقياس على حديثه عليه الصلاة والسلام في النهي عن بدء أهل الكتاب بالسلام، «لا تبدؤوا اليهود ولا النصارى بالسلام، فإذا لقيتم أحدهم في طريق، فاضطروه إلى أضيقه»^(٨٣).

وقول الجمهور هو الراجح؛ لأن مقصد التعزية قائم أساساً على التسرية والتخفيف عن أهل الميت، ويتساوى في هذا الأصل المسلمون وغير المسلمين، فإذا رافق هذا الأصل الدعوة إلى محاسن الإسلام، وحسن معايشة غير المسلمين كان ذلك أدعى وأولى، وقد سمى الله الموت مصيبةً، وفي الوقوف إلى جانب أهل المصاب في مثل هذه الظروف تأليفاً لقلوبهم على الدين، ودعوتهم إليه؛ لأن القلوب ترق وتتاثر عند الموت، وتكون أقرب إلى الحق، وأيسر في الانقياد له^(٨٤).

٧٩- الأنصاري، أسنى المطالب، (١/ ٣٣٥). ابن قدامة، الكافي، (١/ ٣٧٤).

٨٠- ابن رشد، البيان والتحصيل، (٢/ ٢١١). عليش، منح الجليل، (١/ ٥٠٠).

٨١- البهوتي، كشاف القناع، (٢/ ١٦١).

٨٢- الخطاب، مواهب الجليل (٢/ ٢٣١).

٨٣- مسلم، الصحيح، باب النهي عن بدء أهل الكتاب بالسلام، (١٧٠٧).

٨٤- ينظر: جناحي، الأحكام الفقهية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، ص ١٨.

ويجاب عن أدلة المانعين بما يلي:

الاستدلال بالآية الكريمة: (ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا) لا يصح؛ لأن الحكم فيها منسوخ بقول الله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (الأنفال: ٧٥).^(٨٥)

وأما قياس حرمة التعزية بالنهي عن بدء اليهود والنصارى بالسلام فلا يصح؛ لأن الحكم في الحديث غير متفق عليه، إذ يحمله البعض على أنه من المعاملة بالمثل خلافاً لأصل المعاملة، إذ ترصد اليهود للنبي ﷺ والمسلمين، فأمر بعدم مبادأتهم بالسلام.^(٨٦)

ثم إن المسألة ليست محل اتفاق، فقد اختلف فيها السلف بين مانع؛ بناءً على الحديث السابق، وبين مجيز متمسك بعموم الأدلة، فقد روي عن ابن مسعود وأبي الدرداء وفضالة بن عبيد أنهم كانوا يبدؤون أهل الذمة بالسلام، وعن ابن مسعود أنه كتب إلى رجل من أهل الكتاب السلام عليك، وعنه أيضاً أنه قال لو قال لي فرعون خيراً لرددت عليه مثله.^(٨٧)

الخاتمة

خلصت الدراسة إلى النتائج والحقائق التالية:

- الدستور الذي يحكم العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو التعايش بالبر والإحسان مع المسالمين منهم دون المعادين، بناءً على قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِينِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^(٨٨) إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِينِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ

٨٥- الطبري، جامع البيان، (٨ / ٢٧٤).

٨٦- منصور، أبحاث معاصرة في الفقه الإسلامي وأصوله، ص ٣٧٤.

٨٧- ابن عبد البر، التمهيد، (١٧ / ٩١).. ومن العمومات التي استدل بها المجيزون قوله تعالى «وإذا حييتم بتحية... (النساء: ٨٦)» وقوله «فاصفح عنهم وقل سلام» (الزخرف: ٨٩).

إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿١٥١﴾

- تأثرت الفروع الفقهية بالتأصيل الشرعي للعلاقة مع غير المسلمين، فأجاز الفقهاء كثيراً من أحكام التعامل الاجتماعي مع غير المسلمين.
- الجزية ضريبة مالية تفرض على غير المسلمين مقابل الخدمة الأمنية والانتفاع بالمرافق العامة، وتقابلها الزكاة الواجبة على المسلمين.
- كان للعرف والأوضاع السائدة عند المسلمين دورٌ في مواقف بعض العلماء وفتاواهم تجاه غير المسلمين، اصطبح بصيغة التشدد والقسوة.
- يجوز باتفاق العلماء التصديق على غير المسلمين، ودفع الكفارات لهم عند بعض الفقهاء.
- سهم المؤلفة قلوبهم يتناول في بعض صورته غير المسلمين، وكذا سهم الفقراء والمساكين عند بعض الفقهاء.
- تجوز تهنئة غير المسلمين بمناسبةاتهم العامة والخاصة شريطة الالتزام بضوابط التهنة في ديننا، وعدم تجاوزها.
- تجوز تعزية غير المسلمين بموتاهم وفقاً لآراء الفقهاء مع الأخذ بعين الاعتبار الضوابط الشرعية في هذه التعزية.
- ومن التوصيات في نهاية البحث:
- العمل على نشر الثقافة المجتمعية القائمة على قبول الآخر وعدم إقصائه.
- التفريق في منهج المعاملة بين المعادين من غير المسلمين، وبين المواطنين الملتزمين بالنظام العام.
- العمل على تفعيل برامج الدعوة بالحكمة والمعاملة الحسنة مع غير المسلمين تأدياً للواجب، ورحمةً بالخلق.

قائمة المراجع

أولاً: الكتب

- ١- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، أحكام أهل الذمة، الدمام، رمادي للنشر، ١٤١٨هـ.
- ٢- ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، بيروت، دار عالم الكتب، ١٩٩٩ م.
- ٣- ابن رشد (الجد)، محمد بن أحمد، البيان والتحصيل، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨ م.
- ٤- ابن رشد (الحفيد)، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٤ م.
- ٥- ابن عابدين، محمد امين، رد المحتار على الدر المختار، بيروت، دار الفكر، ١٤١٢ هـ، ١٩٩٢ م.
- ٦- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، المغرب، وزارة الأوقاف، ١٣٨٧هـ.
- ٧- ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.
- ٨- ابن قدامة، موفق الدين، الكافي في فقه الإمام أحمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤ م.
- ٩- ابن قدامة، موفق الدين، المغني، القاهرة، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨ هـ، ١٩٦٨ م.

- ١٠- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩ هـ.
- ١١- ابن مفلح، برهان الدين، المبدع في شرح المقنع، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ، ١٩٩٧ م.
- ١٢- ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب، السيرة النبوية. تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م
- ١٣- أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود مع تعليقات الالباني، بيروت، المكتبة العصرية، د.ت.
- ١٤- الأبي، صالح، الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، بيروت، المكتبة الثقافية، ١٣٣٥ هـ.
- ١٥- الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة، دار المعارف، الرياض، ١٩٩٢ م.
- ١٦- الأنصاري، زكريا بن محمد، أسنى المطالب في شرح الروض الطالب، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- ١٧- البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، القاهرة، دار طوق النجاة، ١٤٠٢ هـ.
- ١٨- البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ
- ١٩- البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

- ٢٠- البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨ هـ
- ٢١- البيهقي، أحمد بن الحسين، سنن البيهقي، مكة المكرمة، دار ابن باز، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.
- ٢٢- البيهقي، أحمد بن الحسين، معرفة السنن والآثار، دمشق، دار قتيبة، ١٩٩١ م.
- ٢٣- الثعلبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢ م.
- ٢٤- جناحي، إبراهيم، الأحكام الفقهية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، البحرين، ٢٠٠٣ م.
- ٢٥- الحاكم، محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین. دار الکتب العلمیة، بیروت، ط ١، ١٩٩٠ م.
- ٢٦- الخطاب، محمد بن محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٢ م.
- ٢٧- الحمزاوي، علاء، الأمثال العربية والأمثال العامية مقارنة دلالية، مصر، جامعة المنيا، د.ت.
- ٢٨- الخرشبي، محمد بن ابراهيم، شرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر، د.ت.
- ٢٩- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٠ هـ.
- ٣٠- الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ

- ٣١- رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م.
- ٣٢- الزبيدي، علي بن محمد، الجوهرة النيرة على مختصر القدوري، بيروت، دار الفكر، د.ت.
- ٣٣- الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق، دار الفكر، د.ت.
- ٣٤- الزمخشري، محمود بن عمر، الفائق في غريب الحديث والأثر، دار المعرفة، لبنان، د.ت.
- ٣٥- الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ.
- ٣٦- الزيلعي، عثمان بن علي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٣١٣ هـ.
- ٣٧- السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٤ هـ.
- ٣٨- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإكليل في استنباط التنزيل، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨١ م.
- ٣٩- الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٠ هـ، ١٩٩٠ م.
- ٤٠- الشربيني، محمد بن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤ م.
- ٤١- الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي (الخواطر)، القاهرة، مطابع أخبار اليوم، د.ت.

- ٤٢- الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، دمشق، دار ابن كثير، ١٤١٤ هـ.
- ٤٣- الصنعاني، عبدالرزاق، المصنف، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٣ هـ.
- ٤٤- الطبري، ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت، الرسالة، ١٤٢٠ هـ، ٢٠٠٠ م.
- ٤٥- الطبري، علي بن محمد (المعروف بالكيا الهراسي)، أحكام القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥ هـ.
- ٤٦- عlish، محمد بن أحمد، منح الجليل شرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٩ م.
- ٤٧- العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث الإسلامي، د.ت.
- ٤٨- القاسمي، محمد جمال الدين، محاسن التأويل، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ.
- ٤٩- القحطاني، محمد سعيد، الولاء والبراء في الإسلام، الرياض، دار طيبة، د.ت.
- ٥٠- القرافي، أبو العباس، الذخيرة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤ م.
- ٥١- القرافي، أبو العباس، الفروق (أنوار البروق في أنواع الفروق)، القاهرة، عالم الكتب، د.ت.
- ٥٢- قلعجي، وقنيبي، محمد رواس، وحامد صادق، معجم لغة الفقهاء، عمان، دار النفائس، ١٩٨٨ م.

- ٥٣- الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦ م.
- ٥٤- مالك، أنس، موطأ الإمام مالك، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢ هـ.
- ٥٥- الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية، القاهرة، دار الحديث، د.ت.
- ٥٦- المرادوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- ٥٧- منصور، محمد خالد، أبحاث معاصرة في الفقه الإسلامي وأصوله، عمان، دار عمار، ٢٠٠٦ م.
- ٥٨- النسفي، عبد الله بن أحمد، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، بيروت، دار الكلم الطيب، ١٩٩٨ م.
- ٥٩- النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب (تكملة المطيعي)، بيروت، دار الفكر، د.ت.
- ٦٠- النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ١٤١٢ هـ، ١٩٩١ م.
- ٦١- النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، بيروت، دار التراث العربي، د.ت.

ثانياً: مواقع الشبكة العنكبوتية

١- الأزهرى، عبدالله قارى، مقال بعنوان: ماذا قال سادتنا العلماء عن تهنئة أهل الكتاب بأعيادهم، موقع: www.saaaid.net.

٢- الحوالى، سفر، حكم تهنئة غير المسلمين، موقع صيد الفوائد:

www.saaaid.net

٣- مواقع الفتوى: www.islamweb.net / وموقع الإسلام سؤال وجواب.

Abstract

Jurisprudential Principles and the Social Behavior Towards Non- Muslims

**Dr. Iyad Abdalhamed Nemer Abedalrhman
Dr. Ma`an Soud Moh`d Abu Baker**

The research paper addresses the issue of coexistence with Non-Muslims in Islamic countries through demonstrating evidence of a range of doctrinal Jurisprudential issues, which confirm the principles of this behavior far from mixing up between ideological loyalties and humanitarian connections, taking into consideration the difference in conduct between the peaceful and-warrior Non-Muslim.

The research is limited to the social aspects of these actions, which demonstrate positive images of literature and ethics of dealing with peaceful opposition, responding for some intricacy, and suspicions rose from dealing with Non-Muslims, either from what is inherited from the old convictions, or produced by contemporary reality.

The research study concludes in emphasizing this original civilized human relationship, which distinguishes Islam from other religions and civilizations in accepting others, and coexisting with them, avoiding radicalism or negligence in dealing with Non-Muslims.

Keywords: dealing, Islam, Non-Muslims

التأبين بين الاتّباع والابتداع والتّقليد

د. محمد بن أحمد الأمسمي

أستاذ العقيدة والأديان والفرق والاتجاهات المعاصرة بجامعة طيبة

المملكة العربية السعودية



ملخص البحث

تثار مشكلة بحثية من خلال الأسئلة والأجوبة عن التآبين، وكونه يدور بين اتباع الكفار في أعيادهم، ومناسباتهم الموسمية كالتذكار، والأربعينية، وبين كونه من البدع التي تقع من بعض المسلمين في تأبين موتاهم من خلال حفلات لم يشهد لها الشرع. فجاء هذا البحث ليتناول تلك المشكلة من خلال نصوص الكتاب والسنة وفهم المتخصصين في مجال العقيدة والحسبة على أهل الابتداع، وليميز بين البدع الأصلية، والإضافية، والتقليد في الدين للمخالفين في المعتقد، وليرفع اللبس الحاصل عند بعض الباحثين بين التآبين والنعي والنياحة والأعياد والغلو، فكان له ذلك بحمد الله تعالى.

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله - صلى الله عليه وسلم -.

لقد كثرت الأسئلة عن مفهوم التآبين، واختلطت الإجابات حوله وانتشرت، بخاصة على مواقع التواصل الاجتماعي. ونظراً لأهمية الموضوع، كان هذا البحث.

أسباب الاختيار: من أسباب اختياري للكتابة في هذا الموضوع، ما يأتي:

- 1- كثرة الأسئلة عن مفهوم التآبين، وعلاقته بالبدعة، وصلته بتقليد الكفار، في أعيادهم أو مناسباتهم الدينية، أو عاداتهم الاجتماعية.
- 2- احتفالات بعض المسلمين في المواليد السنوية، والموسمية التي ينظمونها لشيوخهم، ورجالهم المؤثرين، في حياتهم الدينية، والاجتماعية، وانخراط كثير من المسلمين في سبيلهم من خلال إقامة حفلات التآبين على مستوى جميع فئات المجتمع المسلم.

٣- انتشار تلك الأسئلة في المنتديات، ومواقع التواصل الاجتماعي، مما يرشحها لمستوى الظاهرة التي تحتاج إلى علاج.

٤- ثم إن الذي يتولى الرد على الأسئلة، أو يجيب عليها في الغالب هم المتواصلون في تلك المواقع، التي يعرف غالبا أنهم ليسوا من أهل العلم، أو التخصص الذي يعطي لإجاباتهم صبغة علمية، أو بحثية.

فمن هنا اخترت الكتابة في هذا الموضوع، اعتماداً أولاً على المفهوم اللغوي، لهذا المصطلح، ودلالته في العربية سلباً، أو إيجاباً، مدحاً، أو قدحاً، ثم بحثه من خلال معطيات الكتاب والسنة، وتناول العلماء الممارسين للاحتساب في مقاومة الانحرافات الشرعية، لأنهم أعلم بتطور مثل هذه الأعمال المتصلة بالحياة العامة للمسلمين، فيما يتعلق بما يفعلونه من أجل تأييد موتاهم، سواء كانوا ملتزمين بالمشروع، أو خرجوا عنه إلى الممنوع.

مشكلة البحث: سوف يجد القارئ في هذا البحث إن شاء الله الإجابة عن الأسئلة البحثية الآتية:

١- ما هو التأين لغة واصطلاحاً؟ وهل فيه خلاف لغوي بين العلماء المعرفين له في كتب اللغة أو الحديث؟.

٢- ومتى يكون التأين بالثناء فقط،؟ وهل يكون بالذم أيضاً.؟

٣- وما هو التأين المشروع؟ وما هو الممنوع منه؟ وإذا كان مشروعاً فمن يؤبن الحي أم الميت، أو كلاهما؟

٤- وما هي الفروق اللغوية بين التأين وما يقاربه، كالنعيم، والنياحة، والرثاء والأعياد والموالد، وما يجوز من ذلك وما يحرم لذاته أو بما يضاف إليه أو يخالطه؟

٥- هل حفلات التأيين الشائعة الآن داخلية في تقليد الكفار؟ أم هي داخلية في الابتداع، وبم يثبت التقليد، والابتداع، وبم ينتفیان؟

٦- وهل تدخل المناسبات السنوية التي تقام من أجل التذكير بجهود العلماء والدعاة وعظماء الأمة في التأيين المشروع أو الممنوع، أم هي من العادات التي لا توصف ببدعة ولا اتباع؟

هدف البحث: وكان الهدف من هذه الدراسة الوقوف على الحق في التأيين بيان ما يجوز منه بلا قيد أو شرط، وما يمنع منه شرعا لذاته، أو لما يخالطه من ممنوع، فيمنع، أو ما بني أساسا على الغلو، أو التقليد للكفار في حفلاتهم، أو أعيادهم، فيمنع كذلك بلسان العلم والشرع لا بالعاطفة، وكذا بيان ما التبس على بعض الباحثين بالتأيين مما يفارقه كالنعي الجاهلي، والنياحة الجاهلية، وكذا العادات الاجتماعية المسكوت عنها شرعا.

الدراسات المقارنة لموضوع البحث: وقد عثرت في أثناء البحث عن الدراسات السابقة على ثلاثة بحوث فيها نوع مشاركة لموضوع هذا البحث، من حيث إنها تناول النعي، وتقليد أهل الغلو من الكفار، أو المنتسبين للإسلام، وهي كالآتي:

١- نعي الأموات، حكمه وبعض المسائل المتعلقة به، تأليف أبي معاذ ظافر بن حسن آل جبعان يقع في نحو عشرين صفحة، عرّف فيه النعي وحكمه وصوره المعاصرة، وتعرض لتعريف الرثاء باعتباره من الألفاظ المشاركة للنعي. dhaferhasan@gawab.com.

٢- بحث بعنوان: النعي وصوره المعاصرة، تأليف الدكتور / خالد بن عبد الله المصلح يقع في نحو خمس عشرة صفحة، تعرض فيه إلى تعريف النعي لغة

واصطلاحا، وعرف النياحة والرثاء والندبة، كألفاظ قد تشارك في مفهومها النعي ثم قال: (رابعا: التأبين وهو في اللغة من أبْن الرجل تأبيناً، أي مدحه بعد موته وبكاه» www.almosleh.com

٣- مقال من نحو خمس صفحات تقريبا كتبه: أبو عبد الرحمن الأغا، بعنوان:

«القول المبين في ذكرى التأبين، وحفلات التأبين» ونشره على هذا الرابط <https://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=142281> في شبكة فلسطين للحوار، قال في بدايته: (لقد كتبت بحثا صغيرا تناولت فيه حكم إقامة المراثي وحفلات التأبين، لما طلب مني ذلك فأرجو منكم مراجعته وتقييمه وهل يصلح للنشر أم لا يصلح، وأفيدوني بنصحكم أو زياداتكم أو حتى اعتراضاتكم)، وهو منشور في ملتقى أهل الحديث، وكأنه يريد الرد به على ممارسات معيّنة.

وعندما تأملت هذه الكتابات وجدتها لا تكفي في الإجابة على الأسئلة المطروحة حول التأبين، الذي كثر المتدخلون في الإجابات عنه، وقد كثرت إقامته لكل صاحب شأن عام من ملوك وعلماء وأدباء وأساتذة وشيوخ وفنانين وغيرهم، ولذا واصلت الكتابة في الموضوع، ورأيت أن هذه البحوث والمقالات المكتوبة تختلف مع ما قصدت بيانه، كواقع لا يكفي في تناوله نقل كلام المعاصرين أو المخالفين أو الموافقين فقط، ولم نجد بحوثا معتبرة أكثر مما ذكرته.

منهجي في البحث: وقد سلكت في تناول هذا البحث منهج الاستقراء للنصوص الشاهدة له حكما، ووقوعا منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم، واعتمدت أحيانا - وبدون توسع لمحدودية الصفحات - منهج التحليل لهذه النصوص، والوقائع، واستنطاقها بما يقربنا من حقيقة دعوى بدعيته، وما يشار إليه من تقليد للكفار، أو أهل الغلو، وما يقع من المعاصرين من تأبين في وسائل

الإعلام الواسعة الانتشار، وما حصل من تصدي الإعلام بوسائله المختلفة لتأين العلماء والزعماء ومن يعتبرون قدوة في المجتمع .

وجاءت خطته في مقدمة، وتمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة، على النحو الآتي:

مقدمة:

تمهيد: في بيان مفردات العنوان.

المبحث الأول: التأين والاتباع، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التأين بالخير واتباع الكتاب والسنة، في ذلك.

المطلب الثاني: التأين بالشر واتباع الكتاب والسنة وسلف الأمة في ذلك.

المبحث الثاني: التأين والابتداع، وفيه تمهيد، ومطلبان:

المطلب الأول: التأين والنعي.

المطلب الثاني: التأين والنياحة.

المبحث الثالث: التأين والتقليد، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التأين وتقليد الكفار في أعيادهم الدينية.

المطلب الثاني: التأين وتقليد أهل الغلو في الدين من المسلمين.

المبحث الرابع: التأين والمناسبات المحدثه، وفيه مطلبان.

المطلب الأول: التأين في وسائل الإعلام.

المطلب الثاني: التأين والمناسبات السنوية العلمية والاجتماعية.

وقد حاولت الاقتصار على ما يتبين به المراد من البحث، والإجابة على الإشكالات حول ما يدعى من مشروعيته، أو بدعيته، بدون توسع قد لا يسهم في توحيد المنهج، وقد يشوش على قوم من المسلمين، ولكنني مع ذلك جللت نصوصا لمشروعيته وإن كانت ليست من محل الخلاف، أردت بها التوطئة لأصلية الجواز، وجللت نصوصا للعلماء عن تلك النصوص، وقارنت بينها بما يوضح الرؤية، لمن يريد الوقوف على الحق في مسألة خلافية شرعية يصح الخلاف في جوانب منها متعددة، وذلك لتناولها لحوادث عملية متجددة في حياة الأمة، قد يقع فيها ما ينكره المحتسبون من العلماء والدعاة عند وجود المخالفات الشرعية أو البدعية.

فهذه محاولة وإسهام دفع إليه البحث عن الحق المؤيد بالأدلة، بدون تعصب لمخالف، أو تحيز لرأي سائد.

عملي في التوثيق والإحالات كالاتي:

- ١- أدرجت الآيات الكريمة من مصحف المدينة في صلب البحث.
- ٢- خرجت الأحاديث الواردة في البحث بالعزو، إن كانت في الصحيحين، أو أحدهما ونقلت الحكم على الحديث، إن كان في غيرهما.
- ٣- وضعت الهوامش في أسفل كل صفحة حسب ورودها وتسلسلها.
- ٤- سجلت معلومات المصادر والمراجع كاملة، عند أول ورودها، واكتفيت بالإحالة إليها بعد ذلك، كما أثبت المراجع مرتبة ترتيبها هجائيا في آخر البحث. وبالله التوفيق وصلى الله وسلم على محمد وآله وصحبه وسلم تسليما.

تمهيد في تعريف مفردات عنوان البحث:

تعريف التآبين لغة: نتحدث عن تعريف التآبين لغة من خلال النصوص اللغوية الآتية:

١- يقول ابن منظور في لسان العرب: «أَبْنُ الرَّجْلِ تَأْبِينًا وَأَبْلَهُ: مَدَحُهُ بَعْدَ مَوْتِهِ وَبَكَاهُ. قَالَ مَتَمُّ بْنُ نُويرَةَ:

لِعَمْرِي وَمَا دَهْرِي بِتَأْبِينِ هَالِكٍ وَلَا جَزَعًا مِمَّا أَصَابَ فَأَوْجَعَا

وقال ثعلب: هو أي التآبين إذا ذكرته بعد موته بخير، وقال مرة: هو إذا ذكرته بعد الموت.

وقال شمر: التآبين الثناء على الرجل في الموت والحياة»^(١).

٢- يقول الفيروزآبادي في القاموس المحيط: والتآبين: الثناء على الشخص بعد موته واقتفاء أثر الشيء^(٢).

٣- ويقول الجوهري في الصحاح (أَبْنٌ) فَلَانٌ يُؤْبَنُ بِكَذَا أَي يَذْكَرُ بِقَبِيحٍ وَفِي ذِكْرِ مَجْلِسِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (لَا يُؤْبَنُ فِيهِ الْحُرْمُ)^(٣). وقد مال بعض اللغويين إلى أن كلمة: (نثا، مثل كلمة أبن في كون كل منهما يراد بها ذكر ما في الإنسان من خير أو شر، قال في القاموس: «النثا: ما أخبر به عن الرجل من حسن أو سيء... ونثيت الخبر، نثوته، وأنثى: اغتاب، وأنف من الشيء».

١- لسان العرب، محمد بن مكرم، أبو الفضل، ابن المنظور الأنصاري، مادة: (أبن) دار الفكر، ط ١ جزء ١ صفحة ١٣.

٢- القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: عبدالحق السيد عبدالحق، مكتبة الإيمان بالمنصورة، ط ١، ١٤٣٠هـ، مادة: (أبن).

٣- المصدر نفسه، مادة: (أبن)

٤- ويعرفه علماء الحديث من خلال لغة الحديث النبوي الشريف فيقول القاضي عياض في مشارق الأنوار:

«(أب ن) ما كنا نأبئه بريبة بضم الباء أي نتهمه ونذكره ونصفه بذلك كما جاء في الرواية الأخرى: نظنه، وأكثر ما يستعمل في الشر. وقال بعضهم: لا يقال إلا في الشر. وقيل: يقال: في الخير والشر. وهذا الحديث يدل عليه. وفي الحديث الآخر: (أبنوا أهلي، وأبنوهم كلاهما بتخفيف الباء والنون وهو مما تقدم أي: اتهموهم وذكروهم بالسوء. قال ثابت: التأبين ذكر الشيء وتتبعه»^(٤).

٥- ويعرفه ابن الأثير في النهاية في غريب الحديث فيقول: «(أبن) في وصف مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا تؤبن فيه الحرم) أي لا يذكرن بقبيح، كان يسان مجلسه عن رفث القول، يقال: أبنت الرجل أبنة وأبنته، إذا رميته بخلة سوء، فهو مأبون، وهو مأخوذ من الأبن، وهي العقد تكون في القسي تفسدها وتعاب بها»^(٥)

وفي المنجد: «أبنته: أثنى عليه بعد موته (ضد) ومنه: (حفلة تأبين) وأبنته وتأبنته: اقتنى أثره ترقبه»^(٦).

وبالنظر إلى التعريفات السابقة نجد أن علماء اللغة يعرفون التأبين بأنه: «ذكر الرجل بما فيه من خير بعد موته والبكاء عليه والثناء الحسن»، وأما أهل الحديث كالقاضي عياض وابن الأثير فإننا نجدهم من خلال التعريفات السابقة يرجحون أن التأبين لغة هو: «ذكر الإنسان بما فيه من خيرٍ أو بما يغلب عليه من شرٍ».

٤- مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، ط المكتبة العتيقة، تونس، بدون، ص ١٢.

٥- النهاية في غريب الحديث والأثر، لمجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، ط المكتبة العلمية بيروت بدون، صفحة ١٧.

٦- المنجد مادة: (أبن) (أبن)

التعريف الاصطلاحي: وبما أن التابين لم يرد له تعريف اصطلاحى في كتب الفقه والحديث فإننا نحتاج إلى صياغة تعريف اصطلاحى له اعتماداً على مفهومه اللغوي السابق فنقول:

التابين هو: ذكر الانسان بما فيه من خيرٍ أو شرٍ في حياته أو بعد موته أو حسب ما يغلب عليه عند المعاصرين له بغض النظر عن ترجيح اللغويين له باستعماله في الخير أو المحدثين لاستعماله في الشر^(٧).

وفي الموسوعة الكويتية: «التابين في اللغة والاصطلاح: البكاء على الميت والثناء عليه^(٨).

وهذا هو الذي جاء في الصحاح للجوهري حيث قال في مادة (ابن): «أبنة بشيء يابئنه ويأبئنه: اتهمه به... وفلان يُأبن بكذا، أي: يذكر بقبيح... وأبنت الرجل تأبياً، إذا بكيته، وأثنت عليه بعد الموت^(٩).

المبحث الأول: التابين والاتباع، وفيه مطلبان

المطلب الأول: التابين بالخير واتباع الكتاب والسنة وسلف الأمة.

بناءً على أن التابين قد يراد به المدح في الحياة واستمرار ذلك الممدوح به مدحاً وثناءً بعد موت الإنسان، فإن وجه الاتباع فيه للكتاب والسنة وسلف الأمة هو أن الله تبارك وتعالى ذكر في آياتٍ عديدة مدح الأنبياء والصالحين والثناء عليهم وتمجيدهم على استجابتهم للحق، وبيّن تعالى أنه أكرمهم ونجاهم ونصرهم على من عاداهم وشرفهم بإضافتهم إليه، وهذا ولو أنه متفق عليه، فذكره هنا يؤيد

٧- انظر: مشارق الأنوار على صحاح الآثار، ١٢، والنهاية في غريب الحديث، ١٧/١

٨- الموسوعة الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط: ٤، ١٤٢٧هـ ج ٢٢، ٩٨

٩- الصحاح، تاج اللغة والصحاح العربية، تأليف، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط: ٣، ١٤٠٤هـ، ج ٥، ٢٠٦٦.

أن الأموات الصالحين يثنى عليهم بدون تحديد لزمان أو مناسبة. قال الله تعالى بعد ذكر عدد من الأنبياء: ﴿ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِيلَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ ٨٥ ﴾ وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُوشَعَ وَثَمُوذًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ ٨٦ وَمِنَ آبَائِهِمْ ذُرِّيَّتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَأَجْنَيبَتَهُمْ وَهَدَيْنَهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿ الأنعام فالحكم بالصلاح والتفضيل على الصالحين والاختيار والهداية للصراط المستقيم من أحسن ما يثنى به على الحي ويؤبن به الميت.

وقال الله تعالى بعد ذكر أخبار عدد من الأنبياء مع أقوامهم وبلائهم الحسن في الدعوة إلى الله خاتماً كل آية بالثناء على ذلك النبي كما قال في إبراهيم عليه السلام: ﴿ إِنَّهُ مِن عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ ﴾ الصافات.

وقال الله تعالى عن موسى وهارون عليهما السلام ممتناً عليهما بالنجاة لهما ولقومهما من الكرب العظيم وهو تخليصهم من طغيان فرعون ونصره لهم وغلبتهم على قوى الشر بتلك المعجزات العظيمة: ﴿ وَجَعَلْنَاهُمَا قَوْمَهُمَا مِنَ الْكُرْبِ الْعَظِيمِ ١١٥ ﴾ وَنَصَرْنَاهُمْ فَكَانُوا هُمُ الْغَالِبِينَ ﴿ الصافات. فهذا من أحسن الذكر والثناء بعد الموت واستمرار ذلك يقرأ على الناس في القرآن الكريم إلى بقية الآيات الثانية عليهم بالخير.

وحدث القرآن الكريم في مدح الأنبياء والصالحين بعد موتهم واستمرار ذلك يقرأ على الناس دليل على جواز التأبين بالخير والثناء الحسن بطاعتهم لله تعالى، واستجابتهم للحق، واتباعهم للرسول ومما أنه يطول تتبعه في كتاب الله تبارك وتعالى فإننا نحيل إلى بعض السور والآيات، وإلى كتاب الأنبياء في صحيح البخاري^(١٠).

١٠- انظر الآيات من سورة هود (٣٧، ٥٩-٦٠، ٦٧-٦٨، ٨٢-٨٣) سورة القصص (٤٠-٤٢)، سورة غافر (٤٥-٤٦) وانظر، الجامع الصحيح، صحيح البخاري- محمد بن إسماعيل البخاري- مع فتح الباري، بعناية محب الدين الخطيب، ط دار المعرفة، بيروت لبنان بدون تاريخ، كتاب الأنبياء ٦ / ٢٦١ وما بعدها.

وقد أثنى الله تعالى على النبي صلى الله عليه وسلم في حياته بأعظم ثناء واستمر ذلك الثناء عليه مدحاً وإظهاراً لمكانته بعد موته في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقِي عَظِيمٌ﴾ القلم. والمراد بالخلق المثني به على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم هنا هو القرآن الكريم، واتباعه لما يوحى إليه، ولذا كان خلقه القرآن، يغضب لغضبه ويرضى لرضاه.

ولم يقف ثناء الله تعالى على الأنبياء والمرسلين في حياتهم بل هو مستمر باستمرار هذا القرآن الكريم، بل إن الله تعالى أثنى على المهاجرين والأنصار في قرآن يتلى في حياتهم وبقي يتلى طول الدهر في الجماعات والاجتماعات ويقروءه المسلم على الانفراد، فقال تعالى:

﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿٨﴾ وَالَّذِينَ بَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُقْلِحُونَ﴾ الحشر.

فإذا كان التأيين بالخير المفهوم من شرف الهجرة وابتغاء فضل الله تعالى وطلب مرضاته ونصرة رسوله صلى الله عليه وسلم والثناء بالصديقية على من فعل ذلك ومن أحبه واستقبله وآثره على نفسه حتى نال الجميع مرتبة الفلاح التي هي أعم خير في لغة العرب، فإن القرآن الكريم يؤبّن الصالحين أحياء وأمواتاً، بمعنى يثني عليهم بما فيهم من إيمان، وعمل صالح، ويزكي طاعتهم لرسول الله صلوات الله وسلامه عليهم، ويتقضى آثارهم الحسنة، ويكتبها إبقاءً للذكر الحسن، وتعليماً للاقتداء بهم.

وبهذا يكون تأييد الصالحين من العلماء والفضلاء قد هدى إليه القرآن الكريم

بنصوصه الواضحة وبذكر مآثرهم الحسنة^(١١).

وأما في السنة فإننا نجد النبي - صلى الله عليه وسلم - في باب تأين أصحابه أحياءً وأمواتاً يثني على الصديق ويمدحه في حياته بمبادرته للإيمان، وأنه لم يتلكأ ولم يتردد في قبول الحق^(١٢).

قال صلى الله عليه وسلم:

(إن الله بعثني إليكم فقلتم كذبت وقال أبو بكر: (صدق). وواساني بنفسه وماله)^(١٣).

وأثنى النبي صلى الله عليه وسلم على أمنا خديجة بنت خويلد رضي الله عنها، في مناسبات عديدة في وقوفها معه، و سرعة إيمانها به، في مطلع البعثة النبوية، وبشرها بشارات محققة لا محالة لثبوت الوحي بذلك من النبي صلى الله عليه وسلم^(١٤) وفي ثناء الله تعالى على أصحاب نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ما يدل على تركيتهم جميعاً، انطلاقاً من قول الله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَرَجَجٍ أَخْرَجَ شَطْرَهُ فَتَازَرَهُ فَاسْتَعْطَفَ فَأَسْتَوَى عَلَى سُوْقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ الفتح.

١١ - وينظر أيضا الآيات: سورة هود (٣٧، ٥٩-٦٠، ٦٧-٦٨، ٨٢-٨٣) سورة القصص (٤٠-٤٢)، سورة غافر (٤٥-٤٦).

١٢ - صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل أبي بكر بعد النبي صلى الله عليه وسلم، فتح الباري، ١٦/٧. وانظر ما بعدها.

١٣ - المصدر نفسه، الحديث رقم: (٣٦٦١).

١٤ - انظر صحيح مسلم، مسلم ابن الحجاج القشيري النيسابوري مع شرح النووي، دار الفكر، بدون تاريخ، كتاب الفضائل، باب من فضائل أمنا خديجة رضي الله عنها، الأحاديث من: (٢٤٣٠ - ٢٤٣٧) وانظر كتاب: رحمة للعالمين سيرة النبي الأمي صلى الله عليه وسلم تأليف القاضي / محمد سليمان سلمان المنصور فوري، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، صفحة ٣٩٩-٤٠١.

فقد وقع هذا الثناء من الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وسلم محمد رسوله ومن معه من المؤمنين به بالشدة في الحق على الكفار والتراحم فيما بينهم والاقبال على الله تعالى بالطاعة ابتغاء فضل الله ومرضاته مما كان له آثار حسنة على ظواهرهم وفي ضرب المثل الوارد لهم في الكتب السابقة ما يدل كذلك على حسن الثناء عليهم بهذه الصفات الحسنة المستمرة هذا مع استمرار هذا التأين لهم بعد موتهم عبر تاريخ البشرية يتلى في جميع الأحوال والمناسبات.

فهذه الآية وإن كانت مقصورة على النبي صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وأصحابه فإننا نأخذ منها جواز ذلك لغيرهم وخصوصاً أن السنة بعمومها تؤيد ذلك حيث امتدح الله أهل بدر في سورة الأنفال^(١٥) وأثنى على أهل بيعة الرضوان^(١٦) وأثنى على جهادهم مع النبي صلى الله عليه وسلم، وبذلك نالوا شرف ثناء الله تعالى وثناء رسوله صلى الله عليه وسلم، وهو شامل للأحياء منهم في حياتهم فيكون دليلاً على جواز تأين الحي بذكر محاسنه، وكذا الأموات، وشامل للذين جاؤوا من بعدهم حال كونهم متبعين لهم، حتى شملت تلك التزكية القرون المفضلة لغلبة الخير على ذلك المجتمع وهي ثلاثة قرون، لحديث عمران ابن حصين رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم...) (١٧)، وهذا ثناء بالخيرية في الأغلب على المجتمع الإسلامي من عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدة المشار إليها في الحديث، مع استمرار الخيرية لهذه الأمة لحديث: «إِنَّ مَثَلَ أُمَّتِي مَثَلُ الْمَطَرِ، لَا يُدْرَى أَوَّلُهُ خَيْرٌ أَوْ آخِرُهُ» (١٨).

١٥- انظر إلى ما جاء في سورة الأنفال الآيات (٢-٣)، وانظر من السنة صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب فضل من شهد بدرا، فتح الباري، مصدر سابق، ٧/ ٣٠٤ وما بعدها.

١٦- نفسه، ٧/ ٤٣٩ وما بعدها.

١٧- نفسه مصدر سابق، كتاب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الحديث رقم: (٣٦٥٠)، وانظر فتح الباري ٧/ ٤ وما بعدها.

١٨- ١٢٣٢٧ مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون مؤسسة الرسالة ط ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، قال شعيب الأرنؤوط (حديث قوي بطرقه وشواهد، وهذا إسناد حسن)، وصححه الألباني بطرقه في الصحيحة برقم (٢٢٨٦).

ومرادنا إثبات هذا الشناء الحسن لكل من يستحق ذلك من حي وميت وثبوت ذلك للحي والميت بالسنة الصحيحة.

وكان من أوائل من مات من المهاجرين بالمدينة النبوية عثمان بن مظعون رضي الله عنه الذي أبنته أم العلاء الأنصارية بقولها: «رحمة الله عليك أبا السائب، فشهادتي عليك لقد أكرمك الله..»^(١٩).

وقد أقرها النبي صلى الله عليه وسلم على ثنائها، وتأبينها له، مع ملاحظته عليها الحكم الذي حكمت به^(٢٠)، وقد أثنى النبي صلى الله عليه وسلم في نفس المجلس على عثمان بن مظعون وقال: عندما مرَّ بجنائزه: (ذهبت ولم تلبس من الدنيا بشيء أو قال: طوبى لك يا عثمان لم تلبسك الدنيا ولم تلبسها)^(٢١).

وفي هذا تأبين للميت بما فيه من الزهد والبعد عن الانغماس في جمع حطام الدنيا ومتعتها الزائلة أو الافتتان بها. وعندما دفنه النبي صلى الله عليه وسلم أثنى عليه وقال في حقه في جمع من أصحابه: (نعم السلف هو لنا)^(٢٢) وعندما مات إبراهيم ولد النبي صلى الله عليه وسلم دفنه بجواره وقال: (ألحق بسلفنا الصالح عثمان بن مظعون)^(٢٣).

وهكذا توالى تأبين النبي صلى الله عليه وسلم لمن مات من الصالحين الأخيار تخليداً لمآثرهم وتثبيتاً لمحاسنهم وقد مات في زمنه ملك الحبشة النجاشي بعد إسلامه فقال صلى الله عليه وسلم في حقه: (مات اليوم رجل صالح فقوموا

١٩- صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب الدخول على الميت بعد الموت إذا أدرج في أكفانه ٣/ ١١٣.

٢٠- وذلك قوله لها في نفس الحديث: (وما يدريك أن الله قد أكرمه..).

٢١- موطأ الإمام مالك بن أنس، كتاب الجنائز، جامع أحكام الجنائز، تحقيق: الدكتور، محمد مصطفى الأعظمي، ط ١٤٢٥هـ / ٢ / ٣٤٠، الحديث: (٢٨١).

٢٢- الموطأ، ٢ / ٣٤٠.

٢٣- المصدر نفسه.

فصلوا على أحيكم أصحابكم) (٢٤) وهو في أرض الحبشة، مما يدل على أنه لا يشترط في تأييدك للأخيار أن تكون معهم في نفس البلد أو الدار أو تجمعك بهم الحياة.

المطلب الثاني: التأبين بالشر واتباع الكتاب والسنة وسلف الأمة في ذلك:

المراد من التأبين هنا هو استعمال هذه الكلمة في جانب الشر، وأن الكفار يذكرون بالشر، وأن الأمم المكذبة للأنبياء، والمرسلين يذكرون بالكفر، والشرك والإعراض عن الحق.

قال الله تعالى: ﴿ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمَ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ ﴾ الأنعام، وقال تعالى لنوح عليه السلام ﴿ أَلْفَلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ ﴾ هود، وقال تعالى في قوم موسى عليه السلام ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴿١٦﴾ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَأَتْبَعُوا فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴿١٧﴾ يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ ﴾ هود

ولعن الله تعالى الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم، لكفرهم وعنادهم للحق، وتركهم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال تعالى: ﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾ المائدة

فهذه الآيات وما في معناها دليل على جواز تأبين الكافر، أو العاصي بما فيهما من شر، وما عرف عنهما من سوء؛ ويوضح ذلك حديث: (أثنوا عليه). فقالوا:

٢٤ - صحيح البخاري مصدر سابق، كتاب المناقب، باب موت النجاشي، الحديث رقم: (٣٨٧٧) وانظر فتح الباري ٧/ ١٩١-١٩٢.

بئس المرء كان في دين الله عز وجل»^(٢٥).

وحدث أبي هريرة رضي الله عنه: (فأثنوا عليها شراً في مناقب الشر فقالوا: هذا فلان بئس الرجل)^(٢٦).

قال الحافظ ابن حجر: «وأما في جانب الشر فظاهر الأحاديث أنه كذلك - أنهم شهداء الله في أرضه على أهل الخير وعلى أهل الشر - لكن إنما يقع ذلك في حق من غلب شره على خيره .. واستدل به أي بحدث أنتم شهداء الله في أرضه على جواز ذكر المرء بما فيه من خير أو شر للحاجة ولا يكون ذلك من الغيبة»^(٢٧).
وأكد كلامه بحدث أنس رضي الله عنه: (إن لله ملائكة تنطق على السنة بني آدم بما في المرء من الخير والشر)^(٢٨) ونقل الحافظ ابن حجر عن القاضي أبي بكر بن العربي: «أن استعمال الثناء في الشر جاء للمؤاخاة والمشاكلة وحقيقته إنما هي في الخير»^(٢٩).

قال الإمام النووي وهو يتحدث عن استعمال الثناء بالخير والشر: «فأثني عليه شراً...» الحديث. قال: «وأما معناه ففيه قولان للعلماء، أحدهما أن هذا الثناء بالخير لمن أثنى عليه أهل الفضل، فكان ثنائهم مطابقاً لأفعاله، ويكون من أهل الجنة، والثاني وهو الصحيح المختار: أنه على عمومه، وأن من مات منهم فألهم الله تعالى الناس الثناء عليه بالخير كان دليلاً على أنه من أهل الخير سواء كانت

٢٥ - مستدرك الحاكم، كتاب الجنائز، دار الكتب العلمية، ١ / ٣٧٧، وانظر مسند أحمد ٢٠ / ٣٣٧ ح ١٣٠٤٠، وقال المحقق: إسناد صحيح على شرط الشيخين.

٢٦ - سنن ابن ماجه، لابن ماجه القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، ١ / ٤٧٨ ح ١٤٩٢، مسند أحمد، للإمام أحمد بن حنبل تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، ط ١: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م ١٢ / ١٣ ح ٧٥٥٢ وقال المحقق: حديث صحيح.

٢٧ - المصدر نفسه، ٣ / ٢٣١.

٢٨ - فتح الباري، ٣ / ٢٣١. وحدث أنس أخرجه الحاكم في المستدرك ١ / ٥٣٣، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجه بهذا اللفظ.

٢٩ - المصدر نفسه.

أفعاله تقتضي ذلك أم لا، فإن الأعمال داخلة تحت المشيئة، وهذا إلهام يستدل به على تعيينها، وبهذا تظهر فائدة الثناء»^(٣٠).

وقد قسم العلماء سبّ الأموات الذي ورد النهي عنه في حديث عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تسبوا الأموات فإنهم قد أفضوا إلى ما قدّموا)^(٣١). إلى أقسام حسب الحاجة لذلك.... وقد ناقش ابن حجر هذا النهي ومن يتناوله وخلص إلى أن السبّ ينقسم في حق الكفار وفي حق المسلمين إلى ما يأتي، فقال: «أما الكافر فيمنع إذا تأذى به الحي المسلم، وأما المسلم فحيث تدعو الضرورة إلى ذلك، كأن يصير من قبيل الشهادة وقد يجب في بعض المواضع، وقد يكون فيه مصلحة للميت»^(٣٢).

قال الساعاتي مبيناً سبب جواز سبّ الأموات: «لأن النهي عن سبهم، إنما هو في حق غير المنافقين والكفار، وغير المتظاهرين بالفسق والبدعة، وأما هؤلاء فلا يحرم سبهم للتحذير من طريقتهم ومن الاقتداء بآثارهم والتخلُّق بأخلاقهم»^(٣٣). وقد أيد كلامه بما رواه الحاكم في الثناء بالشر لجنّازة مروا بها على مجلس النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: (كان يبغض الله ورسوله ويعمل بمعصية الله ويسعى فيها)^(٣٤) قال: وهي - أي هذه الرواية - تؤيد أن الميت كان منافقاً، لأنه لا يبغض الله ورسوله إلا منافق كافر»^(٣٥).

وتقرير النبي صلى الله عليه وسلم للصحابة على بيان حال الميت سواء في الخير أو الشر دليل على استمرار جواز ذلك في كل ميت وفي كل زمن.

٣٠ - صحيح مسلم مع النووي، ١٩ / ٧.

٣١ - صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما ينهى من سب الأموات، الحديث رقم: (١٣٩٣).

٣٢ - فتح الباري، ٣ / ٢٥٨-٢٥٩.

٣٣ - بلوغ الأمان في ترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني ٤٠ / ٨.

٣٤ - مستدرک الحاكم، كتاب الجنائز ١ / ٣٧٧. وقال الحاكم: وهذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه بهذا اللفظ، ووافقه الذهبي.

٣٥ - بلوغ الأمان، ٨ / ٤٠.

قال ابن حجر: قال الداودي: «المعتبر في ذلك شهادة أهل الفضل والصدق، لا الفسقة؛ لأنهم قد يثنون على من يكون مثلهم، ولا من بينه وبين الميت عداوة، لأن شهادة العدو لا تقبل»^(٣٦). وكذا المعتبر في تأبين الكافر أو الفاجر بما فيه يعتبر فيه من يعرفهم بذلك لأنها شهادة ومن نطق بها على وجهها ترتب عليها وجوب الشر له.

وقد استنبط بعض العلماء من توقف النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة على من عليه دين فترة من الزمن^(٣٧) - وتحمل الدين ليس فسقا- أنه يجوز لأهل الفضل الامتناع من الصلاة أو شهود جنازة قاتل نفسه أو المحدود في حد من حدود الله تعالى أو الظلمة والطغاة ردعاً لأمثالهم وتخويفاً من مغبة استمرارهم في ذلك.

وفعل النبي صلى الله عليه وسلم أبلغ من الشهادة باللسان، وأشد نكاية في الميت وأهله، وهذا دون الكفر، فمن باب أولى الاستمرار في تأبين الكافر والفاجر والظالم ومن عرف بنفاق حتى يرتدع من يمثلهم أو يرضى بعقائدهم أو فعالهم^(٣٨).

المبحث الثاني: التأبين والابتداع، وفيه تمهيد، ومطلبان

تمهيد في تعريف البدعة لغة واصطلاحاً ومفهومها هنا:

البدعة لغة: من الابتداع: وهو الاختراع، قال الله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ البقرة أي منشئهما على غير مثال

٣٦- فتح الباري، ٣/ ٢٣٠-٢٣١.

٣٧- لحديث: (صلوا على صاحبكم) صحيح البخاري ٣/ ٩٤ ح ٢٢٨٩.

٣٨- انظر، صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما جاء في قاتل النفس، وباب ما يكره من الصلاة على المنافقين... الأحاديث من: (١٣٦٣-١٣٦٦) وانظر فتح الباري ٣/ ٢٢٦-٢٢٨ وانظر، الابداع في مضار الابتداع، علي محفوظ، دار الاعتصام، د.ت. ٢٢٠.

سابق، قال في لسان العرب «لمن أتى بأمر لم يسبقه إليه أحد: «أبدع، وابتدع، وتبدع أي: أتى ببدعة»^(٣٩).

وفي الاصطلاح: البدعة شرعا هي: «طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه...»^(٤٠).

وعلى هذا التعريف المختار يكون التأبين بدعة عند المبالغة في فعله، لدخوله في القرب التي يراد ثوابها للميت أو للحضور له، وخصوصا عندما يلتزم فيها الناس هيئات معينة، وأماكن محددة، وأزمنة ثابتة على الدوام، ومعلوم أن الناس لا يصرفون أوقاتهم وأموالهم إلا في شيء يريدون به دينا أو دنيا.

أما إذا لم يكن في التأبين شيء من طلب الثواب، وأدخلناه في العادات الاجتماعية، فيحذر فيه من الإسراف والمبالغات والغلو الذي يكون فيه تجاوز لما يطلب في كل عمل يقوم به المكلف، وأما إذا كان التأبين خاليا من معنى القرية وإنما هو كلام حسن لمن يستحق ذلك من المؤمنين، فإنه يكون من الأمور الداخلة في ذكر محاسن الميت، وتدخله البدعة والغلو ويحكمه الشرع بضوابطه لأعمال المكلفين.

ونتحدث في المطلبين الآتئين عن الأمور المنهي عنها، والتي أشكلت على الناس لمشابهتها للتأبين من حيث تعلقها بذكر الميت وما تبعته المصيبة من قول أو فعل.

المطلب الأول: التأبين والنعي:

تعريف النعي لغة: هو إشاعة خبر الموت. قال ابن الأثير في النهاية: «نعي

٣٩ - لسان العرب، مادة: (بدع).

٤٠ - الاعتصام، تأليف الشاطبي، ط ١، دار الفكر د.ت. / ٣٧.

الميت ينعاه نعيًا ونعيًا إذا أذاع موته وأخبر به وإذا ندبه»^(٤١).

تعريف النعي اصطلاحاً: يؤخذ من مجموع الأحاديث النبوية أن النعي هو إشهار خبر موت الإنسان بطرق متعددة.^(٤٢)

فإذا اقتصر الناعي على مجرد الإخبار، للناس بموت فلان من أجل حضوره وتجهيزه، والصلاة عليه، ودفنه كان ذلك مطلوباً شرعاً، ومرغباً فيه لصالح الميت، وهذا هو المشاهد من أحوال المسلمين في كل عصر ومصر.

ومن أدلة ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم نعى النجاشي في الحبشة، ووصفه بأنه رجل صالح، ودعا أصحابه للخروج للصلاة عليه. قال البخاري: «باب الرجل ينعى إلى أهل الميت بنفسه:

ثم ساق حديث أبي هريرة رضي الله عنه: (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى النجاشي في اليوم الذي مات فيه، وخرج إلى المصلى فصفا بهم وكبر أربعاً)^(٤٣).

قال الحافظ ابن حجر: «وفائدة هذه الترجمة الإشارة إلى أن النعي ليس ممنوعاً كله، وإنما نهى عما كان أهل الجاهلية يصنعونه، فكانوا يرسلون من يعلن بخبر موت الميت على أبواب الدور والأسواق، وقال المرابط: مراده أن النعي الذي هو إعلام الناس بموت قريبتهم مباح وإن كان فيه إدخال الكرب والمصائب على أهله، لكن في تلك المفسدة مصالح جمة لما يترتب على معرفة ذلك من المبادرة لشهود جنازته، وتهيئة أمره والصلاة عليه والدعاء له والاستغفار، وتنفيذ وصاياه وما يترتب على ذلك من الأحكام»^(٤٤).

٤١ - النهاية في غريب الحديث، ٨٥ / ٥.

٤٢ - انظر، فتح الباري كتاب الجنائز، باب الرجل ينعى إلى الميت بنفسه ٣/ ١١٦-١١٧.

٤٣ - صحيح البخاري، كتاب الجنائز، الباب المذكور أعلاه، الحديث: (١٢٤٥).

٤٤ - فتح الباري، ٣/ ١١٦-١١٧.

وقد لخص الحافظ ابن حجر مفاد الأحاديث من كلام القاضي ابن العربي عن حالات النعي فقال: «يؤخذ من مجموع الأحاديث ثلاث حالات:

الأولى: إعلام الأهل والأصحاب وأهل الصلاح، فهذا سنة.

الثانية: دعوة الحفل للمفاخرة، فهذه تكره.

الثالثة: الإعلام بنوع آخر كالنياحة ونحو ذلك، فهذا محرم»^(٤٥).

فما كان من نعي لصالح الميت ليس مذموماً، وليس مخالفاً للشرع، فيكون جائزاً أو سنة، أما إذا اشتمل النعي على تعظيم المصيبة، وتهويلها، وما يتصل بذلك من الأمور التي كان أهل الجاهلية يمارسونها من الصياح والعيول وضرب الخدود وشق الجيوب والدعوى بدعوى الجاهلية بالويل والثبور، أو تعديد محاسن الميت ومآثره ومناقبه، والغلو في ذلك، فهذا هو النعي المحرم والمنهي عنه^(٤٦).

وبهذا يتم التفريق بين النعي المحرم شرعاً، المتوعد عليه، وبين النعي المطلوب شرعاً، لما فيه من مصالح شرعية، واجتماعية كالتراحم، وتكثير المصلين والمعزين، وكل ذلك له مزية دينية للميت وذويه، وللمسلمين الحاضرين.

المطلب الثاني: التآبين والنياحة:

تعريف النياحة لغة: . قال في القاموس المحيط: «التناوح التقابل، وناحت المرأة زوجها وعليه نوحاً ونواحاً بالضم ونياحاً ونياحةً ومناحاً، والاسم النياحة، ونساء نوح وأنواح ونوَّح ونوائح ونائحات وكنا في مناحة فلان..: والرجل بكى

٤٥- المصدر السابق ٣/ ١١٧

٤٦- انظر، الأحاديث الواردة في ذلك في صحيح البخاري، باب ما ينهى عن الحلق عند المصيبة، وباب ليس منا من ضرب الخدود، وباب ما ينهى من الويل ودعوى الجاهلية عند المصيبة، الأحاديث رقم: (١٢٩٦)، (١٢٩٧، ١٢٩٨)، وراجع شرحها في شرح الباري ٣/ ١٦٥-١٦٧.

واستبكي غيره^(٤٧).

فتكون النياحة على هذا مأخوذة من النوح وهو البكاء بجزعٍ وعويلٍ على الميت.

النياحة في الاصطلاح: لم أجد من عرفها تعريفاً جامعاً، ويفهم من الأحاديث النبوية وكلام الشراح أنها: إظهار الجزع على الميت بالبكاء والعويل والأفعال والأقوال المعبرة عن التسخط، وقلة الصبر أو التسليم لقدر الله تعالى عند نزول مصيبة الموت محبوب^(٤٨).

وعلى هذا التعريف فإننا نقرر وبناء على النصوص الصحيحة أن النياحة المعهودة في الجاهلية منهي عنها نهياً شديداً، وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم جاء بما يبطل الأعمال الجاهلية، التي تنافي التسليم لله تعالى، والرضى بقضائه وقدره، وتجنب ما يفهم منه التسخط، والاعتراض على أقداره النافذة في عباده.

وقد بوب الإمام البخاري على هذه المعاني ملخصاً مقتضى الأحاديث فقال: «باب ما ينهى من النوح والبكاء والزجر عن ذلك»^(٤٩).

والنياحة من أمور الجاهلية المتوعد من يفعلها باللعة قال صلى الله عليه وسلم: (أربع في أمتي من أمر الجاهلية لا يتركهن، وعد منها النياحة وقال: (والنائحة إذا لم تتب قبل موتها تقام يوم القيامة وعليها سربال من قطران ودرع

٤٧- القاموس المحيط، مادة (ناح)، وانظر صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما ينهى من النوح والبكاء والزجر عن ذلك، الحديث رقم: (١٣٠٦) وانظر فتح الباري ٣/ ١٧٦-١٧٧، وصحيح مسلم بشرح النووي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠١هـ، أحاديث البكاء على الميت، ٦/ ٢٢٤.

٤٨- انظر فتح الباري ٣/ ١٦٣، ١٦٤.

٤٩- صحيح البخاري، الحديث: (١٣٠٥) وانظر فتح الباري، ٣/ ١٧٦-١٧٧ وانظر صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب فيمن يشئ عليه خير أو شر من الموت.

من جرب) (٥٠).

وفي لفظ للبخاري: (ليس منا من لطم الخدود، وشق الجيوب، ودعا بدعوى الجاهلية) (٥١).

وفي هذه الأحاديث ما يدل على تحريم هذه الأعمال الموصوفة بأنها من أمور الجاهلية، وهي بذلك تختلف عن التأبين، لأنها جزع مبالغ فيه على الميت، والتأبين تبين مشروعيته من حيث إنه الثناء الحسن بالقول للمحسن، الذي يستفيد من ذلك بالشهادة له بالخيرية، من جيرانه، أو الشهادة بالشر - والعياذ بالله تعالى - من الجيران، أو من معارف الكافر، أو المنافق، أو العاصي، عليه، لتكون تلك الشهادة رادعة، أو محذرة، أو مبينة للحق الثابت للغير عليه.

ويؤيد ذلك حديث: (من أثنتم عليه خيرا وجبت له الجنة، ومن أثنتم عليه شرا وجبت له النار، أنتم شهداء الله في الأرض، أنتم شهداء الله في الأرض، أنتم شهداء الله في الأرض) (٥٢).

ومعلوم أن التأبين قد يحصل من جماعة اجتمعت لقصد التعزية، أو تسلية المصابين بالمصيبة وقد يحصل من فرد، وقد حصل من هؤلاء الصحابة وهم جلوس في مجلس مع النبي صلى الله عليه وسلم تأبين، ولو لم يكن المجلس عقد ابتداء من أجل إقامة تأبين أو حفل خطابي بذلك، فإننا نكتفي بصورة الواقع، لنحكم بأن التأبين إذا خلى من أمور الجاهلية جائز عند موت الميت، وعند حمله إلى المقبرة، ويستمر ذلك الجواز بعد دفنه إلى ما شاء الله تعالى، بدليل هذه الكتب التي تتحدث عن مناقب العلماء، والصلحاء، والعباد، والزهاد، والعظماء من الخلفاء والملوك والسلاطين والأمراء والرؤساء والقادة، وتذكر ما كانوا عليه من العدل،

٥٠ - صحيح مسلم مع شرح النووي، تحريم النياحة، ٦ / ٢٣٥ - ٢٣٦.

٥١ - فتح الباري، الحديث: (١٢٩٤).

٥٢ - صحيح مسلم، مع شرح النووي، كتاب الجنائز، باب من أثني عليه خير، أو شر من الموتى ٧ / ١٨ - ١٩.

والعلم والأخلاق الفاضلة، التي هي محل القدوة الحسنة لمن نقلت له عنهم. وكذلك ما يكتبه أهل التاريخ من المساوىء، عن الطغاة، والظلمة، والفسقة، وأهل الكبر والتجبر، وما كان من مقت الله لهم وسخط عباد الله عليهم، وعلى فعالهم القبيحة، فكل ذلك تأبين بالحسن، أو تأبين بالقبيح. والمقصود بالنهي هو النياحة الجاهلية التي حذر منها الشرع، أو الغلو في الميت، لا مجرد الاجتماع من أجل التخفيف على الأهل والجيران والأقارب وسائر المسلمين عند وقوع فاجعة الموت لأحد منهم^(٥٣).

المبحث الثالث: التأبين والتقليد، وفيه مطلبان

المطلب الأول: التأبين وتقليد الكفار في أعيادهم الدينية.

الأمة الإسلامية سبقتها أم لهم رسالات وحضارات، وكتب الله بقاءهم في هذه الدنيا كأعداء مناوئين لهذه الأمة وساعين دائماً لمعارضتها وتقديم ما عندهم بديلاً عما عندها أو صرفها عما عندها بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ البقرة، ولحديث النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تقوم الساعة حتى تأخذ أمتي بأخذ القرون قبلها شبراً بشبر وذراعاً بذراع، فليل يا رسول الله كفارس والروم؟ قال: ومن الناس إلا أولئك؟)^(٥٤) ومعلوم من الآية وغيرها من الآيات المصرحة بأنهم لا يرضون عن أحد من المسلمين حتى يتبع ملتهم، وأن من دواعي مقاتلتهم لنا مخالفتنا لهم، إذ لا يرضون عنا حتى نتبع مللهم، فيحصل بذلك مفاد الحديث

٥٣- انظر صحيح البخاري، مع الفتح كتاب الأطعمة، باب التلبينة، الحديث: (٥٤١٧) ونظر شرحه في ١٠/١٤٦ - ١٤٧ حيث كان النساء يجتمعن عند عائشة رضي الله عنها عند التعزية ويتفرقن بعد ذلك. الحديث: (٥٦٨٩).

٥٤- صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لتتبعن سنن من كان قبلكم) الحديث: (٧٣١٩).

من الاتباع والتبعية لفارس والروم، وهم الشعوب المجاورة في ذلك الزمن للمسلمين وهم قبل دخول الإسلام إليهم كانت لهم تأثيرات على معظم نواحي الجزيرة العربية، ولكن جاء التحذير النبوي من الاستمرار في ذلك التقليد بعد العلم والدين.

وكذا التنفير من العودة إليه عبر التاريخ لأنه لا مبرر له، وهو مع ذلك محتوم، بدليل التعبير النبوي المصدر بلام القسم، الموافق لمذلول الآية السابقة الحاكمة باستمرار أهل الكتاب معنا، وبقائهم على عداوتهم ومقاتلتهم لنا، كما في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: (لتتبعن سنن من كان قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم قلنا: يا رسول الله اليهود والنصارى؟ قال: فمن؟) (٥٥).

وهذا التقليد الدقيق، والاتباع الشديد يكون ذا خطر عظيم على العقيدة، إذا كان في أمور فيها شرك، أو حصل لهؤلاء فيها غلو في الدين، أو كانت مما يختصون به، وهو في حكم الإسلام من أمور الجاهلية (٥٦).

ومن أخطر ذلك التقليد في الأعياد التي هي من الخصائص الدينية، وبها يحصل تمايز بين الأمم في الأزمنة والأمكنة والمظاهر بناء على معتقداتهم (٥٧).

وبالنظر إلى أعياد اليهود والنصارى نجد أنها كثيرة في مناسبات أسبوعية كالسبت، والأحد، أو شهرية كعيد الشهر أو سنوية كعيد السنة أو الأعياد الأخرى كعيد الفصح ويدعون في هذه الأعياد وغيرها أن لها أصلاً في كتابهم أو أن لها

٥٥ - المصدر السابق، الحديث رقم: (٧٣١٩ - ٧٣٢٠).

٥٦ - انظر، تيسير العزيز الحميد، مصدر سابق، ٣٠٥ وما بعدها.

٥٧ - انظر، الأعياد المحدثة وموقف الإسلام منها، عبد الله بن سليمان آل مهنا، دار التوحيد، الرياض ط ١٤٣١هـ أعياد الأمم الكافرة ٧٢ وما بعدها.

بواعث دينية وليس فيها تأين بالمعنى اللغوي أو الشرعي الذي تناولناه سابقاً^(٥٨).

وأهم أعياد العهد القديم (عيد الفصح، عيد الفطير، عيد باكورة الحصاد، عيد الخمسين، يوم الكفارة، عيد المظال، عيد الأبواق، العيد الأسبوعي، العيد الشهري، سنة العطلة، سنة اليوبيل، عيد التجديد)^(٥٩) وهي عندهم مواسم مرتبطة في أذهان اليهود بأمور تاريخية وقعت لهم فيها منافع أو مصالح أو مناسبات من الخرافات الكثيرة في العقل اليهودي، وقد أحب النبي صلى الله عليه وسلم مخالفة المشركين عموماً في أعيادهم عندما رأى قوماً يلعبون في يومين قد اتخذوهما عيداً لهم في الجاهلية بعد مقدمه للمدينة فقال: (إن الله قد أبدلكم بهما خيراً منهما: يوم الأضحى ويوم الفطر)^(٦٠). وقد يعتبر من البدع الأصلية التي لخص قواعدها الشيخ الألباني رحمه الله في كتابه:

(أحكام الجنائز وبدعها) حيث يقول:

إن البدعة المنصوص على ضلالتها من الشارع هي كل ما عارض السنة من الأقوال أو الأفعال أو العقائد ولو كانت عن اجتهاد وكل أمر يتقرب إلى الله به وقد نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل أمر لا يمكن أن يشرع إلا بنص أو توقيف ولا نص عليه فهو بدعة إلا ما كان عن صحابي تكرر ذلك العمل منه دون تكبير أو ما ألصق بالعبادة من عادات الكفار... وعدد تحت عنوان:

التعزية وملحقاتها عدداً من بدع الجنائز فقال في فقرة: ^(٦١)

٥٨ - انظر، الأعياد اليهودية، عمرو زكريا خليل، ط ٤ بدون، ص ٣٤ وما بعدها.
٥٩ - كتاب الأعياد (من سلسلة دراسات لاهوتية في العهد القديم - ٤) - الراهب القمص مرقوريوس الأنبا بيشوي Encyclopedi Judaica. وانظر دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، الدكتور سعود بن عبد العزيز الخلف، مكتبة العلوم والحكم ط ١٤١٤هـ ٢٣٢٢ وما بعدها. ولا نحتاج إلى الإطناب بشرح هذه الأعياد الباطلة.

٦٠ - سنن أبي داود، كتاب العيدين، باب صلاة العيدين ط: دار الحديث، ١٤٠٥هـ ج ١ / ٦٧٥ ح ١١٠٣٤

٦١ - ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٠.

(تأبين الميت ليلة الأربعاء، أو عند مرور كل سنة المسمى بالتذكار)^(٦٢)

فالبدعية هنا التي يمكن أن يضاف إليها التأبين، هي الاجتماع المنظم، في مكان وزمان معينين، ثم قصد تكرار ذلك لشخص معين تعظيماً له، بحيث يصير ذلك كالعيد^(٦٣). وقد شدد العلماء على النهي والتشنيع على من يؤبن الأموات في المساجد، برفع الصوت سواء بمكبرات الصوت بعد وجودها، أو قبل ذلك، ويكون ذلك أكثر كراهة ونكارة، عندما يصاحبه تعداد محاسن الميت، والمبالغة في المديح أو الكذب فيه، أو الغلو في الإطراء، أو استعمال العبارات التي تهيج الحزن والأسى في نفوس أهل الميت.^(٦٤)

فمن هنا قال أمين محمود خطاب في كتابه: الدين الخالص، تعقيباً على ما نقله في كشف القناع عن الشيخ تقي الدين: (ومن ذلك تأبين الميت ليلة الأربعاء، أو عند مرور كل سنة بالأشعار، والخطب المشتملة على الكذب والمبالغة في المدح...)^(٦٥)

وبناءً عليه فإذا اجتنبت هذه البدع الأصلية أو الإضافية المذكورة من الاجتماع المنظم، وتحديد الوقت الثابت في الأسبوع، أو الشهر أو السنة، فإنه يكون التأبين خارجاً عن كونه بدعة منكراً أو تقليد للكفار وأهل الغلو في الدين^(٦٦).

ومعلوم من منهج النبي صلى الله عليه وسلم عند خلط عمل صالح بعمل

٦٢- أحكام الجنائز وبدعها، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط ١، ١٤١٢هـ، ص ٣٢٠-٣٢٣. وانظر منه ٣٠٦.

٦٣- وانظر الإبداع في مضار الابتداع، علي محفوظ، دار الاعتصام، ٢٣٠

٦٤- انظر الدين الخاص، محمود محمد خطاب السبكي، تحقيق، أمين محمود خطاب، ط ٣، ١٤٠١هـ ٣٠٤ / ٣ - ٣٠٥

٦٥- نفسه ٣٠٥

٦٦- انظر كتاب التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، تأليف / محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي، تحقيق ودراسة الدكتور / الصادق بن محمد بن إبراهيم، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، ط ١، ١٤٢٥هـ، ١ / ٣٣٣ وما بعدها.

منهي عنه تصحيحُ العمل الصالح، بترك ما أضيف له من أمور منافية للشرع، بالأمر بتركها والبقاء على المشروع، كما في حديث أبي إسرائيل في الصحيح أنه نذر أن يصوم ويقف ولا يستظل ولا يتكلم، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يتم صومه، لأن النذر في الصوم مشروع، ويترك على الفور ما لا يشرع نذره من تركه للكلام، ودوام الوقوف في الشمس وعدم الاستظلالات^(٦٧).

فإذا نظرنا إلى ما يضاف للتأين وصححناه بترك ما أضيف إليه من الأمور التي تدخله في البدعة أو تخلطه بها يكون جائزاً، وكذا إذا أحجمنا عن التسرع في منع ما لا دليل لنا على تحريمه، أو النص عليه بأنه من المحدثات الشرعية، لأن المحرم بدون دليل كالمحلل بدون دليل.

ولا يكون المسلم الذي يثني على ميته في اجتماع، أو مجلس ولو تكرر ذلك بدون تنظيم مقلداً للكفار، لأن التقليد المنهي عنه هو ما كان ثابتاً أنه من دينهم، أو حرم في شريعتنا المحمدية، مع أن النبي صلى الله عليه وسلم كره موافقة الكفار أو التشبه بهم بأدنى مناسبة، فكان يصوم يومي السبت والأحد ولما سئل عن ذلك قال: (إنهما يوما عيد للمشركين، وأنا أريد أن أخالفهم).^(٦٨)

وهذا من الورع في الدين والاحتياط، وقد قال الحافظ ابن حجر في فقه هذا المسلك: «واستنبط منه كراهة الفرحة في أعياد المشركين والتشبه بهم».^(٦٩)

وعليه فيكون إطلاقنا على التأين أنه تقليد لأهل الكتاب في أعيادهم أو مناسباتهم «كالتذكار» أو يؤدي إلى ذلك كما أشار إليه الشيخ علي محفوظ ليس دقيقاً ولا صائباً في نظري، إذ المسلمون عندهم مناسبات ناشئة من ثقافتهم الإسلامية والاجتماعية، وليست عندهم فيها اعتقادات الأعياد، وما يطلب فيها

٦٧- صحيح البخاري، كتاب النذور، باب لا نذر فيما لا يملك وفي معصية الله الحديث: (٦٧٠٤).

٦٨- مسند أحمد، ٤٤ / ٣٣١ ح ٢٦٧٥٠ قال المحقق: إسناده حسن.

٦٩- فتح الباري، ٢ / ٤٤٢.

من أحكام وآداب معروفة، وربما تتكرر في السنة، فلا يدفعنا ذلك للحكم أن المسلمين يتخذونها أعيادا تقليدا لأهل الكتاب، وذلك أن المشابهة في نمط الحياة البشرية والحاجات الإنسانية والثقافات العامة، لا تصلح دليلاً للحكم بالتقليد لأهل الكتاب في مناسبتهم الدينية، وربما لا يخطر ببال المسلمين الذين يقيمون مثل هذه المناسبات أن اليهود أو النصارى يمارسونها أو ابتدعوا أعيادا تشبهها، إذا النقل والتقليد في العادات والأمور الدنيوية لا ضرر فيه، بل هو من النقل الحضاري وتبادل الخبرات البشرية، في سائر العلوم والفنون وما ينفع الناس كالتب والتجارب، والصناعات، وهذا من ميزة الحضارة الإسلامية المنفتحة على الحضارات الأخرى السابقة واللاحقة، كما هو مشاهد عبر التاريخ.

المطلب الثاني: التآبين وتقليد أهل الغلو في الدين من المسلمين:

تعريف الغلو في اللغة: الغلو، هو مجاوزة الحد المطلوب، يقال: غلا في الدين غلواً، أي تشدد وتصلب حتى جاوز الحد^(٧٠).

تعريف الغلو في الاصطلاح الشرعي: هو تجاوز المأمور به شرعاً بزيادة فيه على المشروع، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «الغلو: مجاوزة الحد بأن يزداد في الشيء في حَمده أو ذمه على ما يستحق ونحو ذلك»^(٧١).

وقد عرف الحافظ ابن حجر الغلو بأنه: «المبالغة في الشيء والتشديد فيه بتجاوز الحد»^(٧٢).

٧٠- انظر، تاج اللغة، وصحاح العربية المشهور: بالصحاح، تأليف، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق، أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٣٩٩هـ، مادة: (غلا).

٧١- انظر، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق، ناصر عبد الكريم العقل ط ١، ١٤٠٤هـ، ١ / ٢٨٩.

٧٢- فتح الباري، تأليف، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، بتصحيح وتعليق الشيخ، عبدالعزيز ابن باز، وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، إشراف، محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية بالقاهرة، ط ١، ١٣٨٠هـ، ١٣ / ٢٧٨.

والغلو درجات، فقد يكون سببا لعبادة غير الله تعالى، وتقديسه تقديسا يخرج صاحبه عن الملة والدين، ولذا كان هو السبب الأول لظهور الشرك في الأرض، وبعد انتشار الشرك احتاج الناس لبعثة الرسل، كما قال ابن عباس رضي الله عنهما في بيانه لسبب انتشار الأصنام في بلاد العرب من خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَا نَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا نَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴾ نوح: ٢٣ قال: (أسماء رجال صالحين من قوم نوح، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم: أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون أنصابا وسموها بأسمائهم ففعلوا، فلم تُعبَد حتى هلك أولئك وتنسخ العلم عُبِدَتْ) (٧٣). وقد عالج الإسلام الغلو الاعتقادي ببيان التوحيد من خلال نصوص القرآن والسنة، مستندا في ذلك إلى مخاطبة الفطرة والعقل وقد قال صلى الله عليه وسلم: (وإياكم والغلو في الدين، فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين) (٧٤) ومن تتبع سنن من كان قبلنا من أهل الكتاب الغلو في الأشخاص لمكانتهم الدينية كالأحبار والرهبان (٧٥).

وقد ورد النهي عن الغلو، في آيات عديدة من كتاب الله تعالى، موجهة لأهل الكتاب، ومحذرة المسلمين من تقليدهم في ذلك، كما جاءت السنة المطهرة بالتحذير والتنفير من مشابهة أهل الغلو واتباعهم في معتقداتهم وممارساتهم الغالية، قال الله تعالى:

﴿ يَتَّأَهَّلُ الْكُتَّابُ لَا تَعْلَمُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَتَأْمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا

٧٣- صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب: (ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق) الحديث: (٤٩٢٠) وانظر فتح الباري ٨/ ٦٦٧.

٧٤- المستدرک، مصدر سابق، كتاب المناسك رمي الجمار ومقدار ما يرمى به ١/ ٤٦٦. قال الحاكم: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

٧٥- انظر، الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط ٥، ١٤١٩هـ-٦٦ وما بعدها.

فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴿ النساء، ويقول تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴿ المائدة، فهاتان الآيتان وما في معنهما تؤكدان وقوع الغلو من أهل الكتاب يهودا ونصارى وأن غلوهم وصل إلى نسبة الألوهية لعباد من عباد الله تعالى واتخاذهم أربابا من دون الله تعالى، ثم تبادى بهم الغلو إلى أن اتخذوا أبحارهم ورهبانهم أربابا من دون الله تعالى، قال تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزِّيُّرُ بْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَالَهُمْ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا إِلَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿ التوبة.

وعليه فالتأيين الذي تبين لنا جوازه من خلال طلب الشناء الحسن على الميت وذكر الموتى بالمحاسن، والكف عن المساوىء، إلا الحاجة داعية لذلك، لا يكون منهايا عنه، ولا يدخل في باب تقليد اليهود والنصارى، أو غيرهم من غلاة المسلمين عندما لا يشتمل تأيينهم على الإطراء والمدح الكاذب، أو اتخاذ ذلك عيدا ثابتا ينتظر لإقامة ذلك الإطراء والمبالغات المنافية للحقيقة الشرعية. وذلك قوله صلى الله عليه وسلم: (لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم، إنما أنا عبد فقولوا عبد الله ورسوله)^(٧٦).

ومعلوم أن النصارى الذين هم أكثر أهل الكتاب غلوا في الاعتقاد يعتقدون في عيسى أنه الرب أو ابن الرب، ولا يبعد أن ينجر بعض الناس إلى الغلو الذي يصل إلى حد الإطراء الذي نهى عنه النبي صلى الله عليه من بعض جهلة الناس

٧٦- صحيح البخاري مصدر سابق، كتاب أحاديث الأنبياء باب قول الله: (واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها) الحديث: (٣٤٤٥).

وخصوصاً عندما ينشدون الأشعار التي تتضمن غلواً مفراطاً^(٧٧) يقول الشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد عبد الوهاب: «وأما التعظيم باللسان، فهو الثناء عليه صلى الله عليه وسلم بما هو أهله مما أثنى به عليه ربه وأثنى على نفسه به من غير غلو ولا تقصير...»^(٧٨).

وبناءً على هذا نقول بأن التأين يكون جائزاً، إذا لم يتجاوز الناس المأذون فيه من الثناء الحسن على من يستحق ذلك من أموات المسلمين، كالوصف المستقيم الصادق للميت، في حالة الانفراد، أو الاجتماع، وتجنبوا ما يدخل في الغلو كالتعظيم والإطراء الزائد والمبالغات التي عادةً ما تصاحب هذه المناسبات العاطفية عند موت الشخص الكبير أو عند طلب المباهاة والمفاخرة. فإذا حصل شيء يخرج التأين عن حد ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم من ذكر محاسن الميت المعلومة عند العارفين به باعتبارها شهادة له ينفعه الله بها، ويستبشر بها لهذا الميت كان من البدع التي ينهى عنها ويحتسب العلماء على من يمارسها من أهل الغلو. فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (اذكروا محاسن موتاكم، وكفوا عن مساويهم)^(٧٩).

وانطلاقاً من هذا الحديث وعلى ما وصفنا من حال التأين الذي لا غلو فيه يقول الشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب:

«إنه لا بأس بالثناء بالكلمات اليسيرة إذا كانت صدقاً لا على وجه النوح والتسخط، وأنها لا تحرم، ولا تنافي الصبر الواجب»^(٨٠). ولعله يقصد بقوله:

٧٧- انظر، المصدر السابق، ٢١٤-٢١٦ وانظر، الأعياد المحدثه وموقف الإسلام منها، مصدر سابق، ٢٨١ وما بعدها.

٧٨- المصدر نفسه ٣١٦، وانظر ظاهرة الغلو في الدين، الأسباب - والظاهر - والعلاج، عبود بن علي بن درع، دار الصميعة للنشر والتوزيع، الرياض، ١، ١٤١٩هـ-٢٩٢ وما بعدها.

٧٩- صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب في النهي عن سب الموتى، الحديث رقم: (٤٩٠٠).

٨٠- تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، المكتب الإسلامي، ط ٣، ١٣٩٧هـ، ص ٥١٦، وانظر رحلة الخلود، تأليف / حسن أيوب، دار التراث العربي للطباعة والنشر، ط ٢، ١٤٠٦هـ، ص ٧-٧٢.

«الثناء بالكلمات اليسيرة» أن من أطنب في الكلام غالبا، يخشى عليه من الخروج عن قول الحق إلى المبالغة، أو المدح بالباطل، أو التكرار الذي لا فائدة فيه.

وإذا كان الميت قبل موته ساعيا لنشر البدع، وأعمال الشرك، وله أولاد أو أتباع مستمرين في ذلك، فتأبينه يكون بذكره بالشر والتحذير من صنيعه وما ورثه، كما قال علي محفوظ رحمه الله: «ومن بدعهم - المتدعة في الجنائز - السيئة أن يجتهد الكثير منهم في أن يكون له بعد موته قبر يزار، عليه قبة عظيمة، ويكون داخل المسجد، ويصنع له الحضرات، وتقام الموالد، ويوصي بذلك ويوقف عليه الأوقاف، وهذا منكر في الشرع..»^(٨١). لأنه من الغلو المنافي لما كان عليه السلف من القيام بالأعمال التي فيها نفع للميت في قبره، كالأوقاف والصدقات التي لا مباحة فيها، ولا سمعة، ولا رياء.

المبحث الرابع: التأبين والمناسبات المحدثه، وفيه مطلبان

المطلب الأول: التأبين في وسائل الإعلام:

تقدم لنا عرض صور من نعي الجاهلية، وطرق إعلامهم بموت العظماء عندهم، وأن الإخبار في الإسلام بموت الميت ليس نعيًا محرما، لما يترتب عليه من مصالح الميت وقراباته في الحضور أو الحقوق^(٨٢).

وقد حدثت وسائل نقل حديثة اتخذها الناس وسيلة إعلام بموت كبارهم، وعظمائهم كالجرائد، والإذاعة المسموعة، والمرئية، ولما تجددت وسائل التواصل الاجتماعي الواسعة الانتشار، اتخذها الناس كذلك لنشر الإعلان عن موتاهم، ومقاصد المسلمين في هذا تحمل على المحامل الحسنة المشار إليها.^(٨٣)

٨١- الإبداع في مضار الابتداع، ٣١٢.

٨٢- انظر، فتح الباري، ٣/ ١١٦- ١١٧.

٨٣- انظر، الدين الخالص ٣/ ٣٠٤ وما بعدها وانظر المدخل لابن الحاج، محمد بن محمد بن محمد العبدي الفاسي، ط دار الفكر بدون تاريخ طباعة، ١/ ٢٢١ وما بعدها.

وهذا الإعلام الحديث هو ما يسميه الدكتور خالد بن عبد الله المصلح: «صور النعي المعاصرة» حيث يقول: «المسألة الأولى: إعلان الموت - أو الوفاة - في الصحف والمجلات السيارة وما أشبهها من وسائل الإعلام العام كالمنديات والصفحات العامة في شبكة الإنترنت كل ذلك لا يخلو أن يكون إعلانا مجردا أو إعلانا غير مجرد...»^(٨٤).

ثم أخذ يفرق بين إعلان ذلك بشروطه الإسلامية قبل الصلاة وبعدها، واستدل على مشروعية ذلك ولو مقرونا بثناء صادق بقول النبي صلى الله عليه وسلم وهو ينعى لأصحابه النجاشي بقوله: (مات عبد الله صالح أوصحمة)^(٨٥) إلى أن قال: «أما إذا كان الإعلان عن الموت بعد الصلاة عليه فإن كان لمجرد الإعلان بالموت، فالظاهر أنه من النعي المنهي عنه؛ لأن الصحف وشبهها من الوسائل الإعلامية هي أقرب ما يكون لمجامع الناس ومنتدياتهم في العصر الأول...»^(٨٦). والذي يتبين لي من كلام العلماء أن المنهي عنه ما يدخل في حد التفاخر والتكاثر الذي يقع من بعض الناس بهذه الوسائل طلبا لكثرة الحضور، مما يدخل في حيز الدعاية الإعلانية التي تنافي المطلوب من تعجيل أمور الموتى، إذ ذلك من البدع التي يدور أمرها بين الحرمة والكرهية، والغالب أن تكون حراما كما يقول علي محفوظ:

«كالرثاء بتلك القصائد التي ينشدها الشعراء عند حضور الجنازة في المسجد قبل الصلاة عليها أو بعدها وقبل رفعها، وكثيرا ما تكون عقب دفن الميت عند القبر، فإن المعنى الذي لأجله حرمت النياحة على الميت حتى صارت به من الكبائر

٨٤- النعي وصوره المعاصرة، بحث منشور في www.almoslem.com ص ٩.

٨٥- صحيح مسلم، التكبير على الجنازة، ٧/ ٢٣ وانظر الأحاديث في معناه في ص ٢٢ منه.

٨٦- النعي وصوره المعاصرة، ١٠ وقد وافقه أو طابقه في حيثيات تجويز هذا النوع من النعي أو منعه أبو معاذ ظافر بن حسن آل جبعان في بحثه: نعي الأموات حكمه وبعض مسأله المتعلقة به، @dhaferhasan@gawab.com ص ١٦-١٧.

يتحقق في كثير من مرثي شعراء اليوم، فإنهم لعدم وقوفهم عند حدود الدين أو جهلهم به ترى الناغبين منهم ينهجون في مرثيهم نهج الجاهلية والجاهليين...»^(٨٧) وعندني أنه يمكن الوقوف في وجه ذلك بالتوجيه، أو المنع الرسمي، فيتم تصحيح المسار، ويبقى التأيين بذكر محاسن الميت كالأعمال الصالحة في الدين، والدنيا محل اعتراف واتفاق. ويتأكد التأيين في حق كبار العلماء، والدعاة الصالحين، والملوك والأمراء، الذين كان لهم أثر كبير في حياة الأمة، وقد صاحبهم كثير من أهل النباهة والفظنة، فتعرفوا على جوانب حياتهم العملية النافعة للاقتداء بها، فلو أتيح لهؤلاء الخواص عند موت أولئك الأخيار جمع المعلومات التي تفيد الناس وتكون محل قدوة صالحة، وتعريف مناسب لكان في ذلك نفع كبير، لا بدعة فيه ولا رياء ولا مباحة. أما الغلو والمبالغات الشعرية والمدح بالكذب، فهو حرام في حق الحي كما هو حرام، في حق الميت وكذا في حق القائل. ونستأنس بما يجوز من ذلك مما لا يجوز بنص للقرافي حيث يقرب لنا الصورة، فيقول:

«... ومتى كان لفظ النائحة - أو الإعلام - ليس فيه شيء من ذلك - أي المنهي عنه شرعا - بل ذكر دين الميت وأنه انتقل إلى جزاء أعماله الحسنة، ومجاورة أهل السعادة، وأنه أتى عليه ما قضى على عامة الناس، وأن هذا سبيل لا بد منه، وأنه موطن اشترك فيه جميع الخلائق، وباب لا بد من دخوله، فهذا ليس بحرام فإن زادت على ذلك - أي والوسيلة الإعلامية أو المرثية أو المؤبن - بأن تأمر أهل الميت بالصبر، وحثهم على طلب الأجر والثواب، وأنهم ينبغي لهم أن يحتسبوا ميتهم في سبيل الله، ويعتمدون في حسن الخلف على الله تعالى، ونحو ذلك، فهذا مندوب إليه مأمور به، وعلى هذه القوانين تتخرج المرثي، فتنقسم أيضا إلى المحرمة الكبيرة، وإلى المحرمة الصغيرة، وإلى المباحة وإلى المندوب على قدر ما

٨٧ - الإبداع في مضار الابتداع، ٢٤٢-٢٤٣.

يتضمنه لفظ المرثية...»^(٨٨).

فالكلام الحسن الصادق الذي يطابق الشهادة للميت ويرجع بالأثر الحسن على الحاضرين أو السامعين أو المشاهدين وعموم المتلقين في وسائل الإعلام لا يدخل فيما نهى عنه شرعا.

وعليه فالتأين في وسائل الإعلام لمن يهّمُّ الناس أمرهم ليس فيه محذور عقائدي، إذا التزم المتحاورون حول الشخصية المعرف بها بالخير الذي عرف عنها والشهادة لها به، ليكون اعترافا وإنصافا ونموذجا يحتذى، هذا في جانب التأين بالخير.

وأما في جانب التحذير من بعض الملاحدة أو الظلمة والفجرة وأرباب النفاق ومن عرف بالسعي في الأرض بالفساد، فتأينه بما فيه في الإعلام وارد شهادة عليه بذلك، وتنفيرا من مسالكه، وتبكيता لمن يعتقد معتقده، وكبتا لمن يريد مواصلة مسلكه.

المطلب الثاني: التأين والمناسبات السنوية والجوائز العلمية

من المعلوم أن الإسلام حاضر في حياة المسلمين في كل زمان، ومكان، وأن أحكامه تتناول العبادات والعادات، وخاصة فيما يتعلق بالقربات أو ما فيه وسيلة لأن يكون مقصودا به القربة مما يتعلق بأفعال المكلفين نحو موتاهم.

وقد يفهم البعض من تكرار ذلك الاجتماع وتطوره أنه في طريقه بتناول الزمن إلى أن يكون عيدا دينيا- والعيد لغة ما يعتاد مجيئه ويقصده الناس في زمان معين أو مكان معين- ونحن منهيون عن تخصيص ما لم يخصصه الشارع بعمل تقصد به القربة إلى الله تعالى لقوله صلى الله عليه وسلم: (لا تخصصوا ليلة

٨٨- الفروق، تأليف أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي، المشهور بالقرافي، دار عالم الكتب، بيروت بدون تاريخ طبعة ١٧٢ / ٢ - ١٧٣.

الجمعة بقيام من بين الليالي ولا تخصصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام إلا أن يكون في صوم يصومه أحدكم^(٨٩)، وقد حدد الشارع لنا أعيادنا الشرعية وما نفعله فيها.

وقد قال صلى الله عليه وسلم: (يوم عرفة ويوم النحر وأيام منى عيدنا أهل الإسلام)^(٩٠) ويكفي المسلمين من الأعياد ما شرع لهم واستمروا عليه عبر تاريخهم، وفيه غنية عما أحدث من بدع إضافية يستعصي على المحتسبين إزالتها، لأنها التصقت بها حتى كأنها سنن لا يجوز تركها ولا بد من المعالجة المستمرة^(٩١).

ولكن ليس من حق العالم أن يرفع من مستوى الحكم على المخالفة الشرعية بالجزم بأنها بدعة منكرة، أو كبيرة، أو منافية لتعظيم الله تعالى وتوحيده، إلا بدليل قطعي، لأن هناك أعمالاً دائرة بين هذه المحاذير وصالحة للإلحاق بهذا المجال المفتوح، والمجال المرسل للناس لعاداتهم ومصالحهم ما داموا لم يتجاوزوه إلى المنهي شرعاً أو المقيد. فإذا وقع التجاوز فيكون له حكمه الشرعي، من حيث درجة المخالفة، وكونها من الكبائر، أو من الانتهاكات الأخرى.

قال القرافي: «اعلم أن النهي يعتمد المفسد، كما أن الأوامر تعتمد المصالح، فأعلى رتب المفسد الكفر، وأدناها الصغائر، والكبائر متوسطة بين المرتبتين، وأكثر التباس الكفر إنما هو في الكبائر...»^(٩٢) وانطلاقاً من هذه النظرة الإسلامية التي تعتمد المصالح في الأوامر الشرعية فإننا نقول: بأن المناسبات السنوية التي تقام فيها ندوات علمية، يتحقق من خلالها نفع للإسلام وعلومه، وتكرس فيها جهود

٨٩- صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الجمعة، باب كراهة أفراد يوم الجمعة بصوم لا يوافق عاداته، ٨ / ١٨ وانظر ما بعدها.

٩٠- أبو داود، ١ / ٦٧٥ وما بعدها.

٩١- انظر، الإيداع في مزار الابتداع، ٢٦١ وما بعدها، وانظر الأعياد المحدثه وموقف الإسلام منها، ص ١٧٤ و ١٩١ و ٢٠٤ و ٢٣٤.

٩٢- القرافي الفروق، ٤ / ١١٤.

العلماء والباحثين للتركيز على جمع مادة علمية عن شخصية علمية أو قائد مسلم له في حياة الإسلام قدم صدق بحضور العلماء ومشاهدة الناس إعلامياً لجميع مداولاتها ونتائجها السنوية وفوائدها العلمية أو الدعوية، لا يجعلنا نحكم عليه بأنه عيد أو سوف يتخذه الخلف عيداً فأعمال الخير كالأوقاف التي تصرف على من خصصت له في مناسبات سنوية وحسب نية الموقف وشرطه من أنواع البر المتكررة ولم يتخذها الناس عيداً^(٩٣).

فالمعيار هو كون هذا الميت يستحق إقامة ندوات أو محاضرات أو مؤتمرات أو أسبوع ثقافي أو جوائز سنوية وتأخير إقامة هذه الفعاليات التأينية قد يؤدي إلى نسيان كثير من المعلومات والمزايا التي يتمتع بها هذا العلم المهم فمن هنا نجد أن مبادرة الجهات الرسمية، أو الإعلامية، أو حتى خطباء المنابر، للحديث عن محاسن المفقودين من العلماء والملوك، واستنهاض همم المتحدثين الذين لهم صلة بالفقيد عمل نافع، وله ما يدل عليه من السنة كقيام النبي صلى الله عليه وسلم بالثناء على عثمان بن مظعون قبل دفنه وقيامه بالثناء على النجاشي والصلاة عليه بعد دفنه، كما تقدم. وقد قال جرير بن عبد الله في تأيينه للمغيرة بن شعبة قبل دفنه: «استعفوا لأميركم، فإنه كان يحب العفو»^(٩٤) فهذا من أحسن التأين وأبلغ الثناء.

فهذه أمور تدل على التحدث بمحاسن الميت قبل دفنه، بدون ارتكاب منهجي عنه نهياً صريحاً، أو تقليداً لأهل الكتاب، أو أهل البدعة والخرافة، ولا نسد ما لم يعلم علماً صحيحاً أن الشرع الحنيف سده لحماية جناب التوحيد أو للمنع من

٩٣- انظر، مفهوم البدعة وأثره في اضطراب الفتاوى المعاصرة، تأليف الدكتور عبد الإله بن حسين العرفج، دار الفتح للدراسات والنشر، بدون تاريخ طبعة، ٣٣١ وما بعدها.

٩٤- صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: (الدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم) الحديث: (٥٨) وانظر فتح الباري ١ / ١٣٩.

وقوع مآثم أو كبائر، أو يؤدي إلى محذور شرعي يستحق أن ينكر، أو يصح لفاعله^(٩٥).

نتائج البحث

من نتائج هذا البحث التي يمكن اعتمادها، الآتي:

- ١- أن التأيين في دلالة اللغوية صالح لمذح الحي والميت والثناء عليهما بما يعرف عنهما من خير.
- ٢- أن التأيين بمفهومه اللغوي يطلق لدم الحي خاصة وهجائه أو ذكره بالسوء.
- ٣- أن التأيين من حيث ظاهر الشرع الحنيف مطلوب من جيران الميت خاصة كشهادة له بالخير سواء في ذلك قبل دفنه أو بعده، ويتأكد ذلك في حق من يصلح أسوة في الخير.
- ٤- أن التأيين يختلف عن النعي الجاهلي، الصادر عن شدة الجزع، وعدم تحمل وقع المصيبة، أو الغلو والمبالغة التي تنم عن اعتراض على قدر الله تعالى.
- ٥- أن التأيين يختلف عن النياحة الجاهلية، لجوازه قبل الموت، وبعدها وتحريمها على كل حال.
- ٦- أن التأيين الذي تشهد له نصوص الكتاب والسنة، ونصوص أهل العلم، ليس فيه تقليد لأهل الكتاب، ولا الغلاة من المسلمين.
- ٧- أن بعض العلماء المؤلفين في البدع وأنواعها لم يعطوا التأيين حقه من التفصيل واعتمدوا سد الذرائع حتى تعرضوا لسد ما لم يكن من مقاصد الشرع سده توهما منهم وتحكما استحضارا لصور النياحة والنعي والتقليد.

٩٥- انظر، تيسير العزيز الحميد، ٣٤٧ وما بعدها. وانظر، الإبداع في مضار الابتداء، مصدر سابق ١٨٩ وما بعدها.

٨- أن التأين في وسائل الإعلام ليس فيه محذور لذاته، ولكن المحذور يكون فيما يضاف إليه من مقاصد وممارسات كالتباهي والافتخار.
وبالله التوفيق وصلى الله على نبينا وسيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم
تسليماً.

فهرس المراجع

- ١- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الشاطبي، الاعتصام، دار الفكر، بدون تاريخ طباعة.
- ٢- أبو بكر، الطرطوشي، كتاب الحوادث والبدع، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الاسلامي ط ١٠١٤١٠هـ.
- ٣- أبو عيسى محمد بن عيسى، جامع الترمذي مع تحفة الأحوزي، مكتبة دار الكتب العلمية - بيروت ط ١٠١٤١٠هـ، أبواب صفة القيامة، باب ما جاء في شأن الحساب والقصاص.
- ٤- أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي، القرافي، الفروق، دار عالم الكتب، بيروت بدون تاريخ طبع.
- ٥- أحمد بن حنبل، الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وزملاءه، مؤسسة الرسالة - بيروت - ط ٢ / ١٤٢٠هـ.
- ٦- أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق / ناصر عبد الكريم العقل، ط ١، ١٤٠٤هـ.
- ٧- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري، بتصحيح وتعليق الشيخ / عبدالعزيز بن باز، وترقيم / محمد فؤاد عبد الباقي، إشراف / محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية بالقاهرة، ط ١، ١٣٨٠هـ.
- ٨- إسماعيل بن حماد، الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية المشهور بالصحاح، تحقيق / أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٣٩٩هـ.

- ٩- آل مهنا، عبد الله بن سليمان، الأعياد المحدثه وموقف الإسلام منها دار التوحيد، الرياض ط ١٤٣١هـ.
- ١٠- حسن أيوب، رحلة الخلود، دار التراث العربي للطباعة والنشر، ط ٢، ١٤٠٦هـ.
- ١١- خالد بن عبدالله المصلح، النعي وصوره المعاصرة، بحث منشور في موقع: www.almoslem.com.
- ١٢- دورة القاضي عياض، إعداد وزارة الأوقاف المغربية، ط ١ / ١٤٠١هـ.
- ١٣- سعود بن عبد العزيز، الخلف، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، مكتبة العلوم والحكم ط ١، د.ت.
- ١٤- سليمان بن عبدالله بن محمد بن عبد الوهاب، تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، المكتب الإسلامي، ط ٣، ١٣٩٧هـ.
- ١٥- ظافر بن حسن آل جبعان، أبو معاذ، نعي الأموات حكمه وبعض مسائله المتعلقة به، dhaferhasan@gawab.com.
- ١٦- عبد الإله بن حسين، العرفج، مفهوم البدعة وأثره في اضطراب الفتاوى المعاصرة، دار الفتح للدراسات والنشر، ط ١، بدون تاريخ.
- ١٧- عبد الرحمن بن عبد الله، الدرويش، الشرائع السابقة ومدى حجيتها في الشريعة الإسلامية، ط ١ / ١٤١٠هـ.
- ١٨- عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، ط ٥ / ١٤١٩هـ.
- ١٩- عبدالله بن سليمان، آل مهنا، الأعياد المحدثه وموقف الإسلام منها، دار التوحيد، الرياض ط ١٤٣١هـ.

- ٢٠- عبود بن علي، بن درع، ظاهرة الغلو في الدين، الأسباب - والظاهرة -
والعلاج، دار الصميعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ.
- ٢١- علي محفوظ، الإبداع في مضار الابتداع، طبعة دار الاعتصام القاهرة،
بدون.
- ٢٢- عمرو زكريا خليل، الأعياد اليهودية ط بدون.
- ٢٣- عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، مشارق الأنوار على صحاح
الآثار، طبعة المكتبة العتيقة، تونس.
- ٢٤- مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق الدكتور/ محمد مصطفى الأعظمي،
ط١ / ١٤٢٥هـ.
- ٢٥- المبارك بن محمد الجزري، ابن الأثير، مجد الدين أبي السعادات، النهاية
في غريب الحديث والأثر، تحقيق / طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد
الطناحي، طباعة المكتبة العلمية، بدون تاريخ طباعة، بيروت.
- ٢٦- محمد الطاهر، ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر
والتوزيع، تونس بدون تاريخ طباعة، المجلد ٤ / ١٣٥.
- ٢٧- محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، القرطبي، كتاب التذكرة
بأحوال الموتى وأمور الآخرة، تحقيق ودراسة الدكتور / الصادق بن محمد
بن إبراهيم، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، ط ١، ١٤٢٥هـ.
- ٢٨- محمد بن إسماعيل، البخاري، صحيح البخاري، مع فتح الباري، بعناية
محب الدين الخطيب، ط دار المعرفة، بيروت لبنان بدون تاريخ.

- ٢٩- محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل الأنصاري، ابن منظور، لسان العرب، دار الفكر، ط ١.
- ٣٠- محمد بن علي، الهرفي، مدائح الرسول صلى الله عليه وسلم ومراثيه في عصره، اصدار النادي الأدبي بمنطقة تبوك ط ١ / ١٤١٧هـ.
- ٣١- محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي، ابن الحاج، كتاب المدخل، ط دار الفكر بدون تاريخ طباعة.
- ٣٢- محمد بن يعقوب، الفيروزابادي، مجد الدين القاموس المحيط، تحقيق / عبد الخالق السيد عبد الخالق، مكتبة الإيمان بالمنصورة.
- ٣٣- محمد سليمان سلمان، المنصور فوري، مناقب أمنا خديجة رضي الله عنها في كتاب رحمة للعالمين سيرة النبي الأمي صلى الله عليه وسلم، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٣٤- محمود محمد خطاب السبكي، الدين الخالص، تحقيق / أمين محمود خطاب، ط ٣ / ١٤٠١هـ.
- ٣٥- مرقوريوس الأنبا بيشوي، كتاب الأعياد (من سلسلة دراسات لاهوتية في العهد القديم - ٤)، Encyclopedi Judaica.
- ٣٦- مسلم بن حجاج النيسابوري، صحيح مسلم، دار الفكر للطباعة والنشر، ط ١١ / ١٤٠١هـ.
- ٣٧- ندوة الإمام مالك، إعداد وزارة الأوقاف المغربية، إمام دار الهجرة ط ١ / ١٤٠٠هـ.
- ٣٨- يحيى بن شرف، النووي شرح صحيح مسلم، دار الفكر للطباعة والنشر، ط ١١ / ١٤٠١هـ.

Abstract

Commemoration between Heresy and Imitation

Dr. Mohamed Ahmed Alamsamy

This research handles the issue of commemoration between the followers of the infidels in seasonal festivals and rituals as a remembrance, the fortieth memory and between being one of the irreligious acts that some Muslims perform at the funeral through concerts that have no base in Islam. This research addresses this issue in the light of the Quran and Sunnah and through the understanding of scholars in this field to distinguish between the original, additional and imitation of the offenders.

أثر التكاليف في زكاة الثروات

د. محمود عبد الكريم أحمد إرشيد
قسم المصارف الإسلامية - جامعة النجاح الوطنية - فلسطين



ملخص البحث

تتناول هذه الدراسة مدى تأثير النفقات على زكاة الثروات المتفق على زكاتها عند جمهور الفقهاء لمعرفة الحق الواجب فيها، وهل تجب عندئذٍ على صافي الثروة أم على مجملها؟ مسترشدين في الوصول لهذا الأثر بمقاصد التشريع في هذه الفريضة والكليات الفقهية عند الفقهاء، ليظهر الحق الواجب، والمعلوم أن مشمولات أموال الزكاة؛ الثروة الزراعية، والثروة التجارية، والثروة الحيوانية والسمكية؛ المزارع، والسائمة، والمستغلات (الأصول الثابتة)، والإنتاج الصناعي، وكسب العمل بأنواعه، وهي على سبيل الأغلبية، وتتمثل مشكلة الدراسة وأسئلتها؛ فيما يخص من المال عند جرد الميزانية في يوم وجوب الزكاة، من الموجودات، لمعرفة صافي رأس المال العامل، ويهدف هذا البحث بيان كون الزكاة واجبة على صافي الثروة، أم على مجملها، كما يهدف إلى معرفة الحكم الشرعي في الخصم، وبعض تطبيقاته في الواقع، مع توافر شروط الوجوب في المال المزكى، وتوصلت هذه الدراسة إلى أن النفقات التشغيلية في المشروعات الإنتاجية على اختلاف أنواعها، والنفقات الشخصية، والديون الحالة؛ فإنها تخصم، ويزكى صافي الدخل فقط، أما النفقات الخاصة بالسقي في المشروعات الزراعية فلا تخصم؛ لأنها ملحوظة في النسبة، وأما عروض القنينة (الأصول الثابتة الإنتاجية)، والديون المؤجلة؛ فلا تخصم، وأما الأقساط الحالة فتخصم من الموجودات الزكوية، وعمدة ذلك الأثر عن ابن عمر وميمون بن مهران وعطاء بن أبي رباح وغيرهم.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وخير المرشدين إلى خيري الدنيا والآخرة، وعلى آله وصحبه والتابعين بإحسانٍ إلى يوم الدين؛ وبعد:

تؤثر النفقات في العادة على حجم الدخل فتقلله، ومقصود خصم النفقات هو الوصول إلى صافي الإيرادات، وإسقاط جزء من رأس المال، يقابل الإنفاق على المشروعات وبخاصة الاستثمارية التي أصبحت باهظة، احتاجت إلى نظر وتمحيص؛ لبيان ما يجوز خصمه، وما لا يجوز، نظراً لأن المشروعات الاستثمارية المعاصرة أصبحت تأخذ بقواعد المحاسبة، ومع تزايد المشروعات في كل القطاعات، تضاعفت معها التكاليف المنفقة عليها وتنوعت؛ فأصبح الخصم من المسائل التي تحتاج إلى بيان حكمه الشرعي؛ ليقدر المسلم على حساب زكاة ماله بطريقة صحيحة، وعليه فلا بد من بيان النفقات التي تخصم، والتي لا تخصم، من الثروات الواجب زكاتها قبل إخراج الحق الواجب منها، ولذا جاءت هذه الدراسة تستعرض أنواع النفقات على الأموال وتضع ضوابط أساسية في خصمها مسترشدة بما جاء من السنة والآثار وأقوال الفقهاء.

مشكلة الدراسة وأهميتها:

- تظهر أهمية هذه المسألة (خصم التكاليف)، من التخبط الحاصل لدى عدد من المزاكين في تقدير التكاليف التي تخصم أو التي لا تخصم، نظراً لتنوع الثروات^(١)، الأمر الذي احتاج إلى بسط المسألة في مذاهب الفقهاء لبيان

١- الثروة: وهي مجموع ما عنده من ممتلكات ملموسة وغير ملموسة ويكون لها قيمة في السوق، بحيث تكون هذه الممتلكات قابلة للتداول في السوق مقابل النقود أو سلع أخرى، فيمكن نقل ملكيتها، والصفة الأساسية للثروة بأشكالها المختلفة أنها قادرة على توليد الدخل. والثروات متنوعة؛ النقدية، والزراعية، التجارية، العقارية، الصناعية، الحيوانية، البحرية، المعدنية، والنفطية، والأخيرة مملوكة ملكية عامة فلا زكاة فيها فلا نبجتها هنا. هيكمل، عبد العزيز فهمي، موسوعة المصطلحات الاقتصادية والإحصائية، =

- أقولهم وتفصيلها، في النفقات على الأموال التي تجب فيها الزكاة.
- تناثر المسائل محل النظر بين خصم الديون والتكاليف الإنتاجية، والنفقات الشخصية، وعروض القنينة، وعدم تميز هذه عن تلك، مع توسع الأعمال والاقتراض للاستثمار، لا لإغاثة حالة العوز؛ بل للتكوين الرأسمالي، فضلاً عن تعدد أنواع الأموال؛ فاحتاج الأمر إلى الجمع والتفصيل والبيان.
- تتمثل مشكلة الدراسة في الإجابة عن سؤالها وهو سؤال الناس المستمر عما يخصم من المال عند جرد الميزانية في يوم وجوب الزكاة، وعما لا يخصم؛ للوصول إلى وعاء زكاة، والذي يمثل الموجودات الصافية لرأس المال العامل لدى من تجب عليه الزكاة لإخراجها. وعليه فإن التساؤل المطروح: هل الزكاة على صافي الثروة؟ أم على مجملها؟.

هدف البحث: بيان حكم الشرع في خصم التكاليف بأنواعها من الثروات التي تجب فيها الزكاة، ومن ثم معرفة ما إذا كان خصم التكاليف ينقص الحق الواجب، وهل يخصم من الناتج الإجمالي، ثم يزكى الباقي، أو ينقص الناتج إلى ما دون النصاب فتسقط الزكاة، أو يؤثر على الحق الواجب في الزكاة من العشر إلى نصفه فقط، ومن ثم الخروج من خلاف الفقهاء الذين بحثوا بعض مشمولات الموضوع برأي راجح في المسائل.

منهج البحث: يقوم هذا البحث على المنهج الاستقرائي لأقوال الفقهاء في خصم التكاليف أو عدمه، والترجيح بين الأقوال بناءً على مستند كل قول من النصوص، وترجيح القول الأقوى دليلاً، مسترشدين بمقاصد التشريع في الزكاة، وبناء التطبيقات الحسابية على ذلك.

= (١٩٨٦م)، دار النهضة العربية، بيروت، ص ٨٧٧. وهو لفظ مستخدم راجع: عمارة، محمد، قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية، ط ١، (٢٠٠٩)، دار السلام، مصر، ص ٨١.

الدراسات السابقة: لقد سبقتنني في النشر دراستان في شأن التكاليف الزراعية، سوف أقوم بتحليلهما ومن ثم أذكر ما تميزت عنهما دراستي هذه:

أ- دراسة أحمد السعد، بعنوان «العلاقة بين النفقات ومقدار الزكاة في الزرع والثمار» في مجلة أبحاث اليرموك، مجلد ١٢، عدد ٤، ١٩٩٦م، اقتصر بحثه على خصم التكاليف الزراعية، وخلصت دراسته إلى عدم خصم النفقات فيها، وأنه لا أثر لها في مقدار الحق الواجب.

ب- دراسة أيمن عبد الحميد البدارين من جامعة الخليل بعنوان «أثر الكلفة الإنتاجية في التخفيف من زكاة الثروة الزراعية» في المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مجلد ٥، عدد ٣/ب، ٢٠٠٩م، وهذه الدراسة قامت بتحليل آراء الفقهاء في المسألة، وتوصلت إلى عكس النتيجة التي توصل إليها السعد، وخلصت إلى أن الكلف الإنتاجية تؤثر في التخفيف من زكاة الزرع.

وتتميز هذه الدراسة بالاتساع، لشمولها لكل الأموال الزكوية، ولذلك احتاجت هذه المسألة إلى الأفراد والتحليل، وتوضيح ذلك بمسائل تطبيقية، ومن ثم خلص لنتائج هامة.

خطة البحث: قسمت البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث أساسية، وملحق، وخاتمة ونتائج:

المبحث الأول: مدخل إلى الأموال الزكوية، والمصطلحات ذات الصلة، وأنواع النفقات:

المطلب الأول: الأموال التي تجب فيها الزكاة:

الزكاة واجبة في كل مال توافرت فيه شرائط الوجوب؛ نحو: كونه مملوكاً لمعين^(٢)، وكونه نامياً^(٣)، وأن يكون زائداً على الحاجات الأصلية، مع حولان الحول مع استثناءات للزروع والثمار فلا يشترط لها الحول^(٤)، وبلوغه نصاباً؛ والنصاب في كل نوع من المال بحسبه، وأن يسلم من وجود المانع؛ والمانع أن يكون على المالك دين ينقص النصاب^(٥)، وعليه فكل مال تتوافر فيه هذه الشروط يجب إخراج الزكاة منه، وجرى التوسع في الأموال التي تجب فيها الزكاة في الحياة المعاصرة^(٦). ولذا قسم ابن رشد الجدد الأموال التي تجب فيها الزكاة إلى

٢- الحدادي العبادي، الجوهرة النيرة، المطبعة الخيرية، ط ١، (١٣٢٢هـ)، ج ١، ص ١١٤. // منلاً أو المولى؛ خسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام، دار إحياء الكتب العربية. د. ت، د، ط، ج ١، ص ١٧٢. // ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط دار الكتاب الإسلامي، ط: ثانية، د. ت، ج ٢، ص ٢١٨. ٣- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط ٢، (١٩٨٦م)، ج ٢، ص ٣٧. // ابن الملقن، التذكرة في الفقه الشافعي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط: أولى، (٢٠٠٦م)، ج ١، ص ٤٩. // ابن مفلح، المبدع شرح المقنع، دار عالم الكتب، الرياض، ط (٢٠٠٣م)، ج ٢، ص ٢٩٤. // البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، د، ط، د، ت، ج ٢، ص ١٧٧.

٤- وقد صحح بعضهم: خلاف بعض الصحابة والتابعين في اشتراط الحول لعدم ثبوت حديث صحيح فيه، ولكن الحول ثبت فيه حديث صحيح: ١٥٧٣ من سنن أبي داود نصه: عَنْ عَلِيٍّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ «إِذَا كَانَتْ لَكَ مَائَتَا دِرْهَمٍ وَحَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ فَفِيهَا خَمْسَةٌ دَرَاهِمٍ وَلَيْسَ عَلَيْكَ شَيْءٌ - يَعْنِي فِي الذَّهَبِ - حَتَّى يَكُونَ لَكَ عَشْرُونَ دِينَارًا فَإِذَا كَانَ لَكَ عَشْرُونَ دِينَارًا وَحَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ فَفِيهَا نِصْفُ دِينَارٍ فَمَا زَادَ فَبِحَسَابِ ذَلِكَ». قَالَ: فَلَا أَدْرِي أَعَلَيْ يَقُولُ فَبِحَسَابِ ذَلِكَ. أَوْ رَفَعَهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ «وَلَيْسَ فِي مَالِ زَكَاةٍ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ». إِلَّا أَنَّ جَرِيرًا قَالَ ابْنُ وَهْبٍ: يَزِيدُ فِي الْحَدِيثِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ «لَيْسَ فِي مَالِ زَكَاةٍ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ». قَالَ الشَّيْخُ الْأَلْبَانِيُّ: صَحِيحٌ. رَاجِعْ طِيبَ بَيْتِ الْأَفْكَارِ الدَّوْلِيَّةِ: ص ١٨٦.

٥- الموسوعة الفقهية الكويتية، ط دار السلاسل، الكويت، ج ٢٣، ص ٢٣٦. ٦- الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٢٣، ص ٢٥٠. قحف، منذر، الأموال الزكوية، وقائع ندوة رقم ٣٣ (المواد العلمية لبرنامج التدريب على تطبيق الزكاة في المجتمع الإسلامي المعاصر)، ط ١ (١٩٩٥م)، ص ٢٢٧.

أقسام: قسم يراد لطلب الفضل والنماء فيه لا للاقتناء، وهو النقدين والأنعام السائمة، وقسم يراد للاقتناء لا لطلب الفضل والنماء، وهي عروض القنية؛ كالدور والأرضين وغيرها، فلا زكاة فيها؛ لأنها لا تتخذ للنماء، وقسم ثالث يراد للوجهين جميعاً، للاقتناء وطلب النماء، فحكمه مبني على نية مالكة وهو حلي الذهب والفضة^(٧).

المطلب الثاني: المراد بخصم النفقات والألغاز ذات الصلة:

الفرع الأول: خصم النفقات: الخصم^(٨) اصطلاحاً عند الاقتصاديين هو: «استقطاع مبلغ معين من قيمة رأسمالية معينة»^(٩)، والنفقات هي: «ما ينفق على الشيء لتحصيله من جهد أو مال»^(١٠)، وعليه فإن التكاليف هي: «النفقات المصروفة على المشروع لتحقيق دخل» مهما كان المشروع الاستثماري.

النفقة: لغة الإخراج. واصطلاحاً: ما يلزم المرء صرفه لمن عليه مؤنته، من زوج أو قنه أو دابته^(١١)، فكل ما يصرف على الأموال المقتناة كالزراع أو الحيوان أو عروض التجارة وغيرها يعدُّ نفقة.

الفرع الثاني: المؤنة: من الألفاظ ذات الصلة؛ وهي على وزن فعلة، وقد تأتي

- ٧- راجع: ابن رشد، الجدة، المقدمات والمهدات، دار الغرب الإسلامي، ج ١، ص ٢٨٤.
- ٨- لا نجد هذا المصطلح في لغة الفقهاء، أما معناه لغة: يقال تخصم أو تطرح، ولا يقال: تخصم؛ لأنها مأخوذة من الخصومة بمعنى الجدل، ويقال: خاصمته مخاصمة وخصومة فخصمه يخصمه: غلبه الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ (٧٧٠هـ/١٣٦٨م)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ط المكتبة العلمية، د. ت. د. ط، ص ١٧٢.، ونسخدم في هذا البحث لفظ خصم فقط.
- ٩- هيكل، عبد العزيز فهمي، موسوعة المصطلحات الاقتصادية والإحصائية، دار النهضة العربية، ط (١٩٨٦م)، ص ٢٤٧، ٢٤٨.
- ١٠- قلعه جي، محمد رواس، معجم لغة الفقهاء، دار الفنائس، ط ٣، (١٩٩٦م)، ص ١٢٢. // هيكل، موسوعة المصطلحات الاقتصادية والإحصائية، ص ١٨٢.
- ١١- المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، بتحقيق: جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية، ط ١ (٢٠١١م)، ص ٤٢٩. // قال التهانوي: والتركيب يدل على المضي بالبيع، نحو نفق المبيع نفاقاً، أي راج. أو بالموت، نحو نفقت الدابة نفوقاً، أي ماتت. أو بالفناء، نحو نفقت الدراهم نفاقاً، أي فويت // التهانوي الحنفي، كشف اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، ط ٢، (٢٠٠٦)، ج ٤، ص ٢٤٩.

على وزن مَفْعَلَةٌ، ومؤونة على وزن فعولة، وتعني الثقل، أو التعب والشدة^(١٢). وترد هذه الكلمة على السنة الفقهاء في أبواب الزكاة والحج بمعنى النفقة، فيقولون: «وَأَنَّ قَلَّتْ مُؤْنَتُهُ فَبِهِ الْخُمْسُ»^(١٣)، أي نفقات تحصيل المعدن. والمؤنة عند الفقهاء: الكُلْفَةُ، أي ما يتكلفه الإنسان من نفقة ونحوها، وكثيراً ما يعبر الفقهاء عن النَّفَقَةِ بالمؤنة وعن المؤنة بالنَّفَقَةِ، وصرَّح بعضهم بأنَّ المؤنة أعمُّ من النَّفَقَةِ، كما ترد في البيوع بمعنى العيب والمصاريف، فيقولون «مؤونة الإقباض»^(١٤)، ويريدون بها المصاريف المتعلقة بتسليم المبيع؛ كأجرة كيل ووزن، وأجرة دلال، والمتعلقة بتسليم الثمن كأجرة نقده ووزنه وأجرة كتابة السندات والحجج^(١٥). وعليه فإسقاط النفقات مصطلح مساوٍ لخصم التكاليف^(١٦) ومعناه عندي: ((استقطاع النفقات الثابتة والمتغيرة من قيمة رأسمالية معينة)) وعليه؛ فإن خصم التكاليف الزكوية التي نقصدها تعني: ((استقطاع نفقات من قيمة رأسمالية معينة أو من ثروة تملكها نامية)).

المبحث الثاني: أثر النفقات المؤجلة والديون في وعاء الزكاة

المطلب الأول: الفرع الثاني: أثر النفقات المؤجلة في وعاء الزكاة:

تختلف التكاليف تبعاً للمال المراد تنميته، فهي تكلفة إنتاج أو تكاليف تشغيلية، والديون الحالة، ونفقات المعيشة؛ نفقات شخصية، وهذه التكاليف لها أثر بالغ في

١٢- الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط ٤، (١٩٨٧)، ج ٦، ص ٢١٩٨. / الأزهرى، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط ١، ٢٠٠١م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ١٥، ص ٣٦٦.

١٣- الماوردى، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، (٢٠١٤)، ص ١٥٤.

١٤- ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، المشهور بـ "القواعد الكبرى"، دار الكتب العلمية، ط (١٩٩١)، ج ١، ص ١٩١.

١٥- حماد، نزيه، معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، ط ١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، (١٩٩٣م)، ص ٢٧٠ ٢٧١. / الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، ج ٣٦، ص ١٥.

١٦- (المصروفات، التكاليف، المؤونة) تعتبر تكاليف وهي عدة أنواع ثابتة (=راتبة)، أو متغيرة (عارضمة)، والمصطلحات الثلاث حين إطلاقها وتعلقها بالزكاة فهي لذات المعنى.

الثروات، فقد تقلل من الحق الواجب، وقد تسقطه، وظهر ذلك من خلال الأمثلة التطبيقية، وسيأتي بيان تفصيلي لأنواع النفقات بحسب كل ثروة.

المقصود بالنفقات المؤجلة: الأقساط التي تكون على المشروع أياً كان نوعه، سواء أكانت من الضروريات؛ كالديون الإسكانية^(١٧)، أو من الحاجيات؛ كالديون الاستثمارية، على مزارع الحيوانات أو الدواجن، فلا تحسب في الميزانية الزكوية في الميقات الزمني إلا ما حل منها.

هذا وقد نصت الندوة الثانية لقضايا الزكاة المعاصرة (١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م)، في التوصية الثالثة^(١٨): (١/ يخصم من الموجودات الزكوية جميع الديون التي تمول عملاً تجارياً. كان يجب تقييده؛ بحلولة في الدورة الاقتصادية. / ٢ / تخصم الديون الاستثمارية التي تمول مشروعات صناعية إذا لم توجد لدى المدين عروض قنية زائدة عن حاجاته الأصلية، وإذا كانت هذه الديون الاستثمارية مؤجلة يخصم من الموجودات الزكوية القسط السنوي (الحال)، وحينئذ لا تخصم الديون الزائدة عن الدورة الاقتصادية من الموجودات الزكوية. / ٣ / القروض الإسكانية المؤجلة والتي تسدد عادة على أقساط طويلة الأجل يزكي المدين ما تبقى مما بيده من أموال بعد خصم القسط السنوي المطلوب منه إذا كان الباقي نصاباً فأكثر.

المطلب الثاني: تأثير الديون في وعاء زكاة الثروات:

تؤثر الديون في زكاة الثروات فتقلل من الحق الواجب أو تسقطه، ولا بد من معرفة أنواع الديون التي تؤثر في الموجودات الزكوية.

١٧- الزحيلي، محمد، زكاة الحقوق المالية للمشارك في مشروع سكني، جامعة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، جدة، مجلد ٢، (١٤١٠هـ = ١٩٩٠م). مجلد ٢، ص ١٥٢.

١٨- الأشقر، وآخرون، أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة، ج ٢، ط ٣، دار النفائس، عمان، ج ٢، ص ٨٨٢.

الفرع الأول: أقسام الديون: يمكن تقسيم الديون عند الفقهاء باعتبارات:

أولاً: باعتبار قدرة الدائن على تحصيل الدين: فإنه يقسم إلى أقسام:

الدين المرجو: وهو الدين الذي يغلب على الظن أداؤه، وهو ما كان على مليء باذل، كالشيكات التجارية بين التجار في الغالب تكون على مليء.

الدين غير المرجو (المشكوك في تحصيله): وهو دين غير مرجو الأداء كالدين على معسر، أو مماتل أو جاحد، يمثل له بالشيكات الراجعة في الواقع المعاصر.

ثانياً: تقسيم الديون باعتبار أجلها:

١- الدين الحال: وهو الدين الذي يستحق الوفاء به حالاً؛ كثمن البيع الحال، ورأس مال السلم.

٢- الدين المؤجل^(١٩): وهو الدين الذي لا يستحق الوفاء به إلا عند حلول أجله، وقد يكون مقسطاً على أقساط، فهنا يفرق بين ما إذا حصل منه جزء في الميقات الزماني^(٢٠) للزكاة على الشخص، فما حصل منه ضمه إلى ماله، ويزكيه إذا بلغ ما لديه من المال النصاب وتوافرت شروطه. أما القسط الذي لم يحل بعد، فلا يحسب في قائمة الموجودات في الميقات الزماني.

الفرع الثاني: أثر الديون في وعاء الزكاة:

والسؤال: هل يخصم الدين من الإيرادات ويزكى الباقي أولاً؟ للفقهاء فيها

١٩- الديون المؤجلة عند المحاسبين ثلاثة أنواع: ١. الديون الجيدة وهي التي تقابل الديون مرجوة الأداء. ٢. الديون المشكوك في تحصيلها: وهي عين النوع الثاني عند الفقهاء، وهي الديون التي يتوقع عدم تحصيلها من واقع خبرة المنشأة. ٣. الديون المعدومة: وهي الديون التي لا أمل في تحصيلها بسبب الإفلاس أو سقوط الدين بالتقادم أو لأي سبب آخر. وهو يقابل النوع الثاني عند الفقهاء المظنون أو مشكوك التحصيل. راجع: مقدمة في المحاسبة المالية، ص ٤٧٤.

٢٠- الشيخ، نزار محمود قاسم، مواقيت العبادات الزمانية والمكانية، دراسة فقهية مقارنة، ط مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ١ (١٤٢٦=٢٠٠٥م)، ص ٥٣٢-٥٨٢.

أقوال نذكرها على النحو الآتي:

القول الأول: ذهب الجمهور من (الحنفية، والشافعية في قول والحنابلة في الرواية المعتمدة في المذهب)^(٢١)، إلى أن الدين يخصم من الغلة، ويزكى الباقي إذا بلغ نصاباً، واحتجوا بما روي عن النبي ﷺ: ((أَمَرْتُ أَنْ أَخْذَ الصَّدَقَةَ مِنْ أَغْنِيَاكُمْ وَأَرُدَّهَا عَلَى فُقَرَاءِكُمْ))^(٢٢). ومن عليه ألف ومعه ألف فليس غنياً، لقول عثمان رضي الله عنه: ((هَذَا شَهْرُ زَكَاتِكُمْ فَمَنْ كَانَ عَلَيْهِ دَيْنٌ فَلْيُؤَدِّهِ وَلْيُزَكِّ بِقِيَّةِ مَالِهِ))^(٢٣)، ولا يعتبر الدين مانعاً إلا إن استقر في الذمة قبل وجوب الزكاة، فأما إن وجب بعد وجوب الزكاة لم يسقط؛ لأنها وجبت في ذمته، فلا يسقط ما لحقه من الدين بعد ثبوتها.

القول الثاني: ذهب الشافعي في قول ثان وهو المذهب وأحمد في الرواية الثانية^(٢٤)، إلى أن الدين لا يخصم من المال مطلقاً لعموم قوله تعالى: ﴿حُدِّمْنَ أَمْوَالَهُمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٣]، ولأنه مالك للنصاب نافذ التصرف فيه فتجب زكاته.

القول الثالث: ذهب المالكية في رواية إلى أن الدين يخصم من المال إذا لم

٢١- الكاساني، بدائع الصنائع، ج٢، ص٧٠ / / النووي، المجموع شرح المذهب، دار الفكر، د. ت، د. ط، ج٥، ص٣١٧ / / ابن مفلح، الفروع، عالم الكتب، ط٤، (١٩٨٥م)، ج٢، ص٣٩٠ / / المرادوي، الإنصاف، دار إحياء التراث العربي، ط٢، د. ت، ج٣، ص٧٧.

٢٢- الباجي، المنتقى شرح الموطأ، دار الكتب العلمية، ط١، ج٣، ١٢٩ / / الألباني، السلسلة الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض، حديث رقم ٢٧١٢. قال الشيخ الألباني: أخرجه البخاري في الأدب المفرد: (١٠٨٤).

٢٣- أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، تحقيق: خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، (١٩٦٨م)، ص٥٩٧، الأثر رقم ١٢٤٧ / / ابن زنجويه، لأموال، دار الكتب العلمية، ط١، (٢٠٠٦م)، ص٤٥٠، الأثر ١٣٧٢ / ١٣٧٣ / / العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، مؤسسة قرطبة، ج٢، ص٣١٨ / / الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، ط٢، (١٩٨٥م)، ج٣، ص٢٦٠، حديث رقم ٧٨٩.

٢٤- النووي، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٥م، ج٢، ص١٩٧ / / المرادوي، الإنصاف، ج٣، ص٢٤.

يكن عند المدين أصول ثابتة لا تجب في عينها الزكاة، أما إذا وجدت أصول ثابتة لا تجب في عينها زكاة فإن الدين لا يخصم من المال الخاضع للزكاة وتجعل تلك الأصول في مقابلة الدين^(٢٥).

الراجع: ما ذهب إليه الجمهور من خصم الدين ويزكي الباقي إن بلغ نصاباً، ويؤيده مذهب عطاء فيما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء: «ما أرى على رجل دينه أكثر من ماله من صدقة...»^(٢٦).

المبحث الثالث: خصم النفقات من الثروات التي تجب فيها الزكاة عند الفقهاء:

المطلب الأول: خصم النفقات من الثروة الزراعية:

الفرع الأول: أنواع النفقات الزراعية مرغوبة الخصم: وهي كما يأتي^(٢٧):

- ١- نفقات السقي، ومستلزماته، من مضخات المياه، ونواقل المياه، والأنابيب، والمولدات.
- ٢- نفقات فيما يؤسس ليبقى ويزيد في قيمة الأرض؛ مثل جرار زراعي، أو حصّادات، فليست في الحقيقة نفقات وإنما هي منشآت، وهي التي عبر عنها الفقهاء بعروض القنيّة.
- ٣- النفقات الشخصية للمزارع ومن يعول.

٢٥- العدوي، حاشية العدوي في كفاية الطالب الرباني، ج ١، ص ٤٨٦. // المواق العبدري، التاج والإكليل، دار الكتب العلمية، ط أولى، (١٩٩٤م)، ج ٢، ص ١٥١. // الدسوقي، محمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ج ١، ص ٤٨١.

٢٦- عبد الرزاق، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلمي، د. ط، ج ٤، ص ٩٤، الأثر رقم ٧٠٨٩، قال حبيب الأعظمي نقله ابن حزم فأجحف في النقل: ابن حزم، المحلى بالآثار، ط دار الفكر، د. ط، د. ت، ج ٤، ص ٢٢٠-٢٢١.

٢٧- سلامة، الزكاة، زكاة الزراعة، زكاة الأسهم في الشركات، زكاة الديون، الدورة ١٣، المجلد الثاني، ص ٣٠٣-٣٥١.

- ٤- المنفق على الأرض من حراث وتسهيل، وفرم، وتجهيز للزراعة وكذا التسميد والتزيبيل والأدوية والعقاقير لمكافحة الآفات والحشرات الزراعية.
- ٥- المنفق على المزروعات، من شراء التقاوي والبذور، والغراس ونحوها من الأشتال الزراعية.
- ٦- نفقات النقل في جميع المراحل، من نقل البذور إلى نقل المحصول.
- ٧- النفقات الراجعة لجمع المحصول من حصاد ودياس وتصفية ومن جني للثمار وتصنيفها لتعرض في السوق، ونقل، وعمالة، وقطاف. فننفقات السقي في البنود (١-٢)، والبنود (٣-٧)، نفقات في القطاع الزراعي، مرغوب خصمها؛ لأنها تُوصَلُ إلى صافي الدخل المحقق للغنى، ويجب عن التساؤل هل الزكاة في صافي الثروة أم في مجمل الناتج؟. ولا تخرج هذه النفقات عن نوعين: إما أن ينفقها المزارع من ماله، وإما أن يقترضها فينفقها من قرضه على زراعته ويتم بيان حكمها فيما يلي:

الفرع الثاني: حكم خصم النفقات الزراعية، (التي ينفقها المزارع من ماله) وطريقته:

مشمولات النفقات الزراعية، إما أن تكون نفقات إنتاجية، أو نفقات شخصية، والداعي لإثارة موضوع النفقات الزراعية هو ما صاحب هذا القطاع الإنتاجي من تطور تكنولوجي، فضلاً عن حجم التكاليف المنفقة فيه، مما أدى إلى زيادة الإنتاجية بشكل كبير في الزراعة العصرية التي أصبحت ذات نفقات يحسب لها حساب، فهل تؤثر النفقات في حجم وعاء الزكاة، فتخففه أو تسقطه؟، وبخصوص خصم النفقات الزراعية فإنه لا يخلو أن ينفقها المزارع بالاستدانة أي بالاقتراض من الآخرين^(٢٨)، وإما أن ينفقها من ماله الخاص، وسبق بحث الحالة

٢٨- راجع: الفرع الثالث: الإنفاق الزراعي بالاقتراض من الآخرين.

الأولى، وهنا نبحت التي يدفعها المزارع من ماله، فقد اختلف الفقهاء فيها على ثلاثة آراء:

الرأى الأول: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة في رواية والظاهرية^(٢٩): إلى أنه: لا تخصم النفقات الزراعية وتحسب الزكاة على إجمالي الإنتاج متى وصل النصاب؛ ولا تُسَقَط الديون التي تحملها المزارع من أجل الثمر أو الزرع، ولا النفقات التشغيلية كأن يكون مستأجراً للأرض، أو أجره العمال، ويُحتسب عليه ما أكله أو أهده، أو تصرف فيه قبل إخراج الحق الواجب واستدلوا بقولهم بما يأتي:

استدلوا بما روي عن سالم بن عبد الله عن أبيه رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: ((فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعَيُونُ أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا الْعُشْرُ وَمَا سَقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ))^(٣٠)، ووجهه هو أن النبي ﷺ أوجب إخراج العشر أو نصف العشر مطلقاً دون الإشارة إلى أنواع هذه التكاليف، فلو كانت تخصم لبينها الشارع في موضع الحاجة إلى البيان، فهو قد حكم بتفاوت الواجب لتفاوت النفقات، ولو رفعت النفقات لكان الواجب واحداً، وهو العشر في الباقي من الثمار، فقد نزل إلى نصف العشر مراعاة للنفقات. كما استدلوا بأن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر وعثمان وعمر بن عبد العزيز رضي الله عنهم كانوا يبعثون الخراس^(٣١)، والسعاة، لا ينقصون شيئاً لأجل الدين من

٢٩- البابرتي، العناية على الهداية، ج ٢، ص ٢٥٠. / ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، ط ٨، (١٩٨٦م)، ج ١، ٢٦٨. / الشافعي، الأم، دار المعرفة، ط (١٩٩٠م)، ج ٢، ص ٣٦. / ابن قدامة، المغني، دار إحياء التراث العربي، ط ١، (١٩٨٥م)، ج ٢، ص ٣٠٥. / ابن حزم، المحلى بالآثار، ج ٤، ص ٦٧.

٣٠- البخاري، صحيح البخاري، ٢٤ كتاب الزكاة، ٥٥ باب العشر فيما يسقى من ماء السماء...، حديث رقم ١٤٨٣، مكتبة الصفا، ط ١، (١٤٢٣هـ=٢٠٠٣م)، ج ١، ص ٣٢٨. / وذكره، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ٢٤ كتاب الزكاة، ٥٥ باب العشر فيما يسقى من ماء السماء...، حديث رقم ١٤٨٣، ج ١، ص ٨٩٦.

٣١- الخرص: لغة الحرز والتخمين، يقال: خرصت التمر خرصاً: حرزت تمره، والاسم الخرص، فهو خارص، واصطلاحاً: لا يخرج استعمال الفقهاء للفظ عن المعنى اللغوي، فالخرص: تقدير الثمار بالظن والحرز. واستخدم المعاصرون لفظ المقدرون، المخمنون بدل الخرص. راجع للاستزادة: عز الدين =

ثمرة ولا ماشية، وكانوا يسألونهم عن الدين في العين^(٣٢). وأنقل أقوال الفقهاء في مذاهبهم مع تباين فيما بينهم في التفاصيل:

١- الحنفية: يقول ابن عابدين: ((لا يقال بعدم وجوب العشر في قدر الخارج الذي بمقابلة المؤنة؛ بل يجب العشر في الكل؛ لأنه السَّلْبُ حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة، ولو رفعت المؤنة كان الواجب واحداً وهو العشر دائماً في الباقي))^(٣٣). غير أنه يناقش أن النص المذكور لم يقيد العشر ونصفه بأنواع النفقات بشكل عام؛ بل قصرها على السقي وعدمه فقط؛ كما صُدِّرَ الحديث به، وما يقال: هو أن تكاليف سقي المحصول لا نطالب بخصمها من مجمل الناتج؛ لأنها روعيت في سعر الزكاة، وصاحب العناية يقول: ((وكل شيء أخرجته الأرض مما فيه العشر، لا يحتسب فيه أجر العمال ونفقة البقر؛ لأن النبي السَّلْبُ حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة، فلا معنى لرفعها))^(٣٤)، فقد جعلها شاملة لكل النفقات وهو ما عليه المذهب^(٣٥).

٢- المالكية: ما ذكره الخرخشي: ((إن سُقِيَ بِالْأَلَّةِ ..) هَذَا الشَّرْطُ فِي قَوْلِهِ: نَصْفُ عَشْرِهِ، وَإِلَّا فَالْعَشْرُ كَامِلًا، لِعُمُومِ قَوْلِهِ: عَلَيْهِ السَّلَامُ: (فِيمَا سَقَتْ السَّمَاءُ

=التونني (وعيسى زكي وخالد شعيب)، دليل المصطلحات الفقهية الاقتصادية، بيت التمويل الكويتي، ط ١، (١٩٩٢م)، ص ١٢٣. / الشرباصي، المعجم الاقتصادي الإسلامي، دار الجيل، ط (١٩٨١م)، ص ١٢٨. / محمد رواس قلعه جي، معجم لغة الفقهاء، ص ١٧٢. / المطرزي، (٦١٦هـ)، المغرب في ترتيب المغرب، دار الكتاب العربي، د.ت، ص ١٤٢.

٣٢- مالك، المدونة الكبرى، دار الكتب العلمية، ط ١، (١٩٩٥م)، ج ١، ص ٣٣٧، و ص ٣٦٢. / الخرخشي، حاشية الخرخشي على مختصر سيدي خليل، دار الكتب العلمية، ط ١، (١٩٩٧م)، ج ٢، ص ٢٠٢.

٣٣- ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر، ط (٢٠٠٠م)، ج ٢، ص ٣٢٨.

٣٤- البابرتي، العناية على الهداية، دار الفكر، ج ٢، ص ٢٥٠.

٣٥- الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٢، ص ٦٢. / ابن الهمام، فتح القدير، ط دار الفكر، د. ط، د. ت، ج ٢، ص ٢٥١. / الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، مصورة عن المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، ط: أولى، (١٣١٣هـ)، ج ١، ص ٢٩٤. / الزيلعي، نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، دار الحديث، ط ١ (١٩٩٥م)، ج ٢، ص ٤٧٢-٤٧٣. / المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، دار السلام، ط ١، (٢٠٠٠م)، ج ١، ص ٢٧٩.

وَالْعِيُونَ الْعُشْرُ))^(٣٦)، فأنت ترى أن حديثهم عن نفقات السقي فحسب .

٣- الشافعية: نفقات الحصاد والتصفية وغيرها مما يحتاجه الزرع على المالك، وليس في مال الزكاة، وإن أخرجت منه لزم المالك زكاة ما أخرجته من خالص ماله^(٣٧)، فالشافعي يقول: ((وإذا كان النخل يكون تمراً فباعه مالكه رطباً كله، أو أطعمه كله، أو أكله كرهت ذلك له وضمن عشره تمراً مثل وسطه))^(٣٨)، فأنت ترى أنهم لا يجيزون خصم النفقة.

٤- الحنابلة عندهم في المؤنة روايتان: لا تحتسب ولا ترفع من المحصول قبل الزكاة إلا إذا تداين صاحبها لينفق، قال ابن قدامة: ((والمؤنة التي تلزم الثمرة إلى حين الإخراج على رب المال))^(٣٩)، وقال صاحب المبدع بعد أن ساق الروايتين في المذهب: ((يمنع ما استدانه للنفقة على زرعه وثمره أو كان من ثمنه خاصة لا الماشية وهو ظاهر الخرقى))^(٤٠)، كما أورد صاحب منتهى الإرادات النص على عدم خصم الدين فقال: ((إلا ديناً بسبب حصاد، أو جذاذ، أو دياس ونحوه) كتصفيه، لسبق الوجوب، فإن لم ينقص الدين النصاب، فلا زكاة عليه فيما يقابل الدين لما سبق))^(٤١)، مفهومه ترجيح الرواية الثانية في المذهب أن النفقات تخصم.

٥- الظاهرية: يقول ابن حزم: ((ولا يجوز أن يعد الذي له الزرع أو التمر ما أنفق في حرث أو حصاد أو جمع أو درس أو تزييل أو جذاذ؛ فيسقطه من

٣٦- الخرشبي، شرح مختصر خليل، ط دار الفكر، د. ط، د.ت، ج ٢، ص ١٧٠ / / عيش، منح الجليل، ج ٢، ص ٣١.

٣٧- السعد، أحمد، العلاقة بين النفقات ومقدار الزكاة في الزروع والثمار، مجلة أبحاث اليرموك "سلسلة العلوم الإنسانية"، مجلد ١٢، عدد ٤، (١٩٩٦م)، ص ٢٣٣.

٣٨- الشافعي، الأم، ج ٢، ص ٣٦.

٣٩- ابن قدامة، المغني، ج ٢، ص ٣٠٥.

٤٠- ابن مفلح، المبدع شرح المقنع، ج ٢، ص ٢٧١.

٤١- ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع، ج ٢، ص ٣٠١ / / البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج ١، ص ٣٩٤.

الزكاة، وسواء تداين في ذلك أو لم يتداين، أتت النفقة على جميع قيمة الزرع أو التمر أو لم تأت))^(٤٢).

وخلاصة رأي الجمهور: أن النفقات الزراعية لا تخصم وتحسب الزكاة على إجمالي الإنتاج، والشرع أوجب نصف العشر فيما سقي بكلفة، والعشر فيما سقي بماء السماء. وبهذا القول أخذ مجمع الفقه الإسلامي الدولي في قراره رقم: (١٢٠ / ١٣) بشأن زكاة الزراعة^(٤٣)، حيث قرر فيه ما يأتي:

أولاً: لا يخصم^(٤٤) من وعاء الزكاة نفقات السقي؛ لأنها مأخوذة في الاعتبار في المقدار الواجب.

ثانياً: لا تخصم من وعاء الزكاة نفقات إصلاح الأرض وشق القنوات، (التكاليف الثابتة).

ثالثاً: النفقات المتعلقة بشراء البذور والسماد والمبيدات لوقاية الزرع من الآفات الزراعية ونحوها مما يتعلق بموسم الزرع؛ إذا أنفقها المزكي من ماله لا تخصم من وعاء الزكاة، أما إذا اضطر للاستدانة لها لعدم توافر مال عنده فإنها تخصم من وعاء الزكاة^(٤٥)، ومستند ذلك الآثار الواردة عن ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم، وهو أن المزارع يخرج ما استدان على ثمرته ثم يزكي ما بقي. وعليه نص المعيار (٣٥) من معايير المؤسسات المالية الإسلامية في البند (٤ / ٥) (زكاة الزروع والثمار)^(٤٦) أخذاً بهذا القرار، وهو ما عليه قرار مجمع الفقه

٤٢- ابن حزم، المحلى بالآثار، دار الفكر، د. ط، د. ت، ج ٤، ص ٦٦.

٤٣- قرار رقم: ١٢٠ (٢ / ١٣)، مجلة المجمع (العدد الثالث عشر). الدورة الثالثة عشرة، الكويت، ٧-١٢ شوال ١٤٢٢هـ = ٢٢-٢٧ كانون الأول (ديسمبر) ٢٠٠١م. <http://www.fiqhacademy.org.sa>

٤٤- يستخدم المجمع في قراره لفظ حسم واستخدمت لفظ خصم، وهو عندي أدق اقتصادياً في الدلالة على المعنى المراد.

٤٥- سيأتي مزيد بحث لهذا الجزء وهو الاستدانة للنفقة على الزرع.

٤٦- المعايير المحاسبية والمراجعة والضوابط للمؤسسات المالية الإسلامية، ٢٠٠٥م، هيئة المحاسبة والمراجعة، البحرين، المعيار ٣٥، الزكاة، ص ٥٧٨.

الإسلامي (الهند) (٤٧).

رابعاً: يخصم من مقدار الزكاة الواجبة في الزروع والثمار النفقات اللازمة لإيصالها لمستحقيها.

الرأي الثاني: تخصم النفقات من إجمالي المحصول بشرط أن لا تزيد عن الثلث. وهذا الرأي هو الذي أخذت به الهيئة الشرعية العالمية للزكاة، ورجحه الشيخ أحمد علي الندوي^(٤٨)، ورواية عند الحنابلة^(٤٩)، فالنفقات الخارجة عن مجال السقي ترفع من ثلث المحصول أو ربعه، بداءة، وما زاد على الثلث يحمله المزارع. وهذا من باب إعمال الحديثين حديث سَهْلُ بْنُ أَبِي حَثْمَةَ، قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ مَسْعُودٍ بْنِ نِيَارٍ يَقُولُ جَاءَ سَهْلُ بْنُ أَبِي حَثْمَةَ إِلَى مَجْلِسِنَا فَحَدَّثَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَقُولُ: ((إِذَا خَرَصْتُمْ^(٥٠) فَخُذُوا وَدَعُوا الثُّلُثَ فَإِنَّ لَمْ تَدَعُوا الثُّلُثَ فَدَعُوا الرَّبْعَ))^(٥١)، كما أنه لم يخالف السنة العملية لما روي عن مكحول، قال: كان رسول الله ﷺ إذا بعث الخراص قال: ((خففوا، فإن في المال العرية

٤٧- فتاوى فقهية معاصرة، مجموعة القرارات والتوصيات الصادرة عن مجمع الفقه الإسلامي بالهند، ط (١٤٢٩هـ=٢٠٠٨م)، مجمع الفقه الإسلامي، الهند، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٩١. المؤتمر المنعقد في جامعة دار السلام، عمر آباد، رجب ١٤١٤هـ=يناير ١٩٩٤م، في القرار رقم ٢٩-٣٠. نصه كما جاء في الندوة السادسة للمجمع في المحور الخامس: ((.. فإن كثرة المصاريف المترتبة على الطريقة الجديدة للزراعة أدت إلى كثرة وازدياد المحاصيل أيضاً، ونظراً إلى ذلك تقرر الندوة أن المصاريف المترتبة على الأسمدة والأدوية وغيرها في الطريقة الجديدة للزراعة لا يجوز خصمها من المحاصيل)).

٤٨- الندوي، أحمد، الزكاة زكاة الزراعة، زكاة الأسهم في الشركات، زكاة الديون، الدورة ١٣، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، المجلد الثاني، ص ٢٦١ ٣٠٢.

٤٩- الندوي، الدورة ١٣، ص ٢٦١ ٣٠٢. / ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع، ج ٢، ص ٣٠١.

٥٠- الخرص: يقال خَرَصَ النخلة يَخْرِصُهَا خَرْصاً: إِذَا حَزَرَ وَقَدَّرَ مَا عَلَيْهَا مِنَ الرُّطْبِ تَمراً وَمِنَ العِنَبِ زَبِيباً، فَهُوَ مِنَ الخَرْصِ: الظَّنُّ؛ لِأَنَّ الحَزَرَ إِذَا هُوَ تَقْدِيرُ بظن.

٥١- أبو عيسى؛ محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، جامع الترمذي (الجامع المختصر من السنن عن النبي ﷺ ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل)، إعداد بيت الأفكار الدولية، د.ت.، ٤ كتاب الزكاة، ١٧ باب ما جاء في الخرص، حديث رقم ٦٤٣، ضعيف، ص ١٢٦. قال أبو عيسى: والعمل على حديث سهل بن أبي حثمة عند أكثر أهل العلم في الخرص، وبه يقول أحمد وإسحاق. / وراجع: المباركفوري، محمد عبد الرحمن، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، ط ٣، (١٣٩٩هـ=١٩٧٩م)، دار الفكر، دمشق، ج ٣، ص ٣٠٣ ٣٠٤. / والنسائي، حديث رقم ٢٤٩١، ضعفه الألباني، ص ٢٦٩، ٢٣ كتاب الزكاة: ٢٦ باب كم يترك الخراص.

والوطية^(٥٢))^(٥٣). وأما نفقات السقي، فلها وعاء خاص، وهو المقدر بنصف العشر المخصوص من المقدار الواجب في الزراعات البعلية، إذا صارت تسقى بالكلفة، وذلك بعد رفع الثلث الذي يتضمنه حديث سهل بن أبي حثمة السالف لنفقات المزارع، ولا زكاة إذا لم يكن المتبقي نصاباً، وقد نص صاحب المبدع، على عدم خصم الدين في معرض التفريق بين الدين الذي على صاحب الزرع والخراج، فقال: ((إلا في المواشي والحبوب، والثمار، وتسمى الأموال الظاهرة (في إحدى الروايتين)، (...)) وَالثَّانِيَةُ: يَمْنَعُ، اخْتَارَهَا الْقَاضِي وَأَصْحَابُهُ وَجَمَعُ؛ وَهِيَ الْأَصْحَحُّ؛ لأن توجه المطالبة أظهر، وإلزام الحاكم بالأداء منها أكد وأشد، وفي ماله يمنع ما استدانه للنفقة على ذلك دون ما استدانه للنفقة على نفسه وأهله؛ لأنه في الأول من مصالح الزرع، فهو كالخراج، بخلاف الثاني))^(٥٤)، فالخصم للديون المنفقة على الزرع من مجمل الناتج.

الرأى الثالث: تخصص كافة النفقات (الإنتاجية والشخصية)؛ والديون من قيمة المحصول وإذا كان الباقي نصاباً تحسب الزكاة^(٥٥)؛ وهو قول بعض السلف؛

٥٢- العربية: هبة مالك النخلة بثمرها عاما لغيره من المحتاجين. راجع: حماد، معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، ص ١٩٥. وقيل: العربية والوطية والأكلة، قال العربية النخلة يمنحها الرجل أخاه، والوطية ما يطأه الناس، والأكلة ما يؤكل منه، راجع: ابن عبد البر، أبو عمر يوسف، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، ط أولى، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ٦، ص ٣٢١.

٥٣- أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، ص ٦٥٦، الأثر رقم ١٤٥٢. / / الوطية: قال: قلت فما الوطية قال: من يغشاهم ويزورهم (البيهقي، وقال: هذا اللفظ الذي رواه الأوزاعي عن عمر في التخفيف رواه مكحول عن النبي ﷺ [كنز العمال ١٦٨٩٤]، أخرجه البيهقي (٤/ ١٢٤، رقم ٧٢٣٨) راجع السيوطي، جامع الأحاديث، ج ٢٦، ص ١٣٤.

٥٤- ابن مفلح، المبدع في شرح المنع، دار الكتب العلمية، ج ٢، ص ٣٠١. / / البهوتي، منصور، شرح منتهى الإيرادات، ط عالم الكتب، ج ١، ص ٣٩٤.

٥٥- سلامة، الشيخ الطيب، (١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م)، الزكاة، زكاة الزراعة، زكاة الأسهم في الشركات، زكاة الديون، الدورة ١٣، المجلد الثاني، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، جدة، ص ٣١٠. / / الضرير، الزكاة، زكاة الزراعة، زكاة الأسهم في الشركات، زكاة الديون، الدورة ١٣، المجلد الثاني، ص ١٠ / ص ٢٠١ اسطوانة المجمع.

كابن عباس، وابن عمر، وطاوس، ومكحول، والثوري، وعطاء بن أبي رباح^(٥٦)، وقول للإمام أحمد بن حنبل، وبه قال جعفر الصادق، وأبو بكر ابن العربي^(٥٧)، والصدوق الأمين الضرير^(٥٨)، وهو ما رجحه الشيخ الطيب سلامة^(٥٩)، وأوماً إليه منذر قحف^(٦٠).

واستدلوا بما يأتي:

أولاً: بعد أن ساق ابن حزم خلاف ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم، وأصله كما جاء عند ابن مفلح: (..) قال أحمد: اختلف ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم، فقال ابن عمر رضي الله عنه: يخرج ما استدانه وأنفق على ثمرته وأهله، ويزكي ما بقي، وقال ابن عباس: يخرج ما استدانه على ثمرته، ويزكي ما بقي، وإليه أذهب؛ لأن المصدق إذا جاء فوجد إبلا أو بقراً أو غنماً لم يسأل أي شيء على صاحبها^(٦١)، والملاحظ أن هذا الأثر أجاز الخصم للديون والنفقات الشخصية من مجمل الناتج. و ((عَنْ عَطَاءٍ: أَنَّهُ يَسْقُطُ مِمَّا أَصَابَ النَّفَقَةَ، فَإِنَّ بَقِيَّ مَقْدَارُ مَا فِيهِ الزَّكَاةُ زَكَى، وَإِلَّا فَلَا؟))^(٦٢)، وناقشه أبو محمد بقوله: أوجب رسول الله صلوات الله عليه في التمر والبر والشعير: الزكاة جملة إذا بلغ الصنف منها خمسة أوسق فصاعداً؛ ولم يسقط الزكاة عن ذلك بنفقة الزارع؛

٥٦- (ذكره ابن حبان في الثقات، وقال: (كان من سادات التابعين فقهاً وعلماً وورعاً وفضلاً)؛ وعن عطاء أنه قال: (أدركت مائتين من الصحابة)، وعن ابن عباس أنه كان يقول: (تجتمعون إلي يا أهل مكة!) وعندكم عطاء! (٢٧ هـ - ١١٤ هـ)؛ راجع: ابن حجر، التهذيب: ٧ / ١٩٩ - ٢٠٣، العدد (٣٨٤)).

٥٧- ينظر: ابن العربي، عارضة الأحوذى، ٢ / ١٤٤.

٥٨- الصدوق الأمين الضرير، (١٤٢٣هـ=٢٠٠٣م)، بحث الزكاة (الزراعة، الأسهم)، الدورة ١٣، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، المجلد الثاني، ص ١٩١ ٢٣٦.

٥٩- سلامة، الزكاة، زكاة الزراعة، زكاة الأسهم في الشركات، زكاة الديون، الدورة ١٣، ص ٣١٤.

٦٠- قحف، منذر، (١٤١٦هـ=١٩٩٥م)، بحث الأموال الزكوية، المواد العلمية لبرنامج التدريب على تطبيق الزكاة في المجتمع الإسلامي المعاصر، منشور في ندوة رقم ٣٣، تحرير منذر قحف، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، ص ٢٦٢.

٦١- ابن مفلح، المبدع في شرح المنع، ج ٢، ص ٣٠١. // البهوتي، منصور، شرح منتهى الإرادات، ط عالم الكتب، ج ١، ص ٣٩٤.

٦٢- ابن حزم، المحلى بالآثار، ج ٤، ص ٦٧، مسألة رقم (٦٥٧).

فلا يجوز إسقاط حق أوجهه الله تعالى بغير نص قرآن ولا سنة ثابتة؟^(٦٣)، كما ناقشه الماوردي: ((وحكى صاحب الحاوي عن عطاء بن رباح أنه قال: تكون المؤنة من وسط المال لا يختص بتحملها المالك دون الفقراء؛ قال صاحب الحاوي: وهذا غلط؛ لأن تأخير الأداء عن وقت الحصاد إنما كان لتكامل المنافع وذلك واجب على المالك))^(٦٤)، قلت: مفهوم كلام عطاء احتساب النفقة على الزرع من الزرع، وليس احتسابها على صاحب الزرع من ماله.

ثانياً: مجموعة من الآثار؛ منها ما روي عن عطاء في رواية يحيى بن آدم عن إسماعيل بن عبد الملك قال: (قلت لعطاء: الأرض أزرعها؟ فقال: ارفع نفقتك وزك ما بقي)^(٦٥).

ثالثاً: ومثله ما ورد في المصنف (باب: لا زكاة إلا في فضل) قال ابن جريج: قَالَ لِي عَطَاءٌ: ((إِنَّمَا الصَّدَقَةُ فِيمَا أَحْرَزْتَ بَعْدَ مَا تَطْعَمُ مِنْهُ، وَبَعْدَ مَا تُعْطِي الْأَجْرَ أَوْ تُنْفِقُ فِي دَقٍّ، وَغَيْرِهِ حَتَّى تُحْرِزَهُ فِي بَيْتِكَ إِلَّا أَنْ تَبِيعَ شَيْئًا فَالصَّدَقَةُ فِيمَا بَعُتْ))^(٦٦). فالملاحظ أنه قال بعدم الزكاة إلا من فضل وزيادة عن النفقات والديون.

رابعاً: ما روى عبد الرزاق عن الثوري قال: ((إذا حضر نخلك أو زرعك انظر ما عليك من دين قديم أو حديث، فارفعه، ثم زك ما بقي إذا بلغ خمسة أوسق))^(٦٧)، فالآثار عنه بمطلق الإنفاق على الزرع أو على النفس فيرفعه ثم يزكي الصافي.

٦٣- ابن حزم، المحلى بالآثار، ج ٤، ص ٦٦.

٦٤- النووي، المجموع شرح المهذب، ج ٥، ص ٤٦٧. / الماوردي؛ أبو الحسن، الحاوي الكبير، دار الفكر، بيروت، ج ٣، ص ٢٥٥.

٦٥- القرشي، يحيى بن آدم (ت ٢٠٣هـ)، الخراج، تصحيح أحمد محمد شاكر، ط دار المعرفة، د، ت، (ضمن موسوعة الخراج)، ص ١٦١، رقم ٥٨٢.

٦٦- عبد الرزاق، المصنف، ج ٤، ص ٩٤، الأثر رقم ٧٠٩١.

٦٧- المرجع نفسه برقم ٧٠٨٨.

خامساً: وجاء في مصنف ابن أبي شيبة أن عطاء يعد البذر في الاعتبار مثل النفقة، لذا روي عنه أنه قال: «ارْفَعُ البُذْرَ، وَالنَّفَقَةَ، وَزَكَ مَا بَقِيَ»^(٦٨)، وبمذهب عطاء هذا، أخذ العلامة أبو بكر ابن العربي^(٦٩). ويختم القاضي أبو بكر بن العربي حيث يقول: (والمتحصل من صحيح النظر: أن يترك له [للزارع]، قدر الثلث أو الربع كما بيناه في مقابلة المؤنة من واجب فيها، ومندوب إليها منها)^(٧٠)، ويتبين لنا من كلام القاضي أبو بكر بن العربي أمران: الأول: أنه قسم النفقات إلى قسمين: نفقات واجبة: مثل أجور العمال، وأثمان البذور والأسمدة وغيرها.. ونفقات مندوب إليها: مثل العرايا والصدقات، وما أكل الأهل والأقارب والطارقة^(٧١). والثاني: أنه ذكر إخراج العشر من الباقي بعد ترك الثلث أو الربع على تقدير أن هذا الباقي قد خُص من النفقات الداخلة في وعاء الثلث أو الربع، ولم يذكر متي يكون الحكم بوجود نصف العشر، مع العلم أن هذا الحكم هو قسيم للعشر في المقدار الواجب في زكاة الحرث، فنشأ في المسألة قول ثالث^(٧٢). ولذلك رجح بعضهم القول بجواز خصم النفقات عدا نفقة الري، إذ قال: ((والذي يلوح لنا

٦٨ - المباركفوري، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، ج ٣، ص ٣٠٣-٣٠٤)، قال وفي الباب عن عائشة وعَتَابِ بْنِ أُسَيْدٍ وَابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ أَبُو عَيْسَى: وَالْعَمَلُ عَلَى حَدِيثِ سَهْلِ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي الْحَرْصِ، ثُمَّ قَالَ: فِي قِضِيَةِ النِّفَقَاتِ الَّتِي نَحْنُ بِصِدْدِهَا: (وَكَذَلِكَ ائْتَلَفَ قَوْلَ عِلْمَانِيَا: هَلْ تَحْتَ الْمُوْنَةِ مِنَ الْمَالِ الْمَزْكِيِّ، وَحِينَئِذٍ تَجِبُ الزَّكَاةُ؟ أَوْ تَكُونُ مُوْنَةُ الْمَالِ وَخِدْمَتُهُ حَتَّى يَصِيرَ حَاصِلًا، فِي حِصَّةِ رَبِّ الْمَالِ، وَتُؤْخَذُ الزَّكَاةُ مِنَ الرَّأْسِ؟ وَالصَّحِيحُ أَنَّهَا مُحْسَبَةٌ، وَأَنَّ الْبَاقِيَ هُوَ الَّذِي يُؤْخَذُ عَشْرُهُ. / / راجع: سلامة، الشيخ الطيب، (١٤٢٣هـ=٢٠٠٣م)، الزكاة، زكاة الزراعة، زكاة الأسهم في الشركات، زكاة الديون، الدورة ١٣، المجلد الثاني، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، جدة، ص ٧ / ص ٣١٠ من المجلد.

٦٩ - سلامة، الزكاة، زكاة الزراعة، زكاة الأسهم في الشركات، زكاة الديون، الدورة ١٣، المجلد الثاني، ص ٧ / ص ٣١٠ من المجلد.

٧٠ - أبو بكر بن العربي، عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، دار الكتب العلمية، د. ط، ج ٣، ص ١٤٤-١٤٥.

٧١ - أي لئلا. وكل آت بالليل طارق. وقيل أصل الطروق: من الطرق وهو الدق. وسُمِّيَ الآتي بالليل طارقاً لحاجته إلى دق الباب (س) ومنه حديث علي عليه السلام [إنها خارقة طارقة] أي طرقت بخير. وجمع الطارقة: طوارق. / / الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، ج ٣، ص ٢٧٠.

٧٢ - سلامة، الشيخ الطيب، (١٤٢٣هـ=٢٠٠٣م)، الزكاة، زكاة الزراعة، زكاة الأسهم في الشركات، زكاة الديون، الدورة ١٣، المجلد الثاني، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، جدة، ص ٨ / ص ٣١١ من المجلد.

أن الشارع حكم بتفاوت الواجب في الخارج بناءً على تفاوت المشقة والجهد المبذول في سقي الأرض، فقد كان ذلك أبرز ما تتفاوت به الأراضي الزراعية، أما النفقات الأخرى فلم يأت نص باعتبارها ولا بإلغائها، ولكن الأشبه بروح الشريعة إسقاط الزكاة عما يقابل المؤنة من الخارج، والذي يؤيد هذا أمران: الأول: أن للكلفة تأثيراً في نظر الشارع، (..) فلا عجب أن تؤثر في إسقاط ما يقابلها من الخارج في الأرض. والثاني: أن حقيقة النماء هو الزيادة، ولا يعد المال زيادة وكسباً، إذا كان قد أنفق مثله في الحصول عليه...))^(٧٣).

الراجع: بعد استعراض أقوال الفقهاء يتبين لي رجحان القول الثالث الذي نص على أن تخصم كافة النفقات من قيمة المحصول، باستثناء نفقات السقي، وإذا كان الباقي نصاباً تحسب الزكاة منه؛ وهذا القول، ينسجم مع مقاصد الشريعة^(٧٤) في فرضها الزكاة على الأغنياء، والنفقات عبارة عما أنفق من أجل الزرع، بالإضافة إلى قدرته على تعظيم الحافز لدى المزارع ليزيد من إنتاجيته، أما قرار مجمع الفقه الإسلامي، الذي نص على أنه (إذا أنفقها المزمكي من ماله لا تخصم من وعاء الزكاة، ..)، فهو تفریق ليس له وجه، فالعدل يقتضي أن تخصم النفقات؛ سواء أكان المزارع غنياً أم فقيراً، للوصول إلى صافي الثروة الجديدة، وإن قلتم بوجود آثار عن ابن عباس وغيره، فهناك آثار عن ابن عمر وعطاء وميمون وغيرهم، وإذا تساوت الآثار فلنا أن نتخير منها، وعليه فإن حكم النفقات كالاتي:

أولاً: نفقات السقي للمزروعات لا تخصم من الوعاء؛ لأنها روعيت في المقدار الواجب، كما لا تخصم التكاليف الثابتة في المشاريع الزراعية التي تدوم

٧٣- فقه الزكاة، ج ١، ص ٣٩٦.

٧٤- أشار المحكم الكرمي في التحكيم الأولي بقوله (لكن الشريعة راعت ذلك فجعلت الزكاة في هذه الحالة نصف العشر فقط)، قلت: راعت السقي بكلفة أو بدونها، فجعلت نصف العشر مقابل تكاليف السقي، والنص النبوي شاهد عليه، فلم يتحدث عن بقية النفقات، فتخصم من الناتج للوصول إلى صافي الدخل.

لأكثر من موسم زراعي .

ثانياً: التكاليف المتغيرة (التشغيلية) المتعلقة بشراء البذور والسماذ والمبيدات
لوقاية الزرع من الآفات الزراعية، والعمالة، والحراث، ونفقات الحصاد وتخزين
ونقل ونحوها، مما يتعلق بموسم الزرع تخصم من الوعاء، سواءً أنفقتها من ماله أم
استدان للنفقة على المحصول^(٧٥)، لما روي عن ابن عمر وعطاء وميمون وغيرهم
رضي الله عنهم، ثم يزكي الصافي، بسعر الزكاة، العشر أو نصفه، كما تخصم نفقات إيصالها
لمستحقيها، وهو ما نص عليه قرار المجمع^(٧٦) والمعيار الشرعي رقم (٣٥)، بند
(٤ / ٥)^(٧٧).

الفرع الثالث: الإنفاق الزراعي بالاقتراض من الآخرين^(٧٨):

يتم في هذا الفرع التركيز على الاستدانة للإنفاق على المحاصيل الزراعية،
ومحل البحث هنا؛ خصم النفقات التي يقترضها المزارع من الآخرين، فهو نوع
من الدين، فهل يطرح من وعاء الزكاة، أم لا؟ ويتم عرض مذاهب الفقهاء في
المسألة فيما يأتي:

القول الأول: ذهب الحنفية^(٧٩) والمالكية^(٨٠) إلى عدم خصم النفقات،
(الاستدانة للنفقة على المحصول):

٧٥- لأن التفريق بين ما أنفقه من ماله وما استدانه، تحكم لا مستند له من الآثار الواردة عن بعض الصحابة،
كعطاء وميمون بن مهران وغيرهم).

٧٦- قرار رقم: ١٢٠ (١٣/٢)، مجمع الفقه الإسلامي الدولي.

٧٧- المعايير الشرعية، ط ٢٠١٠م، ص ٤٨٠.

٧٨- والذي سماه محمد عثمان شبير بـ "الدين الاستثماري"؛ راجع: الأشقر، وآخرون، أبحاث فقهية في
قضايا الزكاة المعاصرة، ج ١، ص ٣٢٢.

٧٩- لجنة من علماء الهند برئاسة نظام الدين البلخي، الفتاوى الهندية، دار الفكر، ط (١٩٩١م)، ج ١،
ص ١٧٣.

٨٠- مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار القلم، ط ٢، (١٩٨٤م)، برقم (٣٢٣)، ص
١١٤.

أن الدين لا يمنع زكاة المال، بعلّة ما روي أن السّعة من قبل رسول الله ﷺ وأصحابه من بعده كانوا يأخذون زكاة ما يجدون ولا يسألون صاحبها هل عليه دين؟ فدل ذلك على أن الدين لا يمنع زكاتها، ولذا قال أبو حنيفة، كما حكاه التهانوي: ((إن الدين لا يمنع وجوب الزكاة في الزرع والثمار عند أبي حنيفة، فإن السّعة كانوا يأخذون زكاة ما يجدون، ولا يسألون عما على صاحبها من الدين، فدل على أنه لا يمنع زكاتها))^(٨١).

ومما يؤيده ما جاء في الموطأ (رواية محمد): أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن السائب بن يزيد أن عثمان بن عفان كان يقول: ((هذا شهر زكاتكم فمن كان عليه دين فليؤد دينه حتى تحصل أموالكم فتؤدون منه الزكاة))^(٨٢)، قال محمد: ((وبهذا نأخذ، من كان عليه دين، وله مال، فليدفع دينه من ماله، فإن بقي بعد ذلك ما تجب فيه الزكاة، ففيه الزكاة، وتلك مائتا درهم أو عشرون مثقالاً ذهباً فصاعداً^(٨٣)، وإن كان الذي بقي أقل من ذلك فليست فيه الزكاة))^(٨٤). ومذهب المالكية لا يخصمون الدين من المحصول: فلا يمنع الدين الزكاة عند مالك وأصحابه في الحرث والماشية، ويمنع في الناض^(٨٥) فقط، بشرط ألا يكون له عروض فيها وفاء بدينه، كما جاء عن بعض المالكية كأبي زيد القيرواني^(٨٦). هذا وقد عقب

- ٨١- التهانوي، ظفر أحمد العثماني، إعلاء السنن، دار الكتب العلمية، ط١، (١٩٩٧م)، ج٩، ص١٤.
 ٨٢- مالك بن أنس، الموطأ، رواية محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، ط٢، (١٩٨٤م) دار القلم، بيروت، برقم (٣٢٣)، ص١١٤. / / الباجي، المنتقى شرح الموطأ، دار الكتب العلمية، ط١، (١٩٩٩م)، ج٣، ص١٦٤، رقم ٦٥٩.
 ٨٣- ٢٠ مثقالاً = ٢٠ ديناراً ذهب وبما أن المرجح أن دينار الذهب ٤٢٥ غم، فإن نصاب الذهب هو ٨٥ غراماً من الذهب X سعر الغرام في الميقات الزماني = النصاب بالعملات الورقية.
 ٨٤- مالك بن أنس، الموطأ، ص١١٤.
 ٨٥- أهل الحجاز يسمون في لغتهم الدراهم والدنانير خاصة نضاً وناضاً. راجع: الشرباصي، المعجم الاقتصادي الإسلامي، ص٤٦٣.
 ٨٦- مالك، المدونة الكبرى، ج١، ص٣١٦، و ص٣٦١. / / المواق العبدري، التاج والإكليل، ج٣، ص١٥١. / / الخرشبي، شرح مختصر خليل، ط دار الفكر، د. ط، د.ت، ج٢، ص١٨٠. / / العدوي، حاشية العدوي، دار الفكر، ط (١٩٩٤م)، ج١، ص٤٧٤. / / عليش، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، د. ط (١٩٨٩م)، ج٢، ص٧١.

ابن رشد الحفيد بعد أن لخص رأي المذاهب في المسألة، فقال: ((والأشبه بغرض الشرع: إسقاط الزكاة عن المدين لقوله ﷺ حين بَعَثَ مُعَاذًا ﷺ إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ (...). فَأَعْلَمَهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ))^(٨٧). والمدين ليس بغني، ويضيف ابن رشد: ((وأما من فرق بين الحبوب وغير الحبوب وبين الناض وغير الناض، فلا أعلم له شبهة بينة))^(٨٨).

القول الثاني: الدين يمنع من زكاة المال؛ وهو قول الصاحبين من الحنفية وزفر بن الهذيل وبعض المالكية وبعض الحنابلة والليث بن سعد وسفيان الثوري وعطاء: قَالَ أَبُو يُوسُفَ، وَمُحَمَّدٌ: ((يجعل ما عليه من الدين في مال تجب فيه الزكاة، سواء في ذلك الذهب، والفضة، والمواشي، والحرث، والثمار، وعروض التجارة، ويسقط به زكاة كل ذلك. ولا يجعل دينه في عروض القنية ما دام عنده مال تجب فيه الزكاة، أو ما دام عنده عروض للتجارة، وهو قول الليث بن سعد وسفيان الثوري. وقال زفر: لا يجعل دين الزرع إلا في الزرع، ولا يجعل دين الماشية إلا في الماشية، ولا يجعل دين العين إلا في العين، فيسقط بذلك ما عنده مما عليه دين مثله^(٨٩)). قلت: ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة، يدعو إلى التوقف، إذ كيف لا يمنع الدين زكاة الزرع والثمار، بعلّة: أن السعاة لا يسألون المزكي هل عليه دين؟ ويمنع الدين عنده زكاة الماشية مع قيام نفس العلة فيها^(٩٠).

• جاء في الفتاوى الخانية ما نصه: ((كل دين له مطالب من جهة العباد يمنع

٨٧- البخاري، صحيح البخاري، ٢٤ كتاب الزكاة، ١ باب وجوب الزكاة، حديث رقم ١٣٩٥، مكتبة الصفا، ط ١، (٢٠٠٣م)، ج ١، ص ٣٠٧. / وذكره؛ ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، د. ت، ط بيت الأفكار الدولية، الرياض، ٢٤ كتاب الزكاة، ١ باب وجوب الزكاة، حديث رقم ١٣٩٥، ج ١، ص ٨٦٠. / وأخرجه مسلم، برقم ١٩، دار إحياء الكتب العربية، البابي الحلبي، ج ١، ص ٥٠.

٨٨- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ١، ص ٢٤٦.

٨٩- حكاة: ابن حزم، المحلى بالآثار، ج ٤، ص ٢١٩ - ٢٢٠. / ولم أجده بعد طول بحث في كتب الحنفية.

٩٠- سلامة، الشيخ الطيب، (١٤٢٣هـ=٢٠٠٣م)، الزكاة، الدورة ١٣، المجلد الثاني، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، جدة، ص ٣٢٣.

وجوب الزكاة (...) (٩١)، فإن كان المال فاضلاً عن الدين، كان عليه زكاة الفاضل إذا بلغ النصاب)) (٩٢).

• ومثله في كتب الفتاوى، إذ يقول: ((ومن كان عليه دين يحيط بماله فلا زكاة عليه) لأن ملكه فيه ناقص لاستحقاقه بالدين ولأنه مشغول بحاجته الأصلية فاعتبر معدوماً، (...) والنفقة إذا قضي بها منعت الزكاة)) (٩٣).

• ومن طريق ابن جريج: ((قلت لعطاء: حرث لرجل دينه أكثر من ماله، أيؤدي حقه قال: ما نرى على رجل دينه أكثر من ماله صدقة، لا في ماشية، ولا في أصل، حكى ذلك ابن حزم)) (٩٤).

وقول أبي حنيفة رضي الله عنه: يدعو إلى التوقف، إذ كيف لا يمنع الدين زكاة الزرع والثمار، بعلّة: أن السعاة لا يسألون المزكي هل عليه دين؟ ويمنع الدين عنده زكاة الماشية مع قيام العلة نفسها؟ (٩٥). وقد ذكرنا تعقيب ابن رشد سابقاً (٩٦).

والحنابلة عندهم في المذهب روايتان كالشافعية؛ يحكى عن الإمام أحمد أنه لا يرى وجوب الزكاة في مال المدين، قال ابن قدامة: ((وَحُكِيَ عَن أَحْمَدَ، أَنَّ الدَّيْنَ كُلَّهُ يَمْنَعُ الزَّكَاةَ فِي الْأَمْوَالِ الظَّاهِرَةِ. فَعَلَى هَذِهِ الرَّوَايَةِ يَحْسَبُ كُلُّ دَيْنٍ عَلَيْهِ، ثُمَّ يُخْرَجُ العُشْرُ مِمَّا بَقِيَ إِنْ بَلَغَ نَصَابًا. وَإِنْ لَمْ يَبْلُغْ نَصَابًا فَلَا عُشْرَ فِيهِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْوَاجِبَ زَكَاةً، فَمَنْعَ الدَّيْنِ وَجُوبَهَا، كَزَكَاةِ الْأَمْوَالِ الْبَاطِنَةِ)) (٩٧).

٩١- لجنة من علماء الهند برئاسة نظام الدين البلخي، الفتاوى الهندية، ط (١٤١١هـ=١٩٩١م)، دار الفكر، ج ١، ص ١٧٣.

٩٢- الفتاوى الحنافية، على هامش الهندية، ط (١٤١١هـ=١٩٩١م)، دار صادر، بيروت، ج ١، ص ٢٥٤.

٩٣- الحدادي العبادي، الجوهرة النيرة، ج ١، ص ١١٥.

٩٤- ابن حزم، المحلى بالآثار، ج ٤، ص ٢٢١.

٩٥- سلامة، الشيخ الطيب، (١٤٢٣هـ=٢٠٠٣م)، الزكاة، الدورة ١٣، المجلد الثاني، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، جدة، ص ٣١٦.

٩٦- ينظر: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ١، ص ٢٤٦.

٩٧- ابن قدامة، المغني، ج ٢، ص ٣١٤، مسألة ١٨٦٩.

الراجح: الرأي الذي يدعمه المنقول والمعقول هو ما نقله أبو عبيد عن ابن عمر، وطاوس، وعطاء، ومكحول، إذ قال: ((إذا كان الدين صحيحاً قد علم أنه على رب الأرض، فإنه لا صدقة عليه فيها، ولكنها تسقط عنه لدينه، كما قالوا، وهو موافق لاتباع السنة، ألا ترى أن رسول الله ﷺ إنما سن أن تؤخذ الصدقة من الأغنياء، فترد في الفقراء؟ وهذا الذي عليه دين يحيط بماله، ولا مال له، وهو من أهل الصدقة، فكيف تؤخذ منه الصدقة، وهو من أهلها؟ أم كيف يجوز أن يكون غنياً فقيراً في حال واحدة؟ ومع هذا إنه من الغارمين، أحد الأصناف الثمانية، فقد استوجبها من جهتين))^(٩٨). كما روى أبو عبيد: قال: في الرجل يستدين، فينفق على أهله وأرضه، قال ابن عباس رضي الله عنه: ((يقضي ما أنفق على أرضه)) وقال ابن عمر: ((يقضي ما أنفق على أرضه وأهله))^(٩٩). ونظيره ما رواه ابن قدامة عن الإمام أحمد حيث قال: ((مَا قَالَ أَحْمَدُ: مَنْ اسْتَدَانَ مَا أَنْفَقَ عَلَى زَرْعِهِ، وَاسْتَدَانَ مَا أَنْفَقَ عَلَى أَهْلِهِ، احْتَسَبَ مَا أَنْفَقَ عَلَى زَرْعِهِ دُونَ مَا أَنْفَقَ عَلَى أَهْلِهِ. لِأَنَّهُ مِنْ مُؤَنَةِ الزَّرْعِ. وَبِهَذَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ. وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ: يَحْتَسِبُ بِالذَّيْنِ جَمِيعًا، ثُمَّ يُخْرِجُ مَّا بَعَدَهُمَا))^(١٠٠).

ولا ننسى أثر ميمون بن مهران^(١٠١) حيث قال: ((... ثم اطرح منه ما كان

٩٨- أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، ص ٦٨٣، الرقم ١٥٥١.

٩٩- المرجع نفسه، ص ٦٨١، الرقم ١٥٤٣.

١٠٠- ابن قدامة، المغني، ج ٢، ص ٣١٤، مسألة ١٨٦٩.

١٠١- ميمون بن مهران مولى بني أسد أبو أيوب كان مولده سنة أربعين ومات سنة ثمانين وعشرة ومائة وكان فقيهاً فاضلاً ديناً، الرقي (٣٧ - ١١٧ هـ = ٦٥٧ - ٧٣٥ م) ميمون بن مهران الرقي، أبو أيوب: فقيه من القضاة، كان مولى لأمراة بالكوفة، وأعتقه، فنشأ فيها، ثم استوطن الرقة (من بلاد الجزيرة الفراتية) فكان عالم الجزيرة، وسيدها، واستعمله عمر بن عبد العزيز على خراجها وقضايتها، وكان على مقدمة الجند الشامى، مع معاوية بن هشام بن عبد الملك، لما عبر البحر غازياً إلى قبرص، سنة ١٠٨ هـ، وكان ثقة في الحديث، كثير العبادة، راجع: تذكرة الحفاظ ١: ٩٣ وحلية الأولياء ٤: ٨٢ والكامل لابن الأثير ٥: ٥٢ وتاريخ الإسلام للذهبي ٥: ٨ وفي المحبر ٤٧٨ ومن أشرف (المعلمين) وفقهائهم: (ميمون بن مهران، مؤدب ولد عمر بن عبد العزيز).

عليك من الدين، ثم زك ما بقي))^(١٠٢). قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ (ابن حزم)، في التعليق على ما روي عَنْ عَطَاءٍ: أَنَّهُ يَسْقُطُ مِمَّا أَصَابَ النَّفَقَةَ، فَإِنَّ بَقِيَّ مَقْدَارُ مَا فِيهِ الزَّكَاةُ زَكَّى، وَإِلَّا فَلَا؟))^(١٠٣).

وعليه؛ فإن ما استدانه المزارع للإنفاق على محصوله فإنه يخصمه من المحصول قبل إخراج الحق الواجب سواء أنفق على الزراعة، وحدها، أو عليها وعلى أهله، بشروط: أن يكون الدين ثابتاً، ولذات الدورة الزراعية، مع حاجته للاستدانة، وهو ما اختاره أبو عبيد، وابن عمر، وطاوس، وعطاء، ومكحول، وميمون راوي الأثر، ورجحه الصديق الضرير من المعاصرين والطيب سلامة^(١٠٤)، وقرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي^(١٠٥).

الفرع الرابع: طريقة الخصم؛ من الأعيان، أم من القيمة؟

جرت العادة في التجارة الإنفاق من النقود، والأصل في الزكاة أن تكون من أعيان الأموال الواجبة فيها، والمقصود النفقات المرغوب خصمها والتي تم ترجيح جوازها، أما التي لا يجيز الشارع خصمها نحو نفقات السقى وما اتصل به فلا تحسب في النفقات، وبما أنه رُجِّحَ القول بخصم النفقات والديون من المحاصيل قبل إخراج الزكاة، فإن هناك تداخلاً قد يقع بين النفقات والديون، فإذا أنفق المزارع من ماله ولا ديون عليه، حينئذ يرفع ما أنفق من كامل المحصول ويزكي ما بقي إن كان نصيباً؛ وقد ينفق من دين؛ فيتعين هنا خصم النفقات وخصم الدين، بإعداد ميزانية زراعية للمحصول من أوله إلى نهايته، وتحديد النفقات والديون

١٠٢- أبو عبيد، الأموال، ص ٥٨٢، الأثر رقم ١١٨٤.

١٠٣- ابن حزم، المحلى بالآثار، ج ٤، ص ٦٦.

١٠٤- الصديق الأمين الضرير، (١٤٢٣هـ=٢٠٠٣م)، بحث الزكاة (الزراعة، الأسهم)، الدورة ١٣، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، المجلد الثاني، ص ١٩١ / ٢٣٦. / سلامة، (الزكاة، زكاة الزراعة، زكاة الأسهم في الشركات، زكاة الديون، الدورة ١٣، المجلد الثاني، ص ٣١٠.

١٠٥- قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم: ١٢٠ (١٣/٢) بشأن زكاة الزراعة، شوال ١٤٢٢هـ، الموافق ديسمبر ٢٠٠١م.

(دون تكرار ولا تداخل)، وحيث يدفع الناس الزكاة من أعيان المحصول وهو الأصل فقد تدفع من النقد، وأجاز الفقهاء دفع القيمة^(١٠٦)، فلا إشكال: حيث يتبع المزارع إحدى الطرق التالية في الحساب:

الطريقة الأولى: يجمع الدين والنفقات في وعاء واحد، ويقسمها على سعر الطن في السوق، ويخصم ما يقابلها من الوزن، ثم يزكي الباقي إذا بلغ نصاباً (خمسة أوسق = ٦٥٢,٥ كغم^(١٠٧)) بالسعر فيضرب بسعر الزكاة في الثروة الزراعية، في المصارف المنصوص عليها.

الطريقة الثانية: يصنع للمحاصيل ميزانية، فيجمع الدين والنفقات في وعاء واحد، ويجمع إيرادات المحصول إذا كان نصاباً، أو المحاصيل إن تعددت على شكل دخل، ويبيعها بالنقد أو يقيمها بسعر السوق، ثم يخصم الأول من الثاني، فيكون الصافي الذي يجب فيه الزكاة، يضرب صافي النقود إذا بلغت نصاباً بسعر الزكاة في الثروة الزراعية، ويخرج الحق الواجب نقداً في المصارف المنصوص عليها.

١٠٦- الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٢٣، ص ٢٩٨، فقرة ١٣٠. خلاصته أن دفع الزكاة القيمة فيها قولان في مذاهب الفقهاء: الأول / ذهب الجمهور (الشافعية، والمالكية على قول، والحنابلة في رواية وهي المذهب) إلى أنه لا يجوز إخراج القيم في الزكاة، واستثنى بعض أصحاب هذا القول نحو إخراج بنت لبون عن بنت مخاض. والثاني: ذهب الحنفية، وهو القول المشهور عند المالكية، والرواية الأخرى عند الحنابلة وقول الثوري إلى أن إخراج القيمة جائز، وروي ذلك عن عمر بن عبد العزيز. لكن قال المالكية: يجوز، ويجزئ مع الكراهة، وهو القول الذي رجحه بعضهم نظراً لمصلحة الفقير، وأسهل على المزارعين في حياتنا المعاصرة، الذين لا يعرفون صافي الدخل إلا بعد بيع المحصول وجرد الحساب. وراجع: فقه الزكاة، ج ١، ص ٣٣٧-٣٣٨.

١٠٧- الخطيب، محمود، معادلة الأوزان والمكاييل الشرعية بالأوزان المعاصرة، بحث في كتاب أبحاث في قضايا الزكاة المعاصرة، الأشقر وآخرون، ط ١ (٢٠٠٨)، دار النفائس، عمان، ج ٣، ص ٥٥٨ - ٥٥٩. حيث أن السوق يساوي ١٣٠,٥ كغم.

المطلب الثاني: خصم النفقات من عروض التجارة^(١٠٨):

التكاليف المرغوب خصمها في عروض التجاري يمكن حصرها بالآتي^(١٠٩):

- ١- الالتزامات قصيرة الأجل الحالة، كأجرة العمال، وأوراق الدفع التجارية الحالة، وأية قروض قصيرة الأجل تم دفعها خلال الدورة الاقتصادية للمنشأة.
- ٢- المصروفات المستحقة للغير كالكهرباء والماء، والنفقات اليومية، ومستحقات الجهات الحكومية؛ كالضرائب، والدفعات المقدمة للعملاء والغير لحساب التوريدات.
- ٣- أجور العمالة المستخدمة في العمل التجاري من موظفين وعمال نقل ورواتب ونحوه.
- ٤- لا تخصم مخصصات الإهلاك للأصول؛ لأنها من عروض القنية، مع ظهورها في الميزانية.
- ٥- الديون المؤثرة على الحق الواجب في زكاة عروض التجارة نوعان: الدين الحال: وهو ما ثبت في الذمة، ويستحق الوفاء به في الحال، مثل رأس مال السلم، وبدل الصرف. والآخر الدين المؤجل: فقد يكون منجماً يدفع

١٠٨- في تقويم المخزون السلعي للتجار فإنه يتبع الطريقة التالية: (= ميقاته الزماني) جرداً للموجودات من السلع القابلة للتقويم، في معارضه ومخازنه وغيرها، ويقومها بتحديد أسعارها، فيعرف قيمة ما لديه من سلع، ويدخل في التقويم: البضاعة في المخازن والمعارض والتي بيد التجار برسم البيع، أو المستوردة في الطريق، أو في المصنع البضاعة قيد التصنيع أو المواد الخام المراد تصنيعها أو التي صنعت ولم تبع بعد، البضاعة المشتراة على الصفة مدفوعة الثمن، الحلي التي لدى التاجر المعدة للتجارة، أو التي عند امرأة بقصد الادخار، الأسهم عند التجارة، الأراضي والعقارات المشتراة بنية التجارة، بدل الخلو إن حصل في عام التجارة، الحيوانات المشتراة بنية التجارة. وهناك أموال لا تدخل في التقويم السلعي: الأصول الثابتة أو عروض القنية، الحقوق المعنوية كحق التأليف والاسم التجاري، والشهرة، الأثاث والأشياء التي للاستعمال دون البيع، مواد التعبئة إن كانت تعطى مع السلعة، المواد التي تستهلك في إعداد السلعة.

١٠٩- شحاتة، حسين، التطبيق المعاصر للزكاة، (كيف تحسب زكاة مالك)، دار الجامعات للنشر والتوزيع، ط٢، (٢٠٠٤م)، ص٦٩.

على أقساط، كالديون الاستثمارية، فهل تخصم هذه الديون من مجموع موجوداته؟. في المسألة قولان للفقهاء وهي على النحو الآتي:

القول الأول: يرى جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة وهو قول عند الشافعية وقول الظاهرية^(١١٠) أن دين التجارة يخصم من قيمة عروض التجارة وما عنده من أموال، فإذا بلغ الباقي نصاباً زكاه، فلو كان عنده خمسة آلاف، وعروض أربعة آلاف، وعليه ديون أربعة آلاف، فعليه زكاة خمسة آلاف، ويؤيده ما رواه أبو عبيد بسنده عن ميمون بن مهران: قال: ((إذا حلت عليك الزكاة فانظر ما كان عندك من نقد أو عرض للبيع، فقومه قيمة النقد، وما كان من دين في مائة فاحسبه، ثم اطرح منه ما كان عليك من الدين، ثم زك ما بقي))^(١١١)، والمقصود طرح الدين من رأس ماله المكون مما في الصندوق وقيمة العروض التجارية.

القول الثاني: يرى الشافعي في قول أن الدين لا يخصم من قيمة عروض التجارة؛ لأنه مالك لنصاب من المال^(١١٢).

ورجح محمد عثمان شبير أن دين التجارة يخصم من قيمة عروض التجارة، وما معه من أموال، لأن هذا الدين يأخذ حكم عروض التجارة، فيخصم من قيمة العروض عند التقويم، ولأنه يمول عروض تجب فيها الزكاة، فتكون الزكاة في صافي المال المملوك، مأخوذ من غني مردود في فقير، محققاً مقصد الشارع من وجوبها في عروض التجارة^(١١٣)، وما تجدر الإشارة إليه أن عروض التجارة أياً

١١٠- ابن حزم، المحلى بالأثر، ج ٤، ص ٢٢٠ ٢٢١. // الباجي، المنتقى شرح الموطأ، دار الكتب العلمية، ط ١، (١٤٢٠هـ=١٩٩٩م)، ج ٣، ص ١٧٧. // الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج ٢، ص ٤٨. // الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج ١، ص ٤٨١. // ابن قدامة، المغني، ج ٢، ص ٢٧٤. // الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط ١ (١٩٩٤م)، ج ٢، ص ١١١.

١١١- أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، ص ٥٨٢، الأثر رقم ١١٨٤.

١١٢- الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح ألفاظ المنهاج، دار الفكر، ط أخيرة، (١٩٨٤)، ج ٣، ص ٩٧.

١١٣- الأشقر، وآخرون، أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة، ج ١، ص ٣٢٢.

كان نوع السلع أو البضائع المتخذة عروضاً تجارية تطبق عليها هذه القاعدة، حتى ولو كانت حيوانات للتجارة، فتخصم الديون والنفقات من رأس المال، ويشترط في منع الدين للزكاة شروط^(١١٤)، وتأخذ الزكاة من الباقي إذا بلغ نصاباً؛ فوعاء عروض التجارة يتمثل في الآتي:

- ١- صافي رأس المال العامل وهو عبارة عن الأصول ناقصاً الخصوم المتداولة في نهاية العام.
- ٢- الأرباح الصافية بعد خصم النفقات^(١١٥)، ومن مجموعهما تحسب الزكاة بسعر (٥،٢٪)^(١١٦).

١١٤- محمد عثمان شبير، كتاب أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة، ج ١، ص ٣١٤. (وهذه الشروط باختصار هي: الأول: أن يكون الدين ثابتاً في ذمة المدين قبل وجوب الزكاة، الثاني: أن يكون الدين مستغرقاً لجميع المال، بأن يكون للدين مطالب من جهة العباد، واشترط أحمد أن يكون حالاً، أن لا يكون عند المدين عروض قنية غير محتاج لها حاجة أصلية).

١١٥- البجلي، عبد الحميد، مفاهيم أساسية في البنوك الإسلامية، ضمن كتاب، موسوعة الاقتصاد الإسلامي في المصارف والنقود والأسواق المالية، مجلد ١، ط (٢٠٠٩م)، دار السلام، ص ٤٣٩.

١١٦- راجع: الصديق الأمين الضرير، (١٤٢٣هـ=٢٠٠٣م)، بحث الزكاة (زكاة الزراعة، زكاة الأسهم في الشركات، زكاة الديون)، الدورة ١٣، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، المجلد الثاني، ص ١٩١. ٢٣٦. والأفضل اتباع المعادلة الميسرة لزكاة عروض التجارة = ((عروض التجارة + النقود في الصندوق + الديون الجيدة (على مليء، مرجوة السداد، جيدة بلغة الاقتصاد) + الديون المشكوك في تحصيلها إذا حلت هذا العام (وأما إذا لم تحل فلا تحسب من قائمة المركز المالي) + الأوراق التجارية (الحلال) مستحقة الدفع في ميزانية العام الزكوي + الحسابات البنكية في البنوك الإسلامية وأرباحها / أو الحسابات في البنوك التجارية (بقيمتها الإسمية) (مع الإثم في الإيداع)، (ناقص) (الديون التي للتجار + نفقات العروض، عمالة، نقل، كهرباء ماء، ضرائب حكومية، رسوم ترخيص وجمارك) X (٥،٢٪) هـ أو (٥٧٦،٢٪ م)).

المطلب الثالث: خصم التكاليف من المستغلات؛ الأصول الثابتة الإنتاجية والريع العقاري:

الفرع الأول: حقيقة المستغلات:

المستغلات: عرفها المؤتمر الأول للزكاة المنعقد في الكويت ٢٩ / ٧ / ١٤٠٤ هـ بأنها: ^(١١٧) «المصانع الإنتاجية والعقارات والسيارات والآلات ونحوها من كل ما هو معد للإيجار وليس معداً للتجارة في أعيانه»، وهذا فيه إشكال فقولهم: «معد للإيجار» يتعارض مع ما هو معلوم من أن المصانع ليست معدة للإيجار في العادة.

كما عرفت بأنها: الأموال التي لا تجب الزكاة في عينها، ولم تتخذ للتجارة ولكنها تتخذ للنماء، فتغل لأصحابها فائدة ^(١١٨) وكسباً بواسطة تأجير عينها، كمكاتب التكمسي أو وسائل النقل، أو بيع ما يحصل من إنتاجها ^(١١٩)، كالمصانع،

وعرفها عبد الله بن مبارك: كل أصل من ثابت أو منقول غير معد للتجارة بأصله يدر دخلاً وتتجدد غلته، وتزول عينه بالاستهلاك التدريجي ^(١٢٠). ومقصدنا هنا هو النفقات التي ينفقها صاحب العقار على إصلاح عقاره والمحافظة على بقاء الانتفاع بمنافعه ممكنة، وقد اختار بعضهم في خصم النفقات أن الزكاة تجب في صافي الإيراد، أي بعد رفع ما يقابل النفقات والتكاليف من أجور وضرائب ونفقات صيانة ونحوها، وكذلك رفع ما يقابل الديون التي تثبت صحتها، ورفع

١١٧- أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة للأشقر وآخرون، ج ٢، ص ٨٧٠، مطبوع كملحق، ص ٨٦٧. / / السالوس، أحمد، الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة، ج ٢، ص ٦٥١.

١١٨- يطلق المالكية لفظ (الفائدة)، على نوع معين من نماء المال، وهو الذي ينتج عن الأصول الثابتة، أي العروض والسلع المشتراة للاقتناء لا للتجارة، (راجع: الأمين، الفوائد المصرفية والربا، ص ١، ٢).

١١٩- بحث زكاة المستغلات والعمارات والمصانع، الدورة الثانية، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، مجلد ١، ص ١١٧.

١٢٠- آل سيف، عبدالله بن مبارك بن عبدالله، زكاة المستغلات، ١٤٣٠ هـ، منشور على www.alukah.net، ص ٩٨-٩٩.

قدر النفقة هو ما ذهب إليه عطاء السالف ذكره وهو المرجح هناك، وهو الذي أيده ورجحه ابن العربي^(١٢١)، هذا ولم يتطرق قرار المجمع في ذات الدورة إلى النفقات^(١٢٢).

الفرع الثاني: حكم خصم نفقات المستغلات:

وفي رفع النفقات من إيرادات المستغلات خلاف بين المعاصرين بحسب تخريج المسألة:

القول الأول: كَيْفَتُ الغلة على أن حكمها حكم زكاة النقود بالنسبة للفرد، وعليه فإن الزكاة تجب في المبلغ المتبقي في ميقاته الزماني، فالمستغلات تزكى غلتها بضم ما في الصندوق من نقدية وعروض معدة للبيع وديون مستحقة للمستغل مخصوصاً منه النفقات والديون (أجور عمالة، مصروفات كهرباء وماء وصيانة ونحوها وضرائب حكومية) على المستغل في الدورة الاقتصادية وصولاً للصافي الذي يخرج الحق الواجب منه^(١٢٣).

القول الثاني: فرق أصحاب هذا القول بين المنقول والثابت من المستغلات، ففي المنقول تؤخذ الزكاة من رأس المال بمقدار ربع العشر، والثابت تؤخذ الزكاة من غلته بمقدار العشر ونصف العشر قياساً على الزروع والثمار، وهو قياس مع الفارق، وزادوا وجهة نظر في طريقة حساب العشر ونصف العشر وخصم نسبة الاستهلاك، فالعشر إن أخذ من الاجمالي، ونصفه إن أخذ من الصافي بعد خصم الاستهلاك، وزاد بعضهم رفع قدر النفقة وهو مذهب عطاء وهو ما رجحه

١٢١- مر مفصلاً عند الحديث عن خصم التكاليف في الزروع والثمار، راجع: بحث زكاة المستغلات والعمارات والمصانع، الدورة الثانية، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، مجلد ١، ص ١٣٨، وفقه الزكاة، ج ١، ص ٤٨٤.

١٢٢- مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الثانية، مجلد ١، وقرار الدورة.

١٢٣- الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج ٣، ص ٢٩٣.

ابن العربي في شرح سنن الترمذي^(١٢٤).

رجح محمد عثمان شبير خصم الديون من الغلة، إذا كان الدين لشراء آلات الحرفة التي يحتاجها في معاشه، أما إذا استدان لزيادة الغلة واستثمار المال فإن الدين لا يخصم من الغلة، وإنما يجعل في مقابلة ما يملكه من عروض قنّة؛ لأنها تباع عليه حال إفلاسه^(١٢٥).

ويضاف إلى المستغلات العقارية، الإنتاج الصناعي، كالتعدين السمكي، والصناعة الزراعية كالتعليب للمنتجات الزراعية، والصناعات بأشكالها، والمزارع بأنواعها؛ فإنه تجب فيها الزكاة من صافي الدخل بعد خصم النفقات والديون عنها، كأجرة العمال، والنقل، وأثمان المواد الأولية، وسائر ما عليها من نفقات تصنيع من كهرباء ونفقات إدارية وتسويقية، وتكون الزكاة بتسعيرة عروض التجارة (٥، ٢٪ هـ)، ويؤيده ما رجحه قرار المؤتمر الأول للزكاة، المنعقد بالكويت ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م، أن الزكاة تجب في صافي الغلة بعد طرح التكاليف بسعر زكاة عروض التجارة^(١٢٦).

الفرع الثالث: تكاليف النشاط الصناعي كنوع من المستغلات:

نفقات القطاع الصناعي مرغوبة الخصم هي^(١٢٧):

١- الديون المستحقة للغير، كالدائنين، والموردين، وأوراق الدفع المستحقة، والدفعات المستحقة خلال الدورة المحاسبية (=الحول).

١٢٤- ينظر: ابن العربي، عارضة الأحوذى، ٢ / ١٤٤.

١٢٥- الأشقر، وآخرون، أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة، ج ١، ص ٣٢٨.

١٢٦- الملحق توصيات وفتاوى المؤتمر الأول للزكاة، الأشقر، (٢٠٠٤م)، أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة، ج ١، ط ٣، دار النفائس، عمان، ج ١، ص ٨٧٠. / وموقع وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، <http://zakat.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=463>

١٢٧- شحاتة، التطبيق المعاصر للزكاة، (كيف تحسب زكاة مالك)، ص ٨٥.

٢- كذلك المخصصات المقابلة للالتزامات؛ والرواتب، ومخصص مكافأة نهاية الخدمة، التعويضات، الغرامات، والضرائب المستحقة خلال الدورة المحاسبية.

٣- لا تخصم حقوق الملكية والاحتياطات، والأرباح المرخلة، والأرباح المتحققة في تلك الفترة.

وتأخذ تكاليف النشاط الصناعي نفس الحكم سالف الذكر، فيطبق عليها حكم الخصم من المستغلات.

المطلب الرابع: خصم تكاليف الثروة الحيوانية البرية والبحرية ومزارعها الاستثمارية:

الفرع الأول: التكاليف المرغوب خصمها في الثروة الحيوانية:

التكاليف في الثروة الحيوانية نحو العلف بأنواعه، والعلاجات البيطرية، ونفقات المزارع كثيرة: عمالة، كهرباء وماء، وغيرها، والثروة الحيوانية إما أن تكون معلوفة بالكامل؛ كمزارع البقر والغنم والإبل، أو سائمة تعلق في الطوارئ بسبب الجفاف أو المطر، فيكون العلف موسميًا، فتخزن لها الأعلاف الجافة التي ينتجها المزارعون من موسم سابق، فتعلق في أكثر أشهر السنة، والمالكية لا يفرقون بين السائمة والمعلوفة^(١٢٨)، فتزكى زكاة السائمة، في حين تزكى المعلوفة عند جمهور الفقهاء زكاة عروض التجارة، ويرى منذر قحف^(١٢٩) أن: هذه المسألة (السوم والعلف) مهما كان حلها الفقهي ما دامت مسألة خلافية بين جمهور الفقهاء والمالكية، فهذا الخلاف لن يحله فقهاء العصر، فسيظل الرأيان الفقهيان موجودين، مع تطبيق مبدأ عادل منسجم مع التطبيق الواقعي، ففي بلاد

١٢٨- انظر الفرق بين قولهم وقول الجمهور في التطبيق رقم ٢ في الملحق.

١٢٩- قحف، منذر، المواد العلمية لبرنامج التدريب على تطبيق الزكاة في المجتمع الإسلامي المعاصرة، وقائع ندوة رقم ٣٣، ط المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، (١٩٩٥م)، ص ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٦٧.

تعتمد على السوم كالسودان يختارون رأي الجمهور، وفي البلاد التي فيها الخلط بين السوم والعلف، فنفرق بين النوعين ولكن هل لنا أن نسقط النفقات؟

والسؤال المطروح في هذا الجزء هو: هل نفقات العلف تنقص ثناء الأنعام أم تزيده؟ وكذلك الرعاية الصحية، جاء في الحديث الشريف أن «في صدقة الغنم، في سائمتها، إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة (٤٠-١٢٠)، شاة»^(١٣٠). والمعلوم أن جمهور الفقهاء يفرضون الزكاة على السائمة دون المعلوفة، ويرون أن نفقات العلف تستغرق ثنائها، بمعنى أنها تجعله قليلاً، فوجب إعفاؤها من الزكاة، لأن الزكاة إنما تفرض على الأموال النامية^(١٣١). لكن المالكية يفرضون الزكاة على المعلوفة أيضاً؛ فإنها تتركى عندهم زكاة السائمة^(١٣٢)، ويرون أن ذكر السائمة في الحديث إنما خرج مخرج الغالب، كون الغالب في الأنعام، في أرض الحجاز، السوم، هذا هو المتداول غالباً بين العلماء، في القديم والحديث، وسنضرب مثلين تطبيقيين لتوضيح الفرق^(١٣٣).

أما الثروة الحيوانية البحرية فقد رجحت دراسة^(١٣٤) - بالرغم من اختلاف

١٣٠- البخاري، صحيح البخاري، ٢٤ كتاب الزكاة، ٣٨ باب زكاة الغنم، حديث رقم ١٤٥٤، مكتبة الصفا، ط ١، (٢٠٠٣م)، ج ١، ص ٣٢٠.

١٣١- وهو صحيح ومجرب؛ فإن الأعلاف والأدوية للضأن في بلادنا خاصة التي تلد مرتين في السنة في المزارع، فإن نفقاتها تستهلك الكثير من إنتاجها، ولكن المفهوم من أقوال الفقهاء أنه لا تجب فيها زكاة السائمة، ولكن فيها معنى المستغلات فتجب الزكاة في ثنائها بعد خصم النفقات بنسبة ٥٧٦، ٢٪ م، ولقد أجريت دراسة على مئة رأس لدى بيطري فوجدت من خلال تسجيله أن رأس الضأن ينتج في السنة ١١٠ ديناراً أردنياً بعد خصم التكاليف في السنة، إذا ولدت في السنة مرتين وفي كل بطن توأم، وكان الذكور ٧٥٪ من المواليد.

١٣٢- شهاب الدين المالكي، إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك، ط مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ٣، د، ت، ج ١، ص ٣٥. / ابن جزي، القوانين الفقهية، دار الكتب العلمية، ط ٢ (٢٠٠٦م)، ص ٨٢. / النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، د. ط، (١٩٩٥م)، ج ١، ص ٣٤١.

١٣٣- نموذج رقم (٤، ٣) من الملحق.

١٣٤- إرشيد، محمود، زكاة الثروة الحيوانية البحرية والبرية المعدة للإنتاج، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، جامعة آل البيت، الأردن، المجلد (٩)، العدد (٣) ٢٠١٣م.

الفقهاء القدامى في زكاتها-، قول عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه والحنابلة بوجوب زكاتها، فتزكى إذا توافرت فيها شروط الوجوب في الأموال عامة، بعد خصم التكاليف (على صافي الإيرادات) بنسبة (٢،٥٪هـ)، فإذا حسبنا على السنة الميلادية ضربنا الناتج (٢،٥٧٦٪م)، فيظهر الحق الواجب إخراجة.

الفرع الثاني: خصم التكاليف من الثروة الحيوانية السائمة:

أشار الفقهاء في مذاهبهم إلى نفقات الحيوان، وأن المؤنة لها تأثير في الحق الواجب ويمكن الوقوف على مذهبين للفقهاء:

الأول: يرى جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة، أن المؤنة لا تحتسب ولا ترفع من الحق الواجب في الحيوان؛ لأنها لا تزيد النماء في الحيوان؛ لذا قال ابن قدامة: ((وَمُؤْنَةُ الْمَاشِيَةِ وَحِفْظُهَا وَرَعِيَّتُهَا، وَالْقِيَامُ عَلَيْهَا إِلَى حِينِ الْإِخْرَاجِ، عَلَى رَبِّهَا))^(١٣٥)، وقال السرخسي: ((لأنه بسبب الخلطة تخف المؤنة على كل واحد منهما ولخفة المؤنة تأثير في وجوب الزكاة ولهذا وجبت في السائمة دون المعلوفة^(١٣٦)))^(١٣٧)، ويقول: ((فإنه بسبب السوم تخف المؤنة على صاحبها وبه يصير المال مال الزكاة))^(١٣٨)، وقال صاحب البحر الرائق: ((قوله: ولا في العلوفة والعوامل للحديث «ليس في الحوامل والعوامل والعلوفة صدقة» ولأن السبب هو المال النامي، ودليله الإسامة أو الإعداد للتجارة ولم يوجد أو لأن في العلوفة تتراكم المؤنة فينعدم النماء معنى، والمراد بنفي الزكاة عن العلوفة زكاة السائمة؛ لأنها لو كانت للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة))^(١٣٩). ومثله كما

١٣٥- ابن قدامة، المغني، ج٢، ص ٣٠٥.

١٣٦- في النص: العلوفة ولعله خطأ في الطباعة، المعلوفة هو الصواب.

١٣٧- السرخسي، محمد بن أحمد (ت: ٤٨٣هـ)، المبسوط، دار المعرفة، د. ط، ط (١٩٩٣م)، ج٢، ص ١٥٤.

١٣٨- السرخسي، المبسوط، ج٢، ص ١٨٩. // الشلبي، حاشية الشلبي مع تبين الحقائق شرح كنز الدقائق المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، (ط: أولى، ١٣١٣هـ)، (ثم صورتها دار الكتاب الإسلامي

ط٢)، ج١، ص ٢٦٥، ومثله ص ٢٦٨.

١٣٩- ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج٢، ص ٢٣٤.

قال الأنصاري الشافعي: ((والمعنى في ذلك كثرة المؤنة وخفتها كما في السائمة والمعلوفة بالنظر إلى الوجود وعدمه))^(١٤٠).

القول الثاني: للمالكية الذين يرون أن نفقات العلف تزيد نماء الأنعام، ولا تنقصه، قال في الذخيرة: «العلف يضاعف الجسد، والعمل يضاعف المنافع»^(١٤١) قلت وهو صحيح.

المشكلة في حجة المالكية أن الزروع والثمار يؤخذ فيها العشر إذا كانت بعلية (بدون نفقات ري)، ونصف العشر إذا كانت مسقية، وهذا يعني أن للنفقة أثرًا في تقليل النماء، ومن ثم في مقدار الواجب (معدل الزكاة)، وهذا عند المالكية والجمهور.

هذا وقد طرح رفيق المصري عددًا من الأسئلة ذات صلة: هل يمكن أن يكون لنفقات العلف تأثير إيجابي في نماء الأنعام، وأن يكون لنفقات السقي تأثير سلبي في نماء الزروع والثمار؟ قلت: نفقات العلف لها تأثير إيجابي في نماء الحيوان أو إن شئت فقل في زيادة الإنتاجية، وعليه فلماذا قبل المالكية بالسقي ولم يقبلوا بالعلف؟ لماذا قبلوا بانخفاض الزكاة في الزروع، لقاء نفقات السقي (من العشر إلى نصفه)، ولم يقبلوا بانخفاض الزكاة (إلى الصفر) في المواشي، لقاء نفقات العلف؟ يلاحظ هنا أن معدل الزكاة في الزروع ١٠٪، في حين أن معدل الزكاة في الأنعام ٢،٥٪ هـ في المتوسط، فكان في المعدل الأول سعة للهبوط من ١٠٪ إلى ٥٪، أما المعدل الثاني فقد هبط إلى الصفر، لانخفاضه النسبي أصلاً. فما الفرق هنا بين نفقات العلف ونفقات السقي؟. ويلاحظ أن الشارع قد راعى أمر النفقات في الزكاة من خلال المعدل، فإذا لم تكن هناك نفقة كان المعدل مرتفعًا،

١٤٠- الأنصاري، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، د. ط، د. ت، المطبعة اليمنية، ج ٢، ص ١٤٥.
١٤١- شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، تحقيق محمد حجي، ط (١٩٩٤م)، دار الغرب، بيروت، ج ٣، ص ٩٧.

وإذا كانت هناك نفقة انخفض المعدل، إذا أخذنا بمذهب المالكية في زكاة السائمة والمعلوفة معاً، فإنه لا بد من تنزيل نفقات العلف والرعاية الصحية والعمالة عليها (ما يعادلها من الرؤوس) من وعاء الزكاة، حتى يتحقق العدل بين أرباب السائمة وأرباب المعلوفة^(١٤٢).

وتحليله اقتصادياً، إذا كانت الحكمة في اشتراط السوم: أن الزكاة إنما تجب فيما يسهل على النفوس إخراجه، وهو العفو، كما ذكر في القرآن، فقلت مؤنثة وكثر نماغه، ويتحقق في السائمة، ولا يتحقق في المعلوفة، فتجب الزكاة فيها أسوة بزكاة المستغلات في حياتنا المعاصرة؛ فإن النفقات التي ندفعها على الثروة الحيوانية السائمة في حياتنا المعاصرة كثيرة، وهي لا ترعى أكثر العام في المراعي، فلا ترعى إلا في موسم الرعي، فكثرت تكاليفها، فلما تغير مناط الحكم فيجب أن يتغير الحكم، وهو تنزيل النفقات من أصل المال، فيزكى صافيها زكاة عروض التجارة، أليست الزكاة على الأغنياء؟ فكيف يتحقق الغنى وصاحب الغنم يدفع علفها من ماله الخاص؟ فإذا جاء الميقات الزماني لذكاته أحصاها صغيرها وكبيرها بقيمتها السوقية ثم يخصم تكاليفها من إنتاجها، ويخرج ذكاتها منها، وأرى أن ذلك يسير مع مقاصد التشريع من وجوب الزكاة على الأغنياء، نظراً لتغير مناط حكم السوم قليل المؤنة، فلا يخصم منه نفقاتها كما الحال في البلاد التي فيها الأنعام سائمة بالكلية كالسودان مثلاً، ويؤيده مذهب عطاء سالف الذكر، ومقصوده خصم تكاليف الثروة الحيوانية والديون وزكاة الباقي إن بلغ نصاباً نقدياً.

الفرع الثالث: خصم التكاليف من مزارع الحيوانات البرية والبحرية (أحواض السمك):

المزرعة إن كانت من الأنعام، فعلى صاحبها أن يجعل لها دفتر حسابات،

١٤٢- رفيق يونس المصري مقال: زكاة الأنعام هل نفقات العلف تنقص ثمن الأنعام أم تزيده؟ موسوعة الاقتصاد والتمويل الإسلامي، منشور في: <http://iefpedia.com/arab>

ليعرف رأس ماله وأرباحه من نفقاته، فإن فعل، فإنه يقوم بخصم التكاليف في المزارع ويزكي الباقي إذا بقي لديه نصاباً، فالدين الذي يُستدان لصالح المزرعة؛ فإنه يسقطها من حساب الأرباح والخسائر، فيظهر صافي الدخل، ويؤيده مذهب عطاء فيما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج قال: قلت لعطاء: حرث لرجل دينه أكثر من ماله، (يحصد)^(١٤٣) أيؤدي حقه يوم يحصد، قال: «ما أرى على رجل دينه أكثر من ماله من صدقة، في ماشية ولا أصل، ولا أن يؤدي حقه يوم حصاده»^(١٤٤). وكذا نفقات مزارع السمك من التجهيز والأعلاف والعلاج والرعاية والعمالة وغيرها^(١٤٥).

فنفقات الإنتاج في المزارع متعددة وكثيرة، والمرغوب خصمها هي: الأعلاف التي أصبحت متعددة فالتى للحليب تختلف عن التي للحم، وماء وكهرباء وعمالة ورعاية بيطرية وأدوية وعلاجات، وتدفئة ونقل، وهناك نفقات أخرى لا تخصم (عروض القنينة)، فنفقات تجهيز المزرعة، وفي مزارع الدواجن أقفاص، ومعالف ومشارب وخلافه الكثير، مما يشبه عروض القنينة فلا تخصم، وعليه فتخصم النفقات من رأس مال المزرعة وصافي الإيرادات السنوية، بعد خصم التكاليف، ويزكى بسعر زكاة عروض التجارة.

المطلب الخامس: خصم التكاليف من كسب العمل والمهن الحرة والرواتب والأجور:

كل كسب بسبب العمل من راتب شهري أو سنوي، أو عوائد مهنة حرة؛

١٤٣- وجود كلمة يحصد هنا لا معنى لها لعله خطأ في نقل الأثر. ولذلك استعمل ابن أبي شيبة يحصده بدل حصده انظر الأثر رقم ١٠٥٦٧، راجع: ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط: أولى، (١٤٠٩)، ج ٢، ص ٤١٥.

١٤٤- عبد الرزاق، المصنف، ج ٤، ص ٩٤، الأثر رقم ٧٠٨٩، قال حبيب الأعظمي نقله ابن حزم فأجحف في النقل: ابن حزم، المحلى بالآثار، ج ٤، ص ٢٢٠-٢٢١.

١٤٥- إرشيد، زكاة الثروة الحيوانية البحرية والبرية المعدة للإنتاج، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد (٩)، العدد (٣) ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٣م.

كالمهندس ورجل الأعمال والمساح والطبيب ونحوهم، أو عمل عند آخر فأخذ أجره أو نسبة من الأرباح، أو نسبة من ناتج المحصول، فبلغ نصاباً، فهو لاء تجب زكاة كسبهم، واختار بعض الفقهاء المعاصرين زكاة، الرواتب وكسب العمل، كما رجح أن تؤخذ الزكاة من الصافي. وما يمكن الاستدلال به على زكاة صافي الدخل من الراتب أو كسب العمل أو المهنة الحرة، ما رواه عبد الرزاق في المصنف عن ابن جريج قال: سمعت عبد الله بن عبيد بن عمير يخبرنا ونحن مع عطاء أن عثمان كان إذا خرج العطاء يخطب فيقول: من كان عليه دين فليقضه ثم ليترك ماله، فقال لي عطاء عند ذلك: لعمرى ما في مال الرجل وهو عليه دين صدقة فيه، قال عطاء: فإذا زكوا عطاء الرجل بعد دينه فلم يظلم سيد العطاء))^(١٤٦)، فأنت ترى أن مذهب عطاء الأخذ برأي عثمان رضي الله عنه في خصم النفقات والديون من الراتب، أو أجور العمل، وتزكية الباقي إذا تحققت شروطه، فيزكيه بسعر الزكاة^(١٤٧).

الخاتمة وفيها أهم النتائج

أولاً: إن خصم النفقات والديون من الأموال الزكوية مشروع، وقال به كبار التابعين وعلى رأسهم عطاء بن أبي رباح وميمون بن مهران وغيرهم.
ثانياً: إن الخصم من الأموال الزكوية يعني: استقطاع النفقات (التشغيلية، والشخصية)، والديون الحالة من الأموال الزكوية، واستثنى هذا البحث من الخصم في زكاة الحاصلات الزراعية أمران: نفقات السقي وما له علاقة بها، وعروض القنينة، فإنها لا تخصم، أما الأولى فلأن الشارع لاحظها فأنزل الحق الواجب من العشر إلى نصف العشر، وأما الثانية؛ فلأن الزكاة تجب في الفاضل عن الحاجات الأصلية.

١٤٦- عبد الرزاق، المصنف، ج٤، ص٩٤، الأثر رقم ٧٠٨٧.
١٤٧- ينظر: فقه الزكاة، ج١، ص٥١٧. / الأشقر، وآخرون، أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة، قرارات المؤتمر الأول للزكاة، ج٢، ص٨٧١. وهذا عند حساب السنة هجرية؛ فإن حسبت على السنة الميلادية تضرب، (٥٧٦، ٢٪) م.

ثالثاً: قسم المعاصرون من الاقتصاديين النفقات إلى؛ ثابتة، ومتغيرة، وعبر الفقهاء عن الأولى (الثابتة) بعروض القنينة وهذه قلنا بأنها لا تخصم، أما التكاليف المتغيرة والتي يُعبر عنها ب (النفقات التشغيلية)، فإنها تخصم إن تعلقت بالدورة الاقتصادية ذاتها.

رابعاً: تم ترجيح قول عطاء بن أبي رباح وأبو بكر بن العربي وميمون وغيرهم؛ وهو ما عليه غالب المعاصرين من خصم التكاليف بأنواعها التشغيلية والنفقات الشخصية والديون الحالية، وأما نفقات السقي وعروض القنينة والديون المؤجلة على أقساط، فإنها لا تخصم، سواء أنفق على مشروعه من ماله الخاص أم استدان للإنفاق. وقد تم بيان طريقة الخصم ويتبع إحدى الطريقتين التاليتين:

• الحالة الأولى: تحسب الزكاة بعد بيع الإنتاج وإجراء الحسابات وبيان صافي الدخل ثم إخراج الحق الواجب إن كان نصاباً بسعره، وهذه الطريقة لا تقبل في ظل وجود ديوان للزكاة؛ لأنها تحتاج إلى الثقة بين هيئة الديوان ومن وجبت عليهم الزكاة، مع مراقبتهم لله تعالى، وفي غيره ذلك لا تصلح.

• الحالة الثانية: تحويل النفقات بمقارنتها بسعر بيع الإنتاج وإسقاط ما يقابلها منه، فإن بقي نصاباً أخرج زكاته بسعره، وهذه تحتاج إلى قبول من هيئة الديوان وفتوى من مجمع فقهي تابع له لتصبح جزءاً من ضوابط عمله، أو إسقاط ثلث أو ربع الموجودات قياساً على الخرص.

خامساً: ضرورة مسك دفاتر حسابات لكل استثمار أو مزرعة أو تجارة أو صناعة تجب زكاته لمعرفة في نهاية الحول أو الدورة الإنتاجية الشرعية، سواء أكانت عليه زكاة أم لا.

سادساً: أظهرت هذه الدراسة أن المشاريع العقارية أو الأموال الاستثمارية، أو المستغلات، أو كسوب العمل والمهن الحرة والرواتب والأجور، يزكى صافي الإيراد منها وأن النفقات التشغيلية والشخصية والديون الاستثمارية الحالة كلها تطرح من الوعاء، فإذا بلغ الباقي نصيباً يزكى بسعر زكاة ماله.

سابعاً: قام الباحث بإجراء تطبيقات حسابية واقعية على مزارع قائمة لتمثيل المسائل التي طرحتها في المباحث السابقة، كي يُسترشد بها عند إخراج الحق الواجب من المال.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين؛ فإن أحسنت فمن الله وحده وإن قصرت فمن ضعفي.

ملحق: تطبيقات حسابية توضح طريقة خصم التكاليف

نورد نماذج تطبيقية لبيان طريقة خصم التكاليف وتزكية الصافي بالسعر المفروض في المال.

نموذج رقم (١) الثروة الزراعية

- باعتبار الحصاد وكون المزرعة تسقى بماء السماء والنصاب ٨٠٠ دينار:
- «مزارع يعمل بميزانية كتب كل شيء من بداية الموسم ويقوم بالنقد، فأحصى ما لديه في نهاية موسم الحصاد فوجد أنه رزق ب: ٣ طن قمح، سعر الطن ١٧٥ دينار، ٥ طن حمص، سعر الطن ٥٠٠ دينار، فول ١ طن، سعره ٣٥٠ دينار، سمسم طن ونصف، سعر الطن ٤٥٠ دينار، أنفق عليها من ماله الشخصي نفقات سماد، حراثة، بذور، وغيرها ٧٥٠ دينار، ونفقات شخصية بقيمة ٥٠٠ دينار»، و ٨٠٠ صندوق خضار نصفها سقي بماء السماء والنصف الآخر بالتكلفة، وقد كلفت ٢٥٠ دينار، «فما الحق الواجب سابقاً؟»

- إذا حسبنا الحق الواجب بالقيمة يكون الحق الواجب على النحو التالي:
الموجودات (٣طن قمح $\times 175 = 525 + 5 = 530$ طن حمص $\times 500 = 2500 + 1$ طن فول $\times 350 = 350 + 5 = 355$ طن سمسم $\times 450 = 675 = 4050$ دينار) الخصوم = $(750 + 500 = 1250)$ صافي الموجودات = ٢٨٠٠ دينار إذاً فالحق الواجب عليه = ٢٨٠ دينار في النقود. ٨٠٠ صندوق خضار $\times \frac{3}{4} = 60$ صندوق وله أن يخرجها بالقيمة وكلفة الماء لا تحسب.

- نموذج رقم (٢) الثروة الزراعية استدان للإنفاق على مزرعته ونفقاته الشخصية:

الموجودات / الاصول	جزئي	كلي	الخصوم	جزئي	كلي
نتج بيوت البلاستيك	١٢٠٠٠		أجرة الأرض	٤٠٠٠	
حمص ٢٠٠ \times ٢٠	٤٠٠٠		نفقات البيوت البلاستيكية ذ م	٤٢٠٠	
الخيار	٨٠٠٠		نفقات الحمص ذ م	١٥٠٠	
			دين بنك	١٢٠٠	
		٢٤,٠٠٠	نفقات شخصية	٤٢٠٠	١٥١٠٠
صافي الدخل		٨٩٠٠	$\times 5\% = 445$ دينار الحق الواجب عليه		
و ٢٥٠٠ دينار الدين السابق لا يخصم من الموجودات. وبما أنه أصبح بعد دفع الزكاة مالاً فإنه يدفعه من ماله.					

«مزارع يعمل بميزانية كتب كل شيء من بداية الموسم ويقوم بالنقد، فأحصى ما لديه في نهاية موسم الحصاد فوجد التالي: ضمن الأرض الزراعية (٢٠ دينار

للدونم ٢٠٠ دونم^(١٤٨) (٤٠٠٠)، زرعها بالسقي موسم بندورة (١٦ بيت بلاستيك) رزق بعد أن باع المحصول ب: ١٢,٠٠٠، أنفق عليها بالاستدانة من صديق عمالة ونحل وتقاوى؛ ٤٢٠٠ دينار، كما زرع ٤٠ دونم بالسقي حمص وبعد الدياس تبين له أنها أنتجت ٢٠ طن باع الطن ٢٠٠ دينار، وأنفق عليها بالاستدانة من صديق آخر ١٥٠٠ دينار بذار وحصاد ومبيدات حشرية وغيره، زرع الجزء الأخير بالخيار فأنتج محصول باعه ب ٨٠٠٠ دينار، أنفق عليه من دين للبنك الزراعي بدون فوائد ١٢٠٠ دينار تقاوى وقطاف عمالة وغيرها، نفقاته الشخصية ٤٢٠٠ دينار طول السنة، عليه دين سابق ب ٢٥٠٠ دينار. فما الحق الواجب عليه.

نموذج تطبيقي رقم (٣)، تطبيقات حسابية توضح كيفية إخراج الحق الواجب في الثروة الحيوانية أغنام^(١٤٩).

مشروع أغنام عساف ١٠٠ رأس، والكلفة بالدولار

أولاً: المنشآت الثابتة	البيان	الوحدة × الثمن	الكلفة الإجمالية
حظائر مسقوفة	٣ م ٢ × ١٠٠ × ٤٠ \$	\$ ١٢٠٠٠	
حظائر مواليد	٢٤٠ م ٢ × ٤٠ \$	\$ ٩٦٠٠	
مخزن أعلاف مركزة	١٠٠ م ٢ × ٥٥ \$	\$ ٥٥٠٠	
مخزن أعلاف جافة	٢٠٠ م ٢ × ٢٨ \$	\$ ٥٦٠٠	
المجموع		\$ ٣٢٧٠٠	

١٤٨- دونم وحدة قياس لمساحة الأرض، استعملت في الدولة العثمانية لأول مرة وبقيت على هذا الحال حتى يومنا هذا. تستعمل في بلدنا الشامية): الدونم يعادل ١٠٠٠ متر مربع، مهم للتذكير أن الدونم كان يعادل ٩١٩,٣ متر مربع قبل انهيار الدولة العثمانية، وبعد انهيارها في الانتداب البريطاني قرر تغيير الدونم إلى ١٠٠٠ متر مربع بدل من المقاس الأخير. <https://ar.wikipedia.org/wiki>.

١٤٩- ندرس التطبيق العملي لزكاة المزارع بأنواعها، مقدمين للشروط ثم المثال التطبيقي معتمدين على «طريقة صافي الأموال المستثمرة» × يطبق عليها زكاة عروض التجارة من حيث السعر، ٢٪/هـ / ٥٧٦، ٢٪ م، والنصاب ٨٥ جرام، والحول. × يزكى صافي (الأصول الاستثمارية)، وصافي الإيرادات السنوية بعد خصم التكاليف، شريطة توافر الشروط العامة للزكاة، ومثلها مزارع الأرناب.

		ثانياً: الأدوات (المياكن)
\$ ١٤٠٠	\$١٤×١٠٠	معالف ومشارب
\$ ٦٦٠	\$ ٦٦٠×١	ماكنة جز صوف
\$ ٦٠٠	\$ ٦٠٠×١	مولد كهرباء
\$ ٥٥٠	\$ ٥٥٠×١	ماكنة حلابة ولوازمها
\$ ٣٢١٠	المجموع	
\$ ٣٤٥٠٠	\$ ٣٤٥ × ١٠٠	ثالثاً: ثمن أغنام
\$ ٢٠٧٠	\$٣٤٥×٦	مات خلال العام ٦ رؤوس
\$ ٣٢٤٣٠	صافي المجموع	
		رابعاً: مصروفات جارية
\$ ٢٦٠٠٠	\$ ٢٦٠ × ١٠٠ رأس	أعلاف مركزة وجافة
\$ ١٢٠٠	\$ ١٢ × ١٠٠ رأس	مياه وكهرباء
\$ ١٥٠٠	\$ ١٥ × ١٠٠ رأس	علاجات بيطرية
\$ ٨٠٠		محروقات لسيارات والمولد والجرار
\$ ١٢٦٠٠	١٢×\$٣٥٠×٣	أجرة عمال ٣
\$ ٤٢١٠٠	المجموع	
		خامساً: الإنتاج
\$ ٤٥٢١٠	× ١٦٥ = ٦٥ ، ١ × ١٠٠ \$٢٤٧	الخراف الذكور
\$ ٦٧٥٠	\$ ٢٢٥ × ٣٠ تقريباً	الخراف الإناث
\$ ٣٠٠٠٠	× ٣٠٠٠٠٠ لتر = ٣٠٠ × ١٠٠ \$٥ ، ١	حليب
	مهمل	صوف
٨٥٠ دولار	٨,٥ × ١٠٠	زبل

\$ ١٠٨٤٩٠	ثمن الأغنام + الإنتاج المجموع	
\$٣٥٩١٠	- (المنشآت + الأدوات)	مجموع تكاليف الإنشاء
\$٧٠٤١ = ٪١٠ × \$٧٠٤١٠	مجموع تكاليف الإنتاج × ٪١٠	اهتلاك المشروع الثابتة
×\$٨٥٠٥١ = ٧٠٤١ + ٤٢١٠٠ \$١٢٧٥٧ = ٪١٥	حصة هذا العام من التكاليف هو ٪١٥ من مجموع تكاليف الإنتاج (المصروفات الجارية) + اهتلاك رأس المال + (المنشآت + الأدوات) =	
\$٩٥٧٣٣ = \$١٢٧٥٧ ١٠٨٤٩٠		صافي الناتج (قيمة الناتج = التكاليف)
\$ ٢٣٩٣		الحق الواجب (الناتج × ٢، ٪٥)
الحق الواجب بالسنة الميلادية (الناتج × ٢، ٪٥٧٦) \$ ٢٤٦٦ ÷ سعر الوسطي للغنم ٢٦٦ = أكثر من ٩ رؤوس		

تطبيق على قول الإمام مالك

والتفريق بينه وبين القول الراجح في زكاة الغنم:

في حال أخذ المصدق برأي الإمام مالك الذي جعل المعلوفة كالسائمة، وقال بقوله في شأن خصم الدين (التكاليف المنفقة على الماشية)، وافترضنا أن تكاليف هذا العام تساوي = ١٢، \$٧٥٧ مقسومة على السعر الوسطي للأغنام الأمهات والمواليد كما مر في الجدول = \$ ٣٤٥ + \$ ٢٤٧ ÷ ٢ = السعر الوسطي ٢٦٦ \$) فيساوي ٤٨ رأس غنم، وعليه فإن ١٠٠ رأس + ١٩٥ مواليد ٦ موت = ٢٨٩ رأس - ٤٨ رأس التكاليف = ٢٤١ رأس، ، فيها بحسب الجداول ثلاثة شياه مضرورية

بالسعر الوسطي لو دفع القيمة = $266 \times 3 = 798$ \$، وحتى لو ضربناها بسعر الأمهات $3 \times 345 = 1035$ \$، وبالمقارنة مع الرأي المرجح فإن الأول أنفع للفقراء من جعلها كالسائمة فهو أكثر من ثلاثة أضعاف قول مالك رضي الله عنه: (٢٣٩٣ \$).

نموذج (٤) دراسة جدوى اقتصادية لمشروع أبقار حلب (هولندي) ١٠٠ رأس.

أولاً: المنشآت الثابتة		
البيان	الوحدة × الثمن	الكلفة الإجمالية
حظائر مسقوفة	٧٥٠ م ٢ × ٦٥ \$	\$ ٤٨٧٥٠
حظائر عجول وعجلات	٥٠٠ م ٢ × ٤٠ \$	\$ ٢٢٠٠٠
حظيرة مكشوفة	٧٥٠ م ٢ × ٤٠ \$	\$ ٣٠٠٠٠
مخزن أعلاف مركزة	٣٠٠ م ٢ × ٦٥ \$	\$ ١٩٢٠٠
مظلة أعلاف خشنة	٨٠٠ م ٢ × ٣٠ \$	\$ ٢٤٠٠٠
	المجموع	\$ ١٧٦٩٥٠
ثانياً: الأدوات (المياكن)		
مشارب أحواض بلاستيكية مع عوامات عدد ٧٥ × ٤٠ \$	٤٠ × ٧٥ \$	\$ ٣٠٠٠
ثلاجة تبريد حليب	١ × ٧٥٠ \$	\$ ٧٥٠
مولد كهرباء	١ × ٨٥٠ \$	\$ ٨٥٠
سهرنج نقل حليب ١ بسعة ٢٥٠٠ لتر	١ × ٣٠٠٠٠ \$	\$ ٣٠٠,٠٠٠
أخرى حلابات	٢٠ حلابة	١٠,٠٠٠
	المجموع	\$ ٤٤,٦٠٠

أثر التكاليف في زكاة الثروات

\$ ٢٠٠,٠٠٠	\$ ٢٠٠٠ × ١٠٠	ثالثاً: ثمن الأبقار
		رابعاً: مصروفات جارية
\$ ١٠٨٠٠	٢٧ طن × \$ ٤٠٠	أعلاف مركزة وجافة
\$ ٨٧٥٠	٣٥ طن × \$ ٢٥٠	أعلاف خشنة
\$ ٥٠٠		مياه وكهرباء
\$ ١٥٠٠		علاجات بيطرية
\$ ٨٠٠		محروقات لسيارات والمولد والجرار
\$ ٢١,٠٠٠	١٢ × \$ ٣٥٠ × ٥	أجرة عمال ٥
\$ ٤٣,٣٥٠	المجموع	خامساً: الإنتاج
\$ ١٥٠,٠٠٠ =	أو = ٧٥ × ٥٠٠ × ٤ × \$ = = ٧٥ × ٢٠٠٠	العجول بفرض أن ٧٥٪ عجول
٢٦٢٥٠ =	= ٣,٥٠ × ٣٠٠ × ٢٥ أو = ٢٥ × ١٠٥٠	العجلات ٢٥
\$ ٩٩٠,٠٠٠	٢٢ لتر × ١٠٠ × ٣٠٠ يوم × \$ ١,٥ السعر	حليب
دولار	مهمل	زبل
\$ ١,١٦٦,٢٥٠	المجموع	
\$ ٢٦٤,٩٠٠	+\$ ١٧٦,٩٥٠ ٤٣٣٥٠ + ٤٤٦٠٠	مجموع تكاليف الإنشاء + الأدوات + المصروفات.
\$ ٢٦٤٩٠	مجموع تكاليف الإنتاج × ٪١٠	اهتلاك المشروع الثابتة:
\$ ٢٩١٣٩٠		مجموع تكاليف الإنتاج (المصروفات الجارية) + اهتلاك رأس المال

\$ ٨٧٤,٨٦٠	صافي الناتج (قيمة الناتج (التكاليف المتغيرة + الاهتلاك) =
١,٠٧٤,٨٦٠	رأس مال المشروع + صافي الناتج
\$ ٢٦,٨٧١	الحق الواجب (الناتج × ٢,٥٪)

تطبيق قول الإمام مالك في زكاة البقر:

في حال أخذ المصدق برأي الإمام مالك الذي جعل المعلوفة كالسائمة، وقال بقوله في شأن خصم الدين (التكاليف المنفقة على البقر)، وأخذنا بمذهب القائلين بجواز التقويم بالنقد وإخراج الحق الواجب منه، فلدينا ٢٠٠ رأس من البقر، فقلنا بأن التكاليف = \$ ٨٧٤,٨٦٠ مقسومة على السعر الوسطي للأبقار الأمهات والمواليد (\$ ٢٠٠٠ + \$ ١٠٥٠ ÷ ٣ = \$ ١٦٨٣) فإن التكاليف تساوي تقريباً (٥١) فالباقي هو = ١٤٩ رأس وبالنظر إلى جدول البقر ففيها ثلاثة مسنات وتبيع × السعر الوسطي فإنها تساوي \$ ٦٥٢٠، فانظر الفرق، وحتى لو ضربناها بسعر الأمهات \$ ٢٠٠٠ × ٤ = \$ ٨٠٠٠.

وبالمقارنة مع الرأي المرجح فإن الأول أنفع للفقراء (٢٦,٨٧١)، من جعلها كالسائمة رأي مالك (٦٥٢٠)، نظراً لحجم ناتجها وقربها من المستغلات.

نموذج رقم (٥) زكاة المهن الحرة: بمراعاة الأحكام العامة في زكاة المهن الحرة و باعتبار السنة ميلادية^(١٥٠):

(رجل يعمل مساح مرخص (في مهنة حرة) إيراداته السنوية ٥٠,٠٠٠ ألف دينار. وإيرادات عقارات ٢٥٠٠٠ دينار، ينفق منها على أسرته ١٥٠٠٠ ألف دينار

١٥٠- بمراعاة الأحكام العامة في زكاة الرواتب والأجور وهي الآتي باعتبار السنة هجرية تبدأ ١ / ١ / ١٤٠٠ هـ: × تخضع الرواتب والأجور للزكاة بعد تحديد كل موظف ميقات زمني لذكاته. × يمثل الوعاء في صافي المدخر في الصندوق، يضاف إلى الوعاء المال المستفاد. × وعاء الزكاة = الرواتب أو الأجور السنوية مطروحاً منها نفقات المعيشة والتسديدات المختلفة. × إذا وصل الوعاء النصاب تحسب الزكاة على أساس ٥,٢٪.

سنوياً، وعلى مكتبه أجور موظفين اثنين ٤٨٠٠ دينار، كهرباء، ماء نفقات قرطاسيه وأخرى ٥٠٠٠ دينار، فما الحق الواجب عليه في ماله)).

إعداد الميزانية					
الأصول	جزئي	كلي	(الخصوم)	جزئي	كلي
إيراداته السنوية	٥٠,٠٠٠		النفقات		
إيرادات عقارات	٢٥٠٠٠		نفقات شخصية	١٥,٠٠٠	
اجمالي الإيرادات		٧٥,٠٠٠	نفقات مكتب	٤٨٠٠	
			لوازم مكتبية قرطاسية وخلافه	٥٠٠٠	
			إجمالي النفقات	٢٤٨٠٠	
صافي الإيرادات		٥٠٢٠٠			
الحق الواجب عليه م ٢,٥٧٦٪				١٢٩٣,١٥ دينار	
				١٢٥٥ دينار	
					على فرض أنه يزكي في السنة الهجرية X ٢,٥٪

نموذج رقم (٦) زكاة الرواتب والأجور

- مجموع رواتب موظف ٨٤٥٠ دينار، استفاد ملاً من ميراث بداية السنة ٤٠٠٠ دينار، أنفق في كل شهر على عائلته ومصرفات شهرية بقيمة ٦٠٠ دينار، فما الحق الواجب عليه فيها؟ مع مقارنة ذلك بالنصاب الذي يساوي ٨٥غم X ١٢ دينار = ١٠٢٠ دينار .

الحل: [الموجودات = (الإيرادات ٨٤٥٠ دينار + مال مستفاد من جنس ما عنده ٤٠٠٠ دينار = ١٢٤٥٠ دينار). (النفقات الشخصية ١٢ × ٦٠٠ = ٧٢٠٠ دينار)، صافي الموجودات = ٥٢٥٠ دينار × ٢,٥٪ = ١٣١,٢٥ دينار الحق الواجب عليه للفقراء.
نموذج رقم (٧) على زكاة المستغلات:

احسب الزكاة في المسائل التالية، إذا علمت أن سعر الغرام من الذهب الخالص لتحديد النصاب في يوم وجوب الزكاة في المسائل التالية هو ٢٥ دينار: / ٢١٢٥ دينار؟

يملك مسلم شقة سكنية على شط البحر أجراها للسياح فكانت الميزانية التي قدمها على النحو الآتي: تستهلك الشقة في السنة ٣٠٪ والأثاث بنسبة ١٠٪. والإيرادات الشهرية ٦٠٠ دينار، ضريبة البلدية بقيمة ١٥٠٠ دينار سنوياً. الكهرباء والماء ٥٠ دينار شهرياً. بلغت تكاليف المعيشة ٣٠٠ دينار شهرياً، راتبه الشهري ٥٦٠٠ دينار شهرياً. اصنع له ميزانية واحسب الحق الواجب عليه.

الموجودات /	جزئي	كلي	الخصوم	جزئي	كلي
ايرادات ١٢ × ٦٠٠	٧٢٠٠		ضريبة	١٥٠٠	
رواتب ١٢ × ٥٦٠	٦٧٢٠		كهرباء ١٢ × ٥٠ =	٦٠٠	
			تكاليف معيشة ١٢ × ٣٠٠	٣٦٠٠	
الاجمالي		١٣٩٢٠			٥٧٠٠
الصافي		٨٢٢٠			
عليه زكاة ٨٢٢٠ × ٢,٥٪ = ٢١١,٧٤ دينار					

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المراجع

- ١- الأشقر، محمد سليمان، و(محمد نعيم ياسين، محمد عثمان شبير، عمر سليمان الأشقر)، أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة، دار النفائس، عمان، ط٣، (٢٠٠٤م).
- ٢- الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
- ٣- الألباني؛ محمد ناصر الدين، (١٩٨٥م)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت ط٢، (١٩٨٥م).
- ٤- الأنصاري، زكريا، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، المطبعة اليمنية. ومعها: بعده (مفصولا بفاصل): حاشية الإمام أحمد بن قاسم العبادي (٩٩٢)، وبعده (مفصولا بفاصل): حاشية العلامة الشربيني، د. ط، د. ت.
- ٥- الباجي، سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطأ، دار الكتب العلمية، ط١، (١٩٩٩م).
- ٦- البُجَيْرِمِي، سليمان بن محمد، التجريد لنفع العبيد (حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب)، دار الفكر العربي، بيروت، ط أخيرة (١٩٥٠م).
- ٧- البعلي، عبد الحميد محمود، مفاهيم أساسية في البنوك الإسلامية، ضمن كتاب، موسوعة الاقتصاد الإسلامي في المصارف والنقود والأسواق المالية، مجلد١، دار السلام، القاهرة، د. ط، (٢٠٠٩م).
- ٨- البهوتي، منصور، شرح منتهى الإيرادات، ط عالم الكتب، د. ط، د. ت.
- ٩- البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين (ت: ١٠٥١هـ)، كشف القناع

- عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، بيروت، د، ط، د، ت.
- ١٠- التهانوي، ظفر أحمد العثماني (ت ١٣٩٤هـ)، إعلاء السنن، دار الكتب العلمية، بيروت ط ١، (١٩٩٧م).
- ١١- التهانوي الحنفي، محمد علي، (٢٠٠٦م)، كشف اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت ط ٢، (٢٠٠٦).
- ١٢- الجزري، أبو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت ط (١٩٧٩م).
- ١٣- ابن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، (١٩٨٩م).
- ١٤- ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيت الأفكار الدولية، الرياض د. ط، د. ت.
- ١٥- الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، (١٩٨٧).
- ١٦- ابن حزم، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، د. ط، د. ت.
- ١٧- الحدادي العبادي، أبو بكر بن علي الزبيدي (ت: ٨٠٠هـ)، الجوهرة النيرة، المطبعة الخيرية، مصر، ط: أولى، ١٣٢٢هـ.
- ١٨- حماد، نزيه، معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط ١، (١٩٩٣م).
- ١٩- الخرشي، محمد بن عبد الله بن علي (١١٠١هـ)، حاشية الخرشي على مختصر

- سيدي خليل، مع حاشية الشيخ علي بن أحمد العدوي، (ت ١١١٢هـ) على
الخرشي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، (١٩٩٧م).
- ٢٠- الخطيب الشربيني؛ شمس الدين محمد بن أحمد (١٥٥٧م)، مغني المحتاج
إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ (١٩٩٤م).
- ٢١- الخطيب، محمود بن إبراهيم، معادلة الأوزان والمكايل الشرعية بالأوزان
المعاصرة، بحث في كتاب أبحاث في قضايا الزكاة المعاصرة، الأشقر
وآخرون، دار النفائس، عمان ط ١، (٢٠٠٨).
- ٢٢- الدسوقي، محمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء
الكتب العربية، القاهرة، د، ط، د، ت.
- ٢٣- أبو داود، سليمان بن الأشعث (ت: ٢٧٥هـ) سنن أبو داود، تحقيق:
محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د،
ط، د، ت.
- ٢٤- ابن رشد، الجد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: ٥٢٠هـ)،
المقدمات والممهديات، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط ١، (١٩٨٨م).
- ٢٥- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي
الشهير بابن رشد الحفيد (ت: ٥٩٥هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار
المعرفة، بيروت، ط ٨، (١٩٨٦م).
- ٢٦- الرملي؛ شمس الدين الشهير بالشافعي الصغير، نهاية المحتاج إلى شرح
ألفاظ المنهاج، دار الفكر، ط أخيرة ط (١٩٨٤م).
- ٢٧- الزحيلي، محمد، زكاة الحقوق المالية للمشارك في مشروع سكني، جامعة

- الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، جدة، مجلد ٢، (١٤١٠هـ = ١٩٩٠م).
- ٢٨- ابن زنجويه، أبو أحمد حميد بن مخلد، الأموال، دار الكتب العلمية، ط ١، (٢٠٠٦م).
- ٢٩- الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي الحنفي (٧٤٣هـ)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ط ٢، مصورة عن (المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، ط: أولى، ١٣١٣هـ).
- ٣٠- الزيلعي؛ الحافظ جمال الدين (٦٢٥-٧٠٢هـ)، نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، دار الحديث ط ١، (١٩٩٥م).
- ٣١- السرخسي، محمد بن أحمد (ت: ٤٨٣هـ)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت د. ط، ط (١٩٩٣م).
- ٣٢- السعد، أحمد، العلاقة بين النفقات ومقدار الزكاة في الزروع والثمار، مجلة أبحاث اليرموك «سلسلة العلوم الإنسانية»، جامعة اليرموك، اربد، مجلد ١٢، عدد ٤، (١٩٩٦م).
- ٣٣- سلامة، الشيخ الطيب، الزكاة، زكاة الزراعة، زكاة الأسهم في الشركات، زكاة الديون، الدورة ١٣، المجلد الثاني، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، جدة (٢٠٠٣م).
- ٣٤- آل سيف، عبدالله بن مبارك بن عبدالله، زكاة المستغلات، ١٤٣٠هـ، منشور على www.alukah.net.
- ٣٥- الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت، د. ط، (١٩٩٠م).
- ٣٦- شبير، محمد عثمان، بحث (مدى تأثير الديون الاستثمارية والإسكانية في

- تحديد وعاء الزكاة)، راجع: الأشقر، محمد سليمان، و(محمد نعيم ياسين، محمد عثمان شبير، عمر سليمان الأشقر)، أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة، ج ١ / ٢، ط ٣، دار النفائس، عمان، (٢٠٠٤م).
- ٣٧- شحاتة، حسين، التطبيق المعاصر للزكاة، (كيف تحسب زكاة مالك)، دار الجامعات للنشر والتوزيع، القاهرة ط ٢، (٢٠٠٤م).
- ٣٨- الشرباصي، أحمد، المعجم الاقتصادي الإسلامي، دار الجيل، بيروت، د، ت، ط (١٩٨١م).
- ٣٩- الشُّلبيُّ، شهاب الدين أحمد بن محمد (ت: ١٠٢١ هـ)، حاشية الشُّلبيِّ مع تبين الحقائق شرح كنز الدقائق (الزيلعي، عثمان بن علي (ت: ٧٤٣ هـ)، ط: أولى، (١٣١٣هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، (ثم صورتها دار الكتاب الإسلامي ط ٢).
- ٤٠- ابن أبي شيبه، عبد الله بن محمد (ت ٢٣٥هـ)، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق سعيد الخاتم، دار الفكر، دمشق، ط ١، (١٩٨٩م).
- ٤١- الشيرازي، أبو إسحاق، المهذب، دار المعرفة، بيروت ط (١٩٥٩م).
- ٤٢- الشيخ، نزار محمود قاسم، مواقيت العبادات الزمانية والمكانية، دراسة فقهية مقارنة، ط مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت ط ١ (٢٠٠٥م).
- ٤٣- الضرير، الصديق محمد الأمين، الزكاة، زكاة الزراعة، زكاة الأسهم في الشركات، زكاة الديون، الدورة ١٣، المجلد الثاني، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، جدة، (٢٠٠٣م).
- ٤٤- ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير

- الأبصار، دار الفكر، بيروت ط (٢٠٠٠م).
- ٤٥- عبد الرزاق، أبو بكر بن الهمام الصنعاني (١٢٦ ٢١١هـ)، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، د. ط، منشورات المجلس العلمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: ثانية، (١٤٠٣هـ).
- ٤٦- أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، تحقيق: خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ط١، (١٩٦٨م).
- ٤٧- العدوي، علي، حاشية العدوي، دار الفكر، بيروت ط (١٩٩٤م).
- ٤٨- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، المشهور بـ «القواعد الكبرى»، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١٩٩١).
- ٤٩- عlish، محمد بن أحمد بن محمد عlish، (ت: ١٢٩٩هـ)، منح الجليل، دار الفكر، بيروت د. ط (١٤٠٩هـ=١٩٨٩م).
- ٥٠- أبو عيسى؛ محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، جامع الترمذي (الجامع المختصر من السنن عن النبي ﷺ ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل)، إعداد بيت الأفكار الدولية، الرياض، د. ط، د. ت.
- ٥١- الفتاوى الخانية، على هامش الهندية، دار صادر، بيروت، ط (١٤١١هـ=١٩٩١م).
- ٥٢- فتاوى فقهية معاصرة، مجموعة القرارات والتوصيات الصادرة عن مجمع الفقه الإسلامي بالهند، مجمع الفقه الإسلامي، الهند، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (٢٠٠٨م).
- ٥٣- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ (٧٧٠هـ-١٣٦٨م)، المصباح المنير

- في غريب الشرح الكبير، ط المكتبة العلمية، د. ت، د. ط.
- ٥٤- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله محمد، المغني، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط ١، (١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م).
- ٥٥- قحف، منذر، الأموال الزكوية، منشور في وقائع ندوة رقم ٣٣، (المواد العلمية لبرنامج التدريب على تطبيق الزكاة في المجتمع الإسلامي المعاصر)، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة ط ١ (١٩٩٥م).
- ٥٦- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق محمد حجي، دار الغرب، بيروت ط (١٩٩٤م).
- ٥٧- القرشي، يحيى بن آدم (ت ٢٠٣هـ)، الخراج، تصحيح أحمد محمد شاكر، ط دار المعرفة، بيروت، (ضمن موسوعة الخراج)، د، ط، د، ت.
- ٥٨- قلعه جي، محمد رواس، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، ط ٣، (١٩٩٦م).
- ٥٩- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي (ت: ٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت ط: ثانية، (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
- ٦٠- مالك، بن أنس الأصبحي، المدونة الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت ط ١، (١٩٩٥م).
- ٦١- مالك بن أنس، الموطأ، رواية محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار القلم، بيروت، ط ٢، (١٩٨٤م).
- ٦٢- المباركفوري، محمد عبد الرحمن، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي،

دار الفكر، دمشق، ط ٣، (١٩٧٩ م).

٦٣- الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، (ت ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م)، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، د، ط، (٢٠١٤).

٦٤- الماوردي؛ الحاوي الكبير، دار الفكر، بيروت.

٦٥- المرادوي، علاء الدين (ت: ٨٨٥ هـ)، الإنصاف، دار إحياء التراث العربي ط ٢، د. ت.

٦٦- المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر، (ت ٥٩٣ هـ)، الهداية شرح بداية المبتدي، دار السلام، القاهرة، ط ١، (٢٠٠٠ م).

٦٧- المطرزي، أبو الفتح (٦١٦ هـ)، المغرب في ترتيب المغرب، دار الكتاب العربي، بيروت، د، ط، د. ت.

٦٨- المعايير المحاسبة والمراجعة والضوابط للمؤسسات المالية الإسلامية، هيئة المحاسبة والمراجعة، البحرين، (٢٠٠٥ م).

٦٩- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله، (ت: ٨٨٤ هـ)، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية، بيروت ط ١، (١٩٩٧ م).

٧٠- ابن مفلح، شمس الدين أبو عبد الله محمد المقدسي (٧٦٣ هـ)، الفروع، لابن مفلح، عالم الكتب، ط (١٩٨٥ م).

٧١- ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت: ٨٠٤ هـ)، التذكرة في الفقه الشافعي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط: أولى، (٢٠٠٦ م)، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت.

٧٢- المناوي، عبد الرؤوف محمد، (ت: ١٠٣١ هـ)، التوقيف على مهمات

- التعاريف، تحقيق: جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت ط ١ (٢٠١١م).
- ٧٣- منلا خسرو، أو المولى؛ محمد بن فرامر بن علي (ت: ٨٨٥هـ)، درر الحكام شرح غرر الأحكام، دار إحياء الكتب العربية، د. ت، د، ط.
- ٧٤- المواق العبدري، محمد بن يوسف، (د.ت)، التاج والإكليل، دار الكتب العلمية، ط أولى، (١٩٩٤م).
- ٧٥- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف الكويتية، ط دار السلاسل، الكويت (الطبعات للأجزاء ١-٢٣ ط (من ١٤٠٤ - ١٤٢٧ هـ).
- ٧٦- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، (ت: ٩٧٠هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد ١١٣٨ هـ)، وبالhashية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، ط: ثانية، د. ت.
- ٧٧- الندوي، أحمد، الزكاة زكاة الزراعة، زكاة الأسهم في الشركات، زكاة الديون، الدورة ١٣، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، (٢٠٠٣م).
- ٧٨- لجنة من علماء الهند برئاسة نظام الدين البلخي، الفتاوى الهندية، دار الفكر، بيروت، ط (١٩٩١م).
- ٧٩- النووي؛ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، بيروت، د. ت.
- ٨٠- النووي، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥م.
- ٨١- ابن الهمام؛ كمال الدين، فتح القدير، ط دار الفكر، بيروت د. ط، د. ت.

د. محمود عبد الكريم أحمد إرشيد

٨٢- هيكل، عبد العزيز فهمي، موسوعة المصطلحات الاقتصادية والإحصائية،
دار النهضة العربية، بيروت، (١٩٨٦ م).

Abstract

The Effects of Expenses on Zakah

Dr. Mahmoud Abdul Kareem A.Irshaid

This study tries to answer the question: Has Zakah to be paid from the original amount or its income? We will do that in the light of the legislation's purposes in order to determine the amount of Zakah. The Zakah is obligatory on money, plants and fruit commerce, industrial products, invested money and animal wealth.

Has the Zakah to be paid on the net wealth? Or is it partially or legally allowed to reduce the money that has to be paid for as Zakah? Besides, the study tries to define the legal judgment of this discount, and gives some explanatory implementation, providing the existence of all the other relevant terms about the Zakah money.

The study concludes that the operation cost, personal expenses, debts are to be deducted and the zakah to be paid from the net income. The personal expenses related to irrigation in agriculture are not to be deducted. Properties and delayed debts will not be deducted unlike the installments, as stated by Ibn Omar Maymoon bin Mehran, Ata bin Abi Rabah and others.

حوسبة المصطلحات اللغوية الآفاق والإمكانات

د. مصطفى طاهر الحيادة

قسم اللغة العربية - جامعة اليرموك

د. صفاء شريف الشريدة

مركز اللغات - جامعة اليرموك



ملخص البحث

المصطلحات مفاتيح العلوم، وهي أساس بنائها والتواصل بشأنها، وقد تطورت الوسائل والآليات المستخدمة في بنائها، كما تطورت سبل انتشارها واستقرارها، وتعددت الأصوات المنادية باستثمارها بالصورة المثلى، فقامت المؤسسات والمجامع التي تسعى لخدمة المصطلح.

من جهة أخرى شهد العصر الحديث تطوراً سريعاً في العلوم المختلفة، وذلك باستخدام الحاسوب حتى غدا هذا العصر يسمى بعصر الحاسوب، وقامت المؤسسات بتوظيفه في إنجاز ما تسعى إليه بصورة سريعة ومنتقنة.

تحاول هذه الورقة تسليط الضوء على واقع المصطلحات اللغوية العربية في ضوء التقدم الحاسوبي، ودور المؤسسات وبنوك المصطلحات اللغوية العربية في استثمار هذه الأداة لخدمة المصطلح، كما تقترح صورة لاستثمار الحاسوب في تقدم علم المصطلح، وبناء المصطلحات الحديثة لمواكبة التطور المتسارع في مختلف العلوم، والسعي لنشرها وإقرارها وإشاعة تداولها بين المتخصصين.

تمهيد

يسعى العلماء في هذا الزمن المتسارع المتطور إلى توظيف ما يتوصل إليه العلم الحديث من منجزات يبني عليها في تقدم العلوم الأخرى حتى باتت الحواجز بين العلوم غير موجودة؛ فكل علم من العلوم كانت له قديماً حدوده التي تفصله عن غيره. أما في عصرنا هذا فقد تهدمت هذه الحواجز وتمدد كل علم باتجاه العلوم الأخرى؛ ولا أدل على ذلك في مجال العلوم اللغوية من ظهور علم

اللغة الاجتماعي، وعلم اللغة النفسي، وكيمياء النص، وعلم اللغة التاريخي، وعلم اللغة الرياضي، وعلم اللغة الحاسوبي، إلى غير ذلك من العلوم. بل إن الأمر يتجاوز ذلك حين نجد علماء من تخصصات أخرى يبدعون في علم كان في الأصل منفصلاً عن العلم الذي تخصصوا به؛ فهذا تشومسكي عالم في الرياضيات أصلاً، ثم أصبح من أشهر علماء اللغة في العصر الحديث.

أحست الأم بالحاجة إلى توظيف المخترعات، ومن بينها الحاسوب، في خدمة العلوم فعندما «دخل استعمال الحاسوب للاستعانة به في جمع المصطلحات وتنظيمها وضبطها، ظهر اتجاه جديد يرمي إلى وضع القواعد الموجهة في عملية وضع المصطلحات بشكل منسق على مستوى اللغات المختلفة، بشكل يصلح للاستخدام الآلي»⁽¹⁾.

ومن جهة أخرى، يمثل علم اللغة الحاسوبي حلقة جديدة في علم اللغة تكاد تكون أحدث مجالات علم اللغة؛ ذلك أن تطور الحاسوب في العصر الحديث جعله يدخل حلقات العلم جميعاً. وما كان لعلم اللغة أن يكون بمنأى عما أخذت به سائر العلوم؛ وبخاصة إذا أخذنا بالحسبان أن اللغة هي الأساس الذي تبنى عليه العلوم الأخرى جميعاً. فلا يمكن لمختص في أي علم من العلوم أن يفكر خارج إطار اللغة؛ فمنزلة اللغة للعلوم الأخرى بمثابة الوعاء الذي يحفظ الماء، فلا يمكن حفظ الماء إلا بوجود الوعاء أياً كانت صورته أو طبيعته.

من هنا يمثل توظيف الحاسوب في خدمة اللغة حلقة أولى في خدمة العلوم الأخرى، وإذا كان المصطلح هو الأداة الأساسية في اللغة؛ فإن استثمار الحاسوب في خدمته يمثل الركيزة الأساسية التي تعزز تقدم اللغة بوجه خاص والعلوم جميعاً بوجه عام.

١- بين التعريب والتوحيد، عباس الصوري، ضمن أعمال ندوة قضايا المصطلح في الآداب والعلوم الإنسانية المنعقدة في جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، في مارس ٢٠٠٠، ص ١٠٦.

الحاسوب والإمكانات التي يوفرها

يمثل الحاسوب أهم منجزات العصر الحديث حتى غدا يسمى بعصر الحاسوب، ومع أن العمليات الحسابية باتت أبسط العمليات التي يقوم بها الحاسوب فما زالت هذه التسمية لا تبارح مكانها.

وقد خطا الحاسوب في العقدين الأخيرين خطوات واسعة؛ جعلت استثماره في مجال من المجالات يسهم كثيرا في تطوره وتجاوزه المرحلة التي يمر بها؛ ليصل إلى مستوى لم يكن أهل ذلك المجال ليحلموا بالوصول إليه. فقد وجدنا البرمجيات الحاسوبية توفر العديد من الإمكانيات ومجالات الاستخدام على صعيد البرمجة والتخزين والنشر وتبادل الآراء، بل وجدنا فنونا أدبية تعتمد على البناء التشاركي من خلال شروع أحد الأدباء بوضع أساس النص، ثم يتيح المجال أمام الآخرين للإسهام في بناء النص حتى يكتمل.

ولم يعد الحاسوب مقصورا على الاستخدامات البسيطة؛ فالمعالجة الطبيعية للغة تعطي الآلات القدرة على قراءة اللغات التي يتحدثها البشر وفهمها. ويأمل كثير من الباحثين أن يكون نظام معالجة اللغة الطبيعية قويا بما يكفي لاكتساب المعرفة من تلقاء نفسه، من خلال قراءة النص الحالي المتاح عبر الإنترنت. بعض التطبيقات المباشرة لمعالجة اللغة الطبيعية، تشمل استرجاع المعلومات (أو تحليل النصوص)، والترجمة الآلية^(٢).

المصطلح والحاسوب

تمثل المصطلحات الأداة الأساسية التي يتمكن بها الباحثون من التواصل وتقديم الجديد في كل علم من العلوم، وهي جزء من المنهج العلمي الذي لا يستقيم إلا إذا قام على مصطلحات دقيقة تؤدي الحقائق العلمية أداء صادقا؛

٢- الذكاء الاصطناعي، واقعه ومستقبله، آلان بونيه، ترجمة علي صبري فرغلي، مجلة عالم المعرفة، ع ١٧٢

في هذا الوقت الذي شملت مفاهيمه ومصطلحاته معطيات ومعلومات لم يسبق للإنسانية في تاريخها الطويل أن رأت مثيلاً لها كيفاً وكماً^(٣).

وقد زاد وعي الأمم بأهمية المصطلحات مؤخراً؛ ذلك أن «للمصطلحات الناجعة القدرة على توفير ضمانات الدقة والفاعلية للمستعملين أثناء تواصلهم؛ مما زاد الدول المتقدمة وعياً بخطورة المصطلحات كعنصر أساسي في تطوير التبليغ المتخصص... فأُسست بالتالي مراكز تعنى بالمصطلحات وشكلت لجاناً تقنية، بل أحياتها؛ يحدوها التقييس المصطلحي على مستوى العلوم والتقنيات، كما تم التفكير في تكوين اختصاصيين في مجال المصطلحيات تسند إليهم أدوار طلائعية، وذلك بما عاد المصطلحي يمتلكه من التجهيزات والموارد المكيفة لمتطلبات عمله»^(٤)

إن هذه الإمكانيات التي يوفرها الحاسوب تجعل العمل المصطلحي أكثر تطوراً وقابلية للأخذ بأسباب التواصل ونشر المصطلحات وتعميمها وتوحيدها وتبادل الآراء بشأنها لإقرار المناسب منها وترك ما يرى المتخصصون عدم قدرته على الوفاء بمتطلبات المصطلح، أو تعديل ما يحتاج منها إلى تعديل.

وإذا كان الحاسوب قد دخل في كل مجالات الحياة الحديثة، فإن المصطلح لا يمكن أن يكون بمنأى عن توظيف الحاسوب في خدمته؛ لما يقدمه استخدام الحاسوب للمصطلح من خدمة تتمثل في اختيار الأفضل والأدق والأسوغ والأشيع من المصطلحات، وإشاعته بين المستخدمين والمترجمين وما يقود إليه ذلك من تطور العلوم المختلفة ومن بينها علم اللغة.

وهنا لا بد من التفكير جدياً بأبرز السبل الكفيلة باستخدام الحاسوب للاستخدام الأمثل وتوظيفه لخدمة العلوم ومصطلحاتها. وهكذا، تنطوي مساعدة

٣- المعاجم والمصطلحات مباحث في المصطلحات والمعاجم والتعريب، حامد قنيبي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ط١، ٢٠٠٠، ص٥٣.

٤- المصطلح اللساني المترجم، يوسف مقران، دار ومؤسسة رسلان، دمشق، ٢٠٠٩، ص٥٢.

الحاسوب على خمسة جوانب يمكن الرجوع فيها إلى الحاسوب طلباً للمساعدة وهي:^(٥)

- المساعدة في مجال المصطلحات والمفردات.
- المساعدة في تنظيم المعلومات المعرفية والموسوعية.
- المساعدة فيما يتعلق بتصنيف النصوص والنصوص الموازية.
- المساعدة في مجال استراتيجيات الترجمة.
- المساعدة في مجال التعامل مع الوثائق والمستندات.

وأول ما يتبادر إلى الذهن النظر إلى فريق العمل الذي ستوكل إليه مهمة توظيف الحاسوب وإعداد هذا الفريق الإعداد المناسب للقيام بالمهمة المطلوبة، ثم يتطلب الأمر النظر في المصادر التي نعتمدها في جمع المعلومات على مستوى اللفظ والمفهوم والحد والتعريف، والجهات الراعية والقائمة على هذا العمل، والمستهدفين من العمل والبرامج المستخدمة في تنفيذ العمل بالصورة المثلى.

أولاً: فريق العمل وإعداده:

قضية المصطلح قضية شائكة تقوم على خدمتها فئات متعددة، فهناك العلماء المتخصصون الذين يحددون المفهوم الذي يريدون التعبير عنه، وهناك اللغويون الذين لديهم المعرفة بالصور اللغوية التي يمكن بناء المصطلحات وفقها، و«كثيرا ما يشكو اللغويون من تناول العلماء على اللغة، وعابوا عليهم الاشتقاق على غير قاعدة، أو النحت بلا مبرر»^(٦)، وربما ينطلق العلماء في جهودهم الحثيثة من

٥- ينظر: الترجمة وعلوم النص، البرت نيوبرت وغريغوري شريف، ترجمة محيي الدين حميدي، جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٣ م.

٦- المعاجم والمصطلحات مباحث في المصطلحات والمعاجم والتعريب، حامد قنبي، ص ٥٤.

نظرتهم إلى أن اللغويين مقصرون في القيام بواجبهم في مواجهة السيل الجارف من المفاهيم التي فاقت الملايين في بعض التخصصات، فضلا عن الإحاطة بمفاهيم التخصصات جميعها.

وفي مواجهة هذا المد الهائل لا بد من عمل مؤسسي جماعي قائم على تعاون الجهات المختلفة القادرة على خدمة المصطلحات؛ ورعايتها وتوثيقها وجعلها متاحة للباحثين والمتخصصين من العلماء واللغويين وطلبة العلم؛ وربما كان وجود بنك للمصطلحات هو الوسيلة المثلى لتحقيق هذا المراد.

يحتاج بنك المصطلحات لخدمة القضية المصطلحية حاسوبيا إلى ثلاث فئات من المتخصصين؛ تضم الأولى منها مجموعة من المتخصصين في التخصص العلمي الذي نريد التعامل مع مصطلحاته بهدف توضيح المفهوم الذي يقف وراء هذا اللفظ وتقديمه للفئة الثانية لاختيار الوسيلة المناسبة في بناء المصطلح. فالمصطلح - كما يقول الفاسي الفهري - «لغة خاصة (Jargon) أو معجم قطاعي يسهم في تشييد بنائه ورواجه أهل الاختصاص في قطاع معرفي معين؛ ولذلك استغلق فهمه واستعماله على من ليس له دراية بالعلم الذي هو أداة لإبلاغه»^(٧). وتقوم هذه الفئة بتقديم التصور الكلي للمفهوم إلى الفئة الأولى التي تقوم بدورها بوضع اللفظ والمفهوم وحدوده في متناول المستخدمين والمتخصصين، ليتاح المجال بعد ذلك مرة أخرى للإسهام في إعادة بناء المصطلح المناسب من جديد.

وأما الفئة الثانية فتضم المتخصصين في مجال اللغة ويتمثل دورهم باختيار الصيغ المناسبة لأداء المفهوم المراد؛ ذلك أن المصطلح متصل من وجه بالنسق التصوري العام للغة؛ فكل لغة تلتقط التجربة الخارجية بوسائلها الخاصة، وتبني نظامها التصوري الخاص الذي يضع علائق مفاهيمية معينة من المفردات

٧- اللسانيات واللغة العربية، نماذج تركيبية ودلالية، عبد القادر الفاسي الفهري، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد (مشروع النشر المشترك)، الكتاب الثاني، د. ت، ص ٢٢٨.

الموجودة، فإذا نظرنا إلى الحقول الدلالية مثلا في اللغات المختلفة، وجدنا أن ما يقابلها من الألفاظ يختلف كما وكيفيا؛ يختلف من حيث عدد الألفاظ الدالة على الحقل، ويختلف باعتبار العلائق الدلالية والمرجعية بين الألفاظ، وكذلك من الناحية التركيبية والصرفية، وما يقال عن اللغة العامة يقال عن المصطلح؛ فأسماء العلوم أو الصناعات وتبويباتها وفروعها تختلف من لغة إلى أخرى ومن ثقافة إلى أخرى.^(٨)

تتضمن اللغة صيغا متعددة يمكن توظيفها في خدمة المصطلح، ولا بد لهذه الفئة أن تكون مطلعة على التراث اللغوي وإمكانية توظيف التراث في خدمة المصطلحات، والمستخدم منها والقابل للاستخدام، وتكون هذه الفئة عضوا فاعلا لا يقل دورها عن دور الفئة الأولى.

وأما الفئة الثالثة فهي فئة المتخصصين في مجال الحوسبة لتنظيم البرامج الحاسوبية المناسبة لاستخدامها في رصد المصطلحات وإجراء العمليات الحاسوبية المطلوبة لخدمة المصطلحات بالصورة المثلى، بحيث يتاح تفعيل المصطلحات، ووضعها في حيز الاستخدام وإخضاعها لعملية المراجعة الدورية التي تضمن شيوعها واستمرار استخدامها وصلاحياتها للوفاء بالمفهوم الذي وضعت له. ويتطلب العمل تدريب هذه الفئة على التعامل مع المصطلحات الجديدة، وتطوير برامج قادرة على توفير المصطلحات للمتعاملين معها بالصورة المناسبة لكل واحد منهم؛ ذلك أن حاجة المتعاملين مع المصطلح تختلف باختلاف هدف كل واحد منهم في التعامل مع هذه المصطلحات.

وقد تركز اهتمام الباحثين في مجال العمل المصطلحي في العقود الأخيرة على تكييف بنوك المصطلحات مع تقنية الاتصالات الحديثة، حيث الحاجة ماسة إلى

٨- ينظر: المرجع السابق ص ٢٢٨.

استعمال المصطلح العلمي بشكل مضبوط، مما دفع الخبراء في هندسة الاتصالات إلى الاشتغال بالمصطلح من الناحية الهندسية، فوظفوا له تقنيات متطورة؛ في مقدمتها استغلال محركات البحث عبر الشبكة «الانترنت» إلا أن تقنيات الذكاء الاصطناعي، والواقع الافتراضي، والمحتوى الرقمي، وما يلحق بكل هذا من عتاد إلكتروني، ذلك كله يؤدي إلى تيسير الاستفادة من المصطلح العلمي بلغة الضاد من أجل تبادل المعلومات ونشرها على أكثر من صعيد؛ إذ ليس هناك أكثر تطوراً من تقنيات الاتصال في عالم المعرفة المعولمة، وقد وجد في الوطن العربي باحثون ممتازون يشتغلون على بناء آليات تقنية لنشر المصطلح من خلال أداة الاتصال الحديثة التي يتم من خلالها تقديم خدمات متطورة لجمهور المستهلكين⁽⁹⁾

وأما على المستوى العربي، فعلى الرغم من الإحساس المستمر بالحاجة إلى مواكبة عجلة التطور، وعلى الرغم من عقد المؤتمرات والندوات، وعلى الرغم من وجود المؤسسات الراعية للمصطلح، فإن الجهود المبذولة في مجال توظيف التقنيات الحديثة والمحتوى الرقمي ما زالت تراوح مكانها.

إن نظرة عجلت إلى الجهود التي تبذلها المجامع اللغوية في المجال الإلكتروني تكشف عن عمق الفجوة التي تفصلها عن حاجة المتخصصين إلى الوصول للمصطلحات التي يحتاجونها؛ وكل من يحاول زيارة مواقع المجامع اللغوية، سيجد أنها تكاد تخلو من جزء خاص برصد المصطلحات والتعامل معها.

صحيح أن هذه المجامع تبذل جهوداً طيبة على مدى عقود لخدمة المصطلحات، ولكن هذه الجهود لم تتجاوز الحدود الورقية كثيراً؛ في حين يتسارع العلم وتزايد الحاجة إلى مواكبة التطور وما يستجد من مفاهيم، وهذا يحتاج إلى توظيف كل ما يستجد من مخترعات تواكب هذا التسارع حتى نتمكن من تقديم

9- ينظر: واقع اللغة العربية في الوطن العربي وآفاق التطوير، محمود السيد، بحث في مجلة اللسان العربي ٦٦٤، ٢٠١٠، ص ٦٤، ٦٥.

الرصيد المناسب من المصطلحات للباحثين الذين يسعون لمواكبة تطور العلوم في العربية وغيرها من اللغات، ونقل المصطلحات الأجنبية للباحثين بالعربية وسد العجز الذي يواجهه أبناء العربية في هذا المجال أو ذاك.

وعلى الرغم من وجود بنوك عربية للمصطلحات تابعة للمجامع اللغوية أو مستقلة، والجهود المشكورة التي تبذلها في خدمة المصطلحات، وتوظيف الشبابة في تسهيل وصول الباحثين لما يحتاجونه من مصطلحات، فإن زيارة مواقعها المخصصة على الشبابة يكشف عمق النقص في هذا المجال^(١٠).

ثانياً: المصادر والآليات

يقصد بالمصادر كل ما يمكن أن نعتمده في توفير المصطلحات المطلوبة للوفاء بالمفاهيم المختلفة، ويتوقف ذلك على تحديد الآليات المتاحة لاختيار المصطلح. وإذا كانت اللغة العربية لغة اشتقاقية، فإن الاشتقاق يمثل الآلية الأولى لتوفير المصطلحات في اللغة العربية، كما أن النظر في المعاجم اللغوية أمر مهم في معرفة الجذور المستخدمة في اللغة العربية ودلالاتها، إضافة إلى كتب الصرف التي تحدد الدلالات التي تقدمها البنى الصرفية المستخدمة في اللغة العربية، ليتم بعد ذلك إخضاع الجذور للقوالب الصرفية وإنتاج المصطلحات الجديدة. وهنا يتجسد دور المتخصصين في اللغة العربية ليقوموا بالبحث عن البدائل المتاحة واختيار الأنسب منها، وقد تم في الآونة الأخيرة حوسبة العديد من المعاجم اللغوية مما أسهم في جعلها متيسرة للمستخدمين بصورة أكبر.

ويمثل التراث العلمي العربي مصدراً مهماً للمصطلحات التي نحتاجها سواء أكان ذلك بتطوير دلالاتها أم باستخدامها بدالاتها التراثية؛ ذلك أن للعلوم المختلفة

١٠- يمكن النظر في موقع المصطلحات الخاص بمجمع اللغة العربية الأردني، ومجمع القاهرة، وموقع البنك الآلي السعودي وغيرها للتأكد من هذا النقص.

حضورها في العربية بصرف النظر عن مدى التطور الذي تحقق فيها، فهي بذلك توفر مصدرا آخر مهما للحصول على المصطلحات المطلوبة، وهنا يتمثل دور المتخصصين في العلوم والمعارف التي ينتمي إليها المصطلح.

إن الأمر يتطلب تكليف عدد من المتخصصين في المجالات العلمية المتعددة لاستقصاء التراث، وحصر المصطلحات التي يمكن توظيفها لمواكبة المصطلحات المتجددة والوافدة، وتجديد عدد آخر من اللغويين المتخصصين في توظيف الجذور اللغوية وسبكها في القوالب المناسبة التي تنتج المصطلحات الوافية بالمفاهيم الجديدة.

وفي هذا الصدد يقول محمد الديدراوي: «وفي حين يلزم إحصاء كل ما وضع من مصطلحات ولم شتاتها، وهذا ما تسهله الحوسبة في أيامنا هذه، والله الحمد، فإنه لا بد من التوثيق الحسن باحتواء وتوفير المصادر والمراجع والوثائق؛ ومنها كافة المعاجم المتاحة في السوق وفي المكتبة العربية، كما ينبغي اتباع منهجية صحيحة في وضع المصطلح وتعريبه وترجمته^(١١)».

ولا شك أن المخطوطات العربية التي ما زالت رهن الرفوف بالملايين، بحاجة إلى عناية بحسب ماتوفره التكنولوجيات الحديثة، والتفاف الباحثين حولها لتحقيقها وإحيائها. ومن أهم ما تفتقر إليه المكتبة العربية المعجم التاريخي الذي أصبح ضرورة، وهذا لا يتم إلا إذا جرى تحقيق عدد كبير من المخطوطات العلمية والأدبية.^(١٢)

١١- إشكالية وضع المصطلح المتخصص وتوحيده وتوصيله وتفهمه وحوسبته، محمد الديدراوي. رابط site.iugaza.edu.ps/kshaath/files/2010/10/Didawi-Problem-Of-Terminology.pdf
١٢- تعريب التعليم الجامعي وأهم المشاكل التي تواجهه، عبد الرؤوف خربوش، مجلة اللسان العربي، ع ٥٠، ٢٠٠١، ص ٥.

ولتحقيق الهدف الذي نسعى إليه في خدمة المصطلح العربي، لا بد من الاستعانة بالمعاجم اللغوية القديمة والحديثة كمعاجم الألفاظ، ومعاجم المعاني، والمعاجم التأصيلية، والمعاجم التاريخية، والمعاجم المتخصصة في العلوم والمصطلحات ومعاجم التراكم والتعابير الاصطلاحية، والمكتبات الإلكترونية (e-libraries) كالمكتبة الشاملة وموقع الوراق، والموسوعات الإلكترونية (e-encyclopedia)؛ كالموسوعة العربية العالمية (Global Arabic Encyclopedia)، وغيرها من المؤلفات التي تكوّن ثروة لغوية واصطلاحية كبيرة. كما يتطلب الأمر استخدام التقانات الحديثة^(١٣)؛ كالمسح الضوئي الذي يقرأ النصوص من الورق المطبوع اعتماداً على الأشكال النمطية المضاءة والقائمة على الصفحة، ومحركات البحث في الإنترنت مثل محرك البحث في Google و Yahoo وغيرهما.

ثالثاً: الجهات الراعية

إن توظيف الحاسوب في خدمة المصطلحات العلمية مسألة تحتاج إلى جهود متضافرة؛ تعمل تحت مظلة تحافظ على ديمومتها ونجاحها واكتمالها؛ ذلك أن الجهود الفردية مهما تعاظمت تبقى قاصرة تقوى بقوة القائمين عليها، وتضعف بفتورهم وضعف همتهم، وتبقى عرضة لما يواجهه القائمون عليها من عوائق.

من هذا المنطلق كان لا بد من وجود رعاية من المؤسسات العلمية ممثلة بالمجامع اللغوية والجامعات والمؤسسات العلمية الأخرى. وقد كان لعدد من هذه المؤسسات دورها الفاعل في رعاية المصطلحات، بل أسس بعضها لهذه الغاية، أو

١٣ - تقنيات المعلومات والمكتبات الإلكترونية

رابط الموضوع: <http://www.mktaba.org/vb/showthread.php?t=328>

ومروان البواب، أثر التقانات الحديثة في تجديد المعجم العربي، المؤتمر السنوي السابع لمجمع اللغة العربية، دمشق، ٢٠٠٩.

http://www.alukah.net/Literature_Language/1175/5237/#ixzz2dteY0Nt6

كانت خدمة المصطلحات هدفا أساسيا من الأهداف التي أنشئت هذه المؤسسات من أجلها^(١٤).

وقد شكلت هذه المؤسسات لجانا متخصصة في وضع المصطلحات ورعايتها؛ إذ ألف مجمع اللغة العربية الأردني لجنة المصطلحات، وهي إحدى لجان المجمع الدائمة، ووكّل إليها مهمة إيجاد المقابلات العربية للمصطلحات الأجنبية في مختلف المجالات. وجرت العادة أن تعهد هذه اللجنة إلى لجنة فرعية من أعضاء المجمع، ومن الخبراء المعنيين، بغية إعداد قوائم المصطلحات، تمهيدا لمناقشتها ورفعها لمجلس المجمع لإقرارها.

وقد أصدر المجمع في هذا المجال مجموعة من المصطلحات تم تخزينها في وحدة الحاسوب في المجمع، ونشرها في كراسات خاصة، توزع على المؤسسات ذات العلاقة في الأردن، وعلى جميع الجامعات اللغوية العربية، واتحاد المجمع اللغوية العلمية العربية، ومكتب تنسيق التعريب بالرباط، التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وإلى وزارات التعليم العالي، والتربية والتعليم، والجامعات على مستوى الوطن العربي؛ وذلك من أجل توحيد المصطلحات العلمية في الوطن العربي والوصول إلى لغة علمية عربية موحدة^(١٥)؛ إذ إن كثيرا من الاختلافات التي تقع في المصطلحات ناتجة من كون هذه المهمة غير منوطة بهيئة من الهيئات، بل هي عمل مشاع متروك لمبادرات يقوم بها الأساتذة الجامعيون ورجال العلم والثقافة والأدب كلما دفعتهم الحاجة إلى ذلك، في التدريس أو التأليف أو الترجمة أو البحث، بل قد يتصدى له مترجمون عرب يعملون في المنظمات الدولية أو البلدان الأجنبية، وهم في العادة لا يعرضونها على الجهات

١٤- ينظر في ذلك الصفحات الخاصة بالجامع اللغوية وموقع باسم وموقع مجلة اللسان العربي على الشبكة العنكبوتية <http://www.arabization.org.ma/hsearch.aspx>.

١٥- الصفحة الرئيسية في موقع <http://www.majma.org.jo>

المختصة، وقد يضع غيرهم مصطلحات مغايرة، وهذا ما يؤدي إلى الاختلافات (١٦).

وقد أوصى مجمع اللغة العربية الأردني مراكز البحوث الحاسوبية العربية، وكذا شركات الحاسوب بتركيز الجهود البحثية في اتجاه تطوير التقنيات وتعريبها، وبخاصة تلك التي تؤدي إلى زيادة التعامل الحاسوبي مع العربية لغة طبيعية، ودعوة مجامع اللغة في الدول العربية كافة إلى بذل الجهد للاستفادة من الإنترنت؛ لنشر مادتها المعرفية المتعلقة باللغة العربية فيه، بدعم تطويع الأجهزة العلمية، والتكنولوجية الحديثة؛ لتعمل بالعربية، وتتكلم بها، وتوظف الأجهزة العلمية والتقنية الحديثة، والعلوم المختلفة لخدمة اللغة العربية، والوعي بأهميتها، وقدرتها على مواكبة كل مستجدات العلم والتكنولوجيا؛ وضرورة القيام بإصلاح حقيقي يرفع من قيمة اللغة العربية بإعادة النظر في مقاييسها التقويمية، وأساليب تدريسها، ومقرراتها، ومناهجها عامة، وربط اللغة العربية بالتكنولوجيا الرقمية، وشبكة الاتصالات الأرضية والفضائية المتطورة، والعمل على فرض اللغة العربية في المحافل الدولية، والمنظمات التابعة للأمم المتحدة؛ وأن تكون هناك إرادة حقيقية فاعلة في تنفيذ التوصيات، وترجمة المقررات، والمقترحات التي تخص تنمية اللغة العربية، وتطويرها، ودعمها في الواقع العملي، والإجرائي لتستجيب لكل مستجدات التطور العلمي والتكنولوجي (١٧).

ويطلق عبد الكريم خليفة^(١٨) على العقود الأربعة الأخيرة مرحلة مؤتمرات التعريب. متسائلاً: ماذا بعد هذه المرحلة؟ وكيف يمكن التعامل مع هذا الكم الهائل

١٦- واقع اللغة العربية في الوطن العربي وآفاق التطوير، محمود السيد، مجلة اللسان العربي، ع ٦٦، ٢٠١٠، ص ٦٥-٦٦.

١٧- ينظر: التحديات التقنية والحاسوبية التي تواجه اللغة العربية، روضة ناصر الحسني، أعلى النموذج أسفل النموذج <http://www.voiceofarabic.net/index.php?option=com>

١٨- وحدة المصطلح وسياسة التعريب، عبد الكريم خليفة، مجلة اللسان العربي، ع ٥٦، ص ٩.

من المصطلحات العلمية التي تتدفق بأعداد كثيرة في كل يوم؟ وهل بقي الأسلوب الذي درجت عليه مؤتمرات التعريب، منذ حوالي أربعين عامًا، صالحًا في عصر ثورة المعلومات وأجهزة الحاسوب والإنترنت ووسائل الاتصالات الحديثة؟ أليس من الواجب وضع آلية حديثة تقوم - بصورة منتظمة - بنقل المصطلحات العلمية وتعريفاتها من مصدرها العالمي المتجدد والمتسارع النمو بصورة مذهلة، إلى بنك للمصطلحات باللغة العربية؟ أليس من الواجب دعم مكتب تنسيق التعريب مادياً وعلمياً وتزويده بالخبراء والباحثين والفنيين والأجهزة الحاسوبية المتطورة؟ أليس من الضروري دراسة إمكانية تطوير بنك للمصطلحات باللغة العربية في مكتب تنسيق التعريب ليصبح بنك المصطلحات العربية الأساسي؟

ويدعو خليفة^(١٩) إلى توزيع المسؤوليات في إنجاز المشروعات اللغوية الأساسية، وتنظيم المهام العلمية واللغوية على الجامعات اللغوية العربية، والجامعات العربية في الوطن العربي؛ قائلاً: ألا يمكن أن يقوم كل مجمع من المجمع الأعضاء في اتحاد المجمع اللغوية العلمية العربية بدراسة قضية معينة من قضايا العربية في إطار خطة علمية يضعها الاتحاد؟ ألم يعد من الضرورات اللغوية والعلمية والقومية وضع المعجم التاريخي للغة العربية؟ وأين موقع حوسبة النصوص العربية من أقدمها حتى الوقت الحاضر؟ وأين موقع المعجمات العربية المتخصصة؟ أليست الحاجة ماسة إلى إنشاء مؤسسة عربية قادرة علمياً ومادياً على نقل الفكر العالمي إلى العربية، وترجمة المصادر والمعاجم العلمية والبحوث التي تنشر في أهم الدوريات العلمية العالمية إلى اللغة العربية؟ أليس الأخذ بالمنهاج العلمي وأساليب البحث الحديثة، وترجمة الفكر العلمي الحديث ونقل المعرفة العلمية والتقنية الأساس الوحيد لإنشاء حضارة علمية عربية، تواكب العصر، وتمد بجذورها إلى تراثنا العلمي والثقافي والفكري؟ ألم نستوعب نتائج مسيرة التعريب على

١٩ - ينظر المرجع السابق، ص ٩.

مدى الأربعين سنة الماضية؟ أليس من الواضح أن تعريب المصطلحات، ووضع المقابلات العربية في معجمات تخلو من تحديد المفاهيم، وشرح معانيها بمعزل عن النص، لا تحقق الهدف المنشود؟ أليست النصوص هي المجال الوحيد الذي ينمو فيه المصطلح ويتطور، والاستعمال وحده هو الذي يمد المصطلح بالحياة؟

ولا يكفي أن نسعى لإيجاد المؤسسات القائمة على وضع المصطلح وتوظيف الشبكة لخدمتها، فلا بد من السعي لتنظيم العمل المصطلحي وتوحيد الجهود المبذولة حتى لا تتبدد سدى؛ فوجود جهة راعية قائمة بالأمر على الوجه المطلوب يدعو العاملين في هذا المجال إلى اتخاذها مرجعا نستند إليه في عملنا.

لا شك أن توحيد الجهود وتوحيد سياسة التعامل مع المصطلحات وإيجاد سلطة تفرض أنظمة وقوانين تحكم العمل المصطلحي وتضبطه، أمر يشوبه الكثير من المصاعب. وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من وجود سياسة منظمة تسعى إلى تقريب الجهود، وتجميع الرؤى؛ بهدف الرقي بالعمل المصطلحي واستخدام منجزات العلوم الحديثة في تطوير هذا العمل.

وربما كان من المناسب وجود مكنز عربي للمصطلحات على غرار بنوك المصطلحات الدولية أو محركات البحث العالمية، ويمكن أن تشكل مواقع التواصل الاجتماعي التي ظهرت مؤخرا نماذج تحتذى لتأدية المهمة بنجاح أكبر.

رابعاً: الفئات المستهدفة:

تتمثل الفئات المستهدفة في المتخصصين في العلوم المختلفة، والباحثين الذين يحتاجون إلى تقديم المفاهيم العلمية في أبحاثهم بألفاظ دالة على ما تحتها، سهلة الاستخدام، قادرة على أداء المفاهيم بصورة تسهل التواصل بين العلماء والباحثين والمتخصصين في المجالات المختلفة. وقد ينتقل المستخدمون لهذه

المصطلحات إلى فئة فاعلة تحاكم المصطلحات، وتقيّمها، وتبدي الرأي بشأنها، وتقتراح البدائل المناسبة عندما تكون هذه المصطلحات غير وافية بأداء المفاهيم بصورة مناسبة؛ ولذلك فإن هذه الفئة تمثل الحلقة الأهم في مجال المصطلح؛ فهي الأقدر على فهم دلالاته الاصطلاحية وربطها بدلالاته الحقيقية الأصلية، وتحديد مواطن القوة والضعف فيه، ومدى قابليته للاستمرار والشيوع. ويتبع ذلك استخدامهم له في بحوثهم العلمية المختلفة في مجالهم العلمي الخاص، وانتقاده وتصويب مساره واختيار البديل المناسب له إن كان اللفظ ضعيفا أو غير قادر على أداء المفهوم الذي وضع له بصورة مناسبة.

وتقف الفئة الثانية وهي فئة الباحثين المبتدئين رديفا للفئة الأولى، فهي لا تقل شأنًا عنها ولا تختلف عنها إلا بمستوى الخبرة والممارسة، وتقوم هذه الفئة بدور بارز في اختبار المصطلحات المستجدة وتوظيفها، ويغلب على هذه الفئة متابعة الفئة الأولى في اختياراتها وتوظيفها، ويقل تدخلها في الحكم على هذه المصطلحات من حيث قدرتها على القيام بالمفاهيم التي وضعت لأدائها.

ثمة فئة ثالثة تمثل المتلقين غير المتدخلين في وضع المصطلحات ومحاكمتها وتعديلها، أو اقتراح بدائل أخرى أقدر على حمل المفاهيم التي وضعت لها. وهذه الفئة تتلقى ما يصلها من الفئة الأولى، وقليلًا مما تتدخل فيه الفئة الثانية، وقد يبرز منها بعض المتميزين الذين يجارون الفئتين السابقتين في جهودهم، وهؤلاء هم المؤهلون للقيام بدور بارز بعد امتلاكهم شيئًا من الخبرة. ويتطلب الأمر إيلاءهم مزيدًا من الرعاية العلمية التي تجعلهم قادرين على المشاركة الفاعلة في مواكبة التطور المتسارع في ظهور المصطلحات.

ويمكن تثمير الجهود التي تبذلها الفئات الثلاث بإيجاد موقع تواصل متخصص على غرار موقع (فيسبوك أو تويتر) يكون الهدف منه إيجاد نمط من التواصل بين

العاملين في مجال المصطلحات؛ وضعا واستخداما وتصويبا وتعليقا؛ ذلك أن وجود مثل هذا الموقع يجعل مهمة التواصل بين المشتغلين في هذا المجال أيسر وأجدى نفعا.

خامسا: البرامج المستخدمة وآليات توظيفها

لقد ابتدع المتخصصون في الحوسبة برامج جديدة لتوظيفها في المجالات المتعددة^(٢٠)، ويعيننا في مجال حوسبة المصطلحات البرامج التي تنشر المصطلحات على مستوى واسع يتيح وصولها إلى المتخصصين باختلاف مواقعهم وأماكنهم. وتحتل الشبكة العنكبوتية المكانة الأولى في استخدامات الحاسوب؛ وذلك لما تمتلكه من سعة الانتشار، وإمكانية الوصول إلى جميع المتخصصين.

وهنا تظهر الحاجة الملحة إلى الاستعانة بالحاسوبيين وخبراتهم لتوظيف البرامج الحاسوبية المستجدة والقادرة على الوفاء بمتطلبات جمع المصطلحات وإشاعتها وإخضاعها لتداول المتخصصين في العلوم المختلفة، والمتخصصين في علم المصطلح، والمتخصصين اللغويين وصولا إلى المصطلحات التي تحقق الهدف المنشود.

ويمكن تقسيم مراحل العمل إلى الآتي:

أولا: مرحلة التخطيط

تقوم هذه المرحلة على وضع الأهداف والوسائل والمنهجيات التي يمكن اعتمادها في تنفيذ المشروع، ولا بد أن يكون التخطيط في هذه المرحلة شموليا؛ يراعي جميع الفئات وجميع العلوم؛ ففناعة العاملين والمستهدفين في العمل تساعد في نجاحه وديمومته.

٢٠- يمكن الاستعانة بالحاسوبيين للتعرف على البرامج الجديدة.

وتحدد هذه المرحلة الدور الذي تقوم به كل فئة من الفئات التي تشترك في إنجاز العمل؛ ليتسنى لكل فئة معرفة حدود عملها والقيام به على الوجه الأمثل، دون تقصير في المهمة التي يقوم بها، أو يشعر بدخول غيره في المجال الذي خصص له.

وفي هذه المرحلة يتم تحديد خصائص المصطلحات التي تخضع للجمع والدراسة وتحديد السمات التي يمتلكها كل مصطلح من حيث الاطراد والشيوع ويسر التداول والملاءمة والحوافز^(٢١) التي تحفز المستخدمين على اختيار المصطلح وتفضيله على غيره.

ثانيا: مرحلة الجمع والإعداد

في هذه المرحلة يقوم فريق العمل من العلماء المتخصصين بالنظر في المصطلحات المستخدمة بصورها المختلفة وجمعها من مصادرها المتنوعة^(٢٢)، وتصنيف هذه المصطلحات وجمع المفاهيم التي خصصت المصطلحات لحملها، وتصنيف هذه المصطلحات حسب سلم يحدد درجة قبولها، وقدرتها على أداء المفهوم بصورة مناسبة وشيوعها بين المتخصصين، وإذا ما كان ثمة ألفاظ متعددة مستخدمة لحمل المفهوم الواحد، وما كان منها عربيا أو أعجميا، يقوم الفريق بتحليل المصطلح على المستويين اللفظي والمفهومي، وإن كان بعض الباحثين يرى

٢١- ينظر: المنهجية العربية لوضع المصطلحات من التوحيد إلى التنميط، محمد رشاد الحمزاوي، مجلة اللسان العربي، م ٢٤، ١٩٨٥، ص ٤٢.

٢٢- تجدر الإشارة هنا إلى الدعوة التي قدمها أحمد الأخضر غزال، وتتضمن اقتراح منهجية في وضع المصطلحات وتدوينها، ويقسم العمل فيها إلى تسع مراحل؛ تتضمن جمع المصطلحات الأجنبية وترتيبها، وفرزها، وجمع المقابلات ودراستها، واختيار الملائم منها، واقتراح مقابلات عند وجود فراغ، ومراجعة المصطلحات الأجنبية والعربية، وتنتهي بطبعها ونشرها. المصطلح العلمي دوره وأهميته، خضر القرشي وحامد قنيني، مجلة جامعة أم القرى، ع ٨، ١٤١٤هـ، ص ١٤٩-١٥٠.

استحالة أن يحمل علم متن اللغة على عاتقه دراسة هذه الوحدة (المصطلح).^(٢٣)

وفي هذه المرحلة يتم إعداد استمارة خاصة بكل مصطلح تتضمن جميع المعلومات الخاصة بالمصطلح؛ تبين مفهومه ومصدره وصيغته والخصائص المتعلقة به والحقل الذي ينتمي إليه.

من جهة أخرى تتطلب هذه المرحلة إعداد فريق عمل يقوم بجرد المصطلحات ومتابعتها في مظانها، ووضعها على قائمة البحث والتمحيص؛ تمهيدا لتقديمها للمتخصصين لإبداء الرأي فيها قبولا أو رفضا أو تعديلا.

ثالثا: مرحلة التنفيذ

يقوم فريق العمل في هذه المرحلة بتمثيل خطة العمل؛ من حيث: الأهداف والوسائل والآليات، باستقراء المصطلحات التي جمعت من مظانها، وتحديد الملامح العامة لكل واحد منها؛ وتوزيع هذه المصطلحات على الحقول التي تنتمي إليها.

تفرز هذه المصطلحات باستخدام آلية حاسوبية محددة تقوم على تخصيص نوافذ خاصة يقوم فريق العمل بتحديد الوظيفة المخصصة لكل نافذة، حسب العلوم والحقول التي تنتمي إليها، واللغة التي أخذت منها، وترتب بصورة تيسر الوصول إليها والتعامل معها.

رابعا: مرحلة المتابعة والتحكيم

تخضع المصطلحات في هذه المرحلة لإشراف متخصصين ذوي خبرة لهم إسهاماتهم المشهوددة، حيث يمكن تصنيفهم بصورة تتيح الاستعانة بهم بصورة فاعلة. وفي هذا الشأن يمكن تصنيفهم إلى فئة عاملة وفئة استشارية وفئة شرف. ويناط بكل فئة منهم عمل يتفق مع الدور المطلوب منها؛ فالعاملون متابعون ولا بد

٢٣ - المصطلح اللساني المترجم، يوسف مقران، دار ومؤسسة رسلان، دمشق، ٢٠٠٩ ص ١١٤.

أن يكونوا قريبين من مركز العمل؛ حتى يسهل الرجوع إليهم في كل وقت. ويأتي دور الفئة الثانية في المرتبة الثانية. وهذه الفئة من العلماء نرجع إليها عند الحاجة. وأما الفئة الثالثة من العلماء فيؤخذ بأرائهم التي يسدونها في خدمة المصطلحات. ويقف خلف هذه الفئات الثلاث فريق من العاملين الذين يقومون بمخاطبة العلماء وجمع آرائهم في كل ما يخص المصطلحات وضعا وترجمة وأخذ أحكامهم حول ما يوضع ويستخدم من المصطلحات تمهيدا لإقراره ونشره وإشاعته بين المستخدمين.

خامسا: مرحلة النشر والتثبيت

في هذه المرحلة يقوم العاملون بنشر المصطلحات التي أقرها العلماء، واتفقوا على صلاحيتها وقدرتها على أداء المفهوم المطلوب بصورة مناسبة. وتصبح المصطلحات متاحة للتداول، وتكتسب صورة شرعية من الاستخدام بعد أن مرت بمراحلها التي جعلتها قائمة بما يعهد إليها من دلالات ومفاهيم.

بنوك المصطلحات العربية

يمكن تعريف بنك المصطلحات بأنه ذلك الرصيد المجموع من مفردات خاصة بعلم من العلوم، مع تعريفها وتحديد مفهومها ودلالاتها وأبعادها، محفوظة بصورة تسهل الرجوع إليها. وقد يكون ذلك بصورة أحادية اللغة أو متعددة اللغات بهدف زيادة الاستفادة منها.

ويتطلب قيام بنك فاعل في مجال المصطلحات، كما يرى محمود فهمي حجازي «الانطلاق من النظم القائمة في الجامعات العربية والخبرات العالمية، لتلبية حاجات الدول العربية إلى متخصصين في علم المصطلح؛ للعمل في الجامعات اللغوية الحالية والمستقبلية، وفي مراكز البحوث اللغوية وفي الوزارات

المختلفة، وفي المؤسسات اللغوية التابعة لجامعة الدول العربية»^(٢٤).

ويشكل توفير الدعم المادي والبرامج المناسبة في مجال حصر المصطلحات وتوثيقها عاملاً مهماً من عوامل إنجاح هذه البنوك، وتعميم الفائدة المرجوة منها على مستوى جامعات الوطن العربية، وسائر المؤسسات العاملة في هذا المجال، فيقع التمويل في أول قائمة مشكلات البحث والتطوير؛ إذ إن متوسط المخصصات المالية المرصودة للبحث العلمي والتطوير التقني (التكنولوجي) في حدود ١٪، في حين إن هذه النسبة في الدول المتقدمة تتراوح ما بين ٥ و ٢٠٪ إلى ٣ و ٢٪ من إجمالي ناتجها المحلي، وقد تصل هذه النسبة إلى أكثر من ٥٪؛ إذ خصصت الولايات المتحدة الأمريكية في السنوات الأخيرة هذه النسبة من دخلها القومي للبحث والتطوير^(٢٥).

وتتجسد أعمال هذه البنوك في جمع المصطلحات ومقابلاتها الأجنبية، ومفاهيمها عند مستخدميها، والبحث في تطور هذه المفاهيم، وحدودها، ومصادرها، والألفاظ العربية المقابلة لها، وتنظيم هذه المقابلات بشكل يسهل الوصول إلى اختيار اللفظ المناسب لمقابلة المصطلح الأجنبي، عند حاجة المترجم أو الباحث إلى ذلك. كما تسهل على القارئ الوصول إلى دلالة اللفظ الذي يجده في الكتب والأبحاث، وعلاقة هذا اللفظ بغيره من الألفاظ التي تشاركه في الانتماء إلى فرع واحد من فروع العلوم اللغوية.

ومن الأعمال التي يمكن أن يقوم بها بنك المصطلحات جمع المطبوعات المصطلحية في أنحاء العالم، ويقوم بتقديم المعلومات عن المطبوعات الصادرة والمشروعات الجارية، وينظم مقررات في علم المصطلح، ويقدم المشورة

٢٤ - الأسس اللغوية لعلم المصطلح، محمود فهمي حجازي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ١٩٩٣، ص ٢١٥.

٢٥ - ينظر: واقع اللغة العربية في الوطن العربي وآفاق التطوير، محمود السيد، مجلة اللسان العربي ع ٦٦، ٢٠١٠، ص ٦٤، ٦٥.

للمؤسسات المعنية بالموضوع، ويتعاون مع البنوك الدولية المتخصصة في مجال المصطلح في مختلف المجالات التي تسهم في تطويره وتفعيله^(٢٦).

ويمكن استثمار الحاسوب في نواح متعددة في بنك المصطلحات، وذلك بالطرق الآتية:

- ١- توظيف الإمكانيات المتوفرة للأجهزة والبرامج الحاسوبية، وتطوير برمجيات قادرة على الوفاء بمتطلبات المصطلح، وإشاعته بين العلماء والدارسين.
- ٢- استثمار قدرة الحاسوب في الإنجاز، والترتيب بصورة تسمح بمعرفة ما يتكرر من المصطلحات، وجمع الألفاظ المتشابهة للمقارنة بينها، ثم اختيار الأنسب.
- ٣- تطويع قدرة الحاسوب لخدمة المصطلحات في إجراء التعديلات اللازمة لها، تبعاً لما يرد إلى بنك المصطلحات من آراء حول تلك المصطلحات وصلاحيتها وقابليتها للانتشار والذيع بين المتخصصين؛ بما يخدم الفئة المستهدفة مع توفير الجهد والوقت.
- ٤- يمكن للعاملين في مجال المصطلح من التواصل، وتبادل الآراء على الرغم من تباعد الأماكن التي يتواصلون منها؛ وذلك باستغلال التطور الهائل الذي حققته البرمجيات والأجهزة الحاسوبية، وشبكات المعلومات ومواقع التواصل الإلكتروني المتعددة، وسهولة التواصل عبر هذه الشبكات.
- ٥- إنشاء موقع متخصص على الشبكة المعلوماتية يتيح للمهتمين التواصل مع بنوك المصطلحات، وأخذ ما يحتاجونه من مصطلحات مستقرة، وتقديم اقتراحاتهم بشأن المصطلحات التي يسعى البنك إلى إقرارها، وما يقع بين أيديهم من دراسات تخدم المصطلح وتوضح مفهومه، وما يحتمله من

٢٦- يقوم مركز المعلومات الدولي لعلم المصطلح في فيينا بعدد من هذه المهام منذ إنشائه سنة ١٩٧١. لمعرفة المزيد، ينظر: الأسس اللغوية لعلم المصطلح، محمود حجازي، ص ٢٣.

دلالات لم يوردها البنك في القائمة التي يثبتها على الشبكة.

٦- تصميم موقع على الشبكة الإلكترونية يتضمن صفحات مخصصة لنشر الأبحاث، والدراسات المتعلقة بالمصطلحات، وأعمال المؤتمرات والندوات التي تعقد في هذا المجال، ونتائج هذه المؤتمرات والندوات، وما تقره من توصيات في مجال وضع المصطلحات، وإتاحة الفرصة أمام الدارسين للاطلاع عليها والأخذ بها، ونشر أبحاثهم على هذا الموقع بعد عرضها على لجنة من المحكمين. وتعميم الموقع على المؤسسات العلمية والجامعات، وفتح نوافذ خاصة من مواقع هذه المؤسسات والجامعات للدخول من خلالها إلى الموقع الإلكتروني الخاص بالبنك.

٧- تحقيق التواصل بين بنك المصطلحات العربي وبنوك المصطلحات الدولية؛ بما يجعل التعامل مع المصطلحات الوافدة أيسر، كما يوفر للعاملين في مجال المصطلحات فرصة أكبر لنقل المصطلحات الأجنبية، واختيار المقابلات العربية المناسبة لها؛ مما يمنحها القدرة على الاستقرار والشيوع بين الدارسين. كما يمكن هذا التواصل من الأخذ بما تتوصل إليه هذه البنوك من نظريات ووسائل في التعامل مع مصطلحاتها، وتطبيق ذلك على المصطلحات التي يتعامل معها هذا البنك.

إن ما تقدم يدعو للمناداة بضرورة قيام بنك للمصطلحات العربية؛ يمتلك من الإرادة والإمكانات ما يساعده على القيام بعمله على الوجه الأمثل، والأخذ بما توفره العلوم الحديثة من وسائل لتطوير العمل، بتوزيعه تبعاً للتخصصات، وأن تُشرف على هذا البنك سلطة قادرة على القيام بالمهام المنوطة بها على الوجه الأمثل.

وقد أحست الأمم بأهمية التعاون في هذا المجال فبادرت «إلى عقد اجتماعات

تناقش فيها المشاكل المصطلحية المشتركة، وتلك المشكلات النوعية الخاضعة لخصوصيات الشعوب... فصارت بذلك آية تحقيق هذا التعاون المتبادل في أرضية الواقع تترجم بمدى كثافة المعلومات التي تتبادل بينها، وتقاس بالمادة العلمية التي يزود بها المصطلحيون في إطار التعاون»^(٢٧).

ويمكن الاستفادة في هذا المجال من مجموعة المعايير التي تم الاتفاق عليها في المؤتمر العالمي الأول لبنوك المصطلحات المنعقد في فيينا سنة ١٩٧٩، بغية تيسير التعامل بين بنوك المصطلحات وتسهيل تبادل المعلومات بينها. وأهم هذه المعايير^(٢٨):

- رمز التعريف: ويمكن التعرف بواسطته على المصطلح، فيسهل استرجاعه، أو تغييره، أو الإضافة إليه أو التقليل منه، أو حتى مسحه عند الضرورة.
- مرتبة الصلاحية: يعطى كل مصطلح مرتبة أو درجة تبين مدى الاعتماد عليه من حيث صلاحيته أو شرعيته، وإذا ما كان موحدًا أم لا.
- تاريخ الوضع: يذكر أمام المصطلح تاريخ وضعه، أو تحديثه، أو التخلي عنه.
- اسم الواضع: يشير إلى الجهة التي وضعته أو أقرته، مثل مؤتمر تعريب بعينه، أو مجمع لغوي، أو منظمة عربية.. الخ.
- حقل الاختصاص: يشار فيه إلى الحقل الذي ينتمي إليه المصطلح.
- مصدر المصطلح: يشير إلى اللغة التي وضع فيها المصطلح أولاً، والكتاب أو البحث الذي ورد فيه.

٢٧- ينظر: المصطلح اللساني المترجم، يوسف مقران، ص ٥٣.

٢٨- ينظر: المصطلحية مقدمة في علم المصطلح، علي القاسمي، الموسوعة الصغيرة (١٦٩)، بغداد، ١٩٨٥، ص ١٩٠-١٩٥. و المؤسسة والحاجة والوسيلة، علي القاسمي، مجلة اللسان العربي، ع ٤٨، ١٩٩٩، ص ٢٠٩.

إضافة إلى مجموعة من المعلومات الأخرى التي تساعد في إنجاز العمل بصورة مناسبة، مثل سلوك المصطلح الصرفي، وبعض الشواهد التي يرد فيها فعليا، وغير ذلك من المعلومات المتعارف عليها في بنوك المصطلحات الكبيرة.

إن ما تقدم لا يعني بحال من الأحوال غياب فكرة إيجاد بنوك للمصطلحات العربية، فقد قامت بعض المؤسسات العربية بوضع خطط لإنشاء بنوك للمصطلحات، بهدف دعم برامج أعمالها المصطلحية وتوثيق بياناتها.

ومن البنوك العربية التي تخصصت في مجال رصد المصطلحات وتوثيقها: بنك «معربي» في معهد الدراسات والأبحاث للتعريب في الرباط، وبنك «باسم» (البنك الآلي السعودي للمصطلحات) لدى مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية في الرياض، وبنك «قمم» (قاعدة المعطيات المصطلحية) لدى المعهد القومي للمواصفات والملكية الصناعية في تونس، وبنك «مجمع اللغة العربية للمصطلحات» التابع للمجمع الأردني في عمان.

وعند النظر في جهود هذه المؤسسات وتفحص إسهاماتها عبر الشبكة العنكبوتية نجد أن بنك «قمم» (قاعدة المعطيات المصطلحية) لا وجود له أو للمعهد القومي على الشبكة العنكبوتية، ولا يمكن تبين مدى إسهامه إلا في البحوث الورقية التي تتحدث عن واقع المصطلحات العربية.

أما بنك «معربي» في معهد الدراسات والأبحاث للتعريب في الرباط، فله موقع عبر الشبكة العنكبوتية، ولكن لا حضور لهذا البنك على هذا الموقع أو بمكان مستقل، فلا نستطيع البحث عن أي من المصطلحات المتوافرة في هذا البنك عبر الشبكة^(٢٩).

٢٩- يشير محمود صيني إلى أنه "يقال إن لدى بنك معربي حوالي مليون وحدة معجمية مخزنة في ذاكرة حاسوبه" ينظر: بنوك المصطلحات الآلية، محمود إسماعيل صيني، مجلة اللسان العربي، الرباط، العدد ٤٨، ١٩٩٩

وأما البنك التابع لمجمع اللغة العربية الأردني فالأمر فيه مختلف؛ إذ يمكن الولوج لمصطلحاته بالدخول إلى الموقع الخاص بالمجمع، والنظر في إنجازاته؛ حيث وردت قوائم المصطلحات موزعة على العلوم التي وضعت مصطلحاتها، وبلغت خمسة عشر مجالا.

ولكن مما يؤخذ على جهود هذا البنك أنه أورد هذه المصطلحات بصورة قوائم منفصلة لا تكاد تختلف عن المجموعات الورقية بشيء، فالباحث يحتاج للدخول إلى كل مجموعة على حدة ثم النظر في المصطلحات المطلوبة ضمن هذه المجموعة أو تلك، وهذا عمل لا يتناسب مع الحاجة المطلوبة ومع ما توفره التقنيات الحديثة للحاسوب^(٣٠).

أما بنك «باسم» (البنك الآلي السعودي للمصطلحات)، فيختلف عن البنوك السابقة بأن له موقعا على الشبكة العنكبوتية (<http://basm.kacst.edu.sa>) يمكن الدخول إليه لمعرفة المصطلحات المطلوبة؛ وقد زود الموقع بمجموعة المصطلحات بأربع لغات هي العربية والإنجليزية والفرنسية والألمانية.

وبهدف جمع المصطلحات وقع البنك السعودي عددا من الاتفاقيات مع المؤسسات والبنوك الدولية؛ مثل شركة سيمنس الألمانية، وشركة كليت الألمانية للطباعة والنشر، والاتحاد الدولي للاتصالات، وبنك «يورو ديكوثوم» التابع لمنظمة الدول الأوروبية المشتركة وبنك «تيرميوم» التابع للحكومة الكندية، وكذلك مع بعض بنوك المصطلحات العربية في كل من المملكة الأردنية الهاشمية، ومكتب تنسيق التعريب. وبهذه الاتفاقيات تحقق للبنك كثير من المكاسب المادية والعلمية والخبرة العملية، وذلك بالحصول على عدد كبير من المصطلحات

٣٠- ينظر في ذلك موقع المجمع على الشبكة <http://www.majma.org.jo> ويشار هنا إلى أن محمود صيني ذكر أن لدى البنك (٤٣٠٠٠٠) مدخل للمصطلحات. ينظر: بنوك المصطلحات الآلية، مرجع سابق.

العلمية الحديثة المعربة، بعضها غريب معرب. وقد قام البنك بتعريبها وتدقيقها وتخزينها في النظام، ليصبح رصيد البنك من البيانات المصطلحية الموثقة أكثر من ٣٣٩,٠٠٠ سجل مصطلح^(٣١).

وقد وضع البنك الآلي السعودي للمصطلحات منهجية دقيقة «تؤهله لأن يكون رائدا في الصناعة المعجمية والمصطلحية معا، كما تدل عليه عدة جوانب عملية تفادت التعميم والطروحات التي استقت ماهيتها من إرث أسوء فهمه، أو تم التأكيد على أهميته دون معرفته أصلا، ومن ثم فشلت بعض الهيئات في تحيين قضايا نظرية بقيت حبيسة الخطاب السياسي والتوصيات الكثيرة التي سيتجسد بعضها لاحقا بطرق لا تخلو من اللبس والغياب الكلي للتأصيل؛ سواء إلى العربية أو إلى اليونانية أو اللاتينية، أو إلى مختلف الحقول التي أسهمت بشكل ما في وضع المصطلح والأغراض التي أوجدته»^(٣٢).

وإذا صرفنا النظر عن مدى إسهام كل بنك أو مؤسسة في خدمة المصطلحات؛ فإن جميع تلك المصطلحات ينبغي أن تخضع لعمليات تقويم وتقييم، وهذا الأمر يدعو إلى النظر في جميع المصادر التي أخذت منها، وحصر جميع تلك الألفاظ، ثم القيام بالمفاضلة بين الألفاظ التي تجمعت لمقابلة مصطلح من المصطلحات المراد اختيار لفظ عربي له، وأخذ أنسبها، ثم إيراد المقابلات الأخرى على سبيل التوضيح، لا على سبيل إحلالها محل ذلك اللفظ. وتؤخذ حصيلة التعريفات والشروح التي تضمنتها هذه المصادر، فترفق بالمصطلح الذي تم اختياره.

إن جملة الأهداف التي وضعتها بنوك المصطلحات لنفسها أهداف سامية، يمكن أن تقدم من خلالها خدمة جلى للغة العربية ومصطلحاتها؛ ولكن تحقيق هذه الأهداف مرهون بتكاثف الجهود، والتعاون فيما بين هذه البنوك على مستوى

٣١- ينظر في ذلك: <http://www.atinternational.org/forums/showthread.php?t=229>

٣٢- الترجمة والمصطلح، السعيد بوطاجين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص٨٧.

الوطن العربي، وتزويدها بكل المستجدات في مجالات العلوم المختلفة؛ ذلك أن قدرة البنك الواحد مهما كانت كبيرة، فإنها مقصورة دون السيل المتدفق من المصطلحات، ولا شك أن استفادة بعض هذه البنوك من تجارب الآخرين النظرية للعمل، ساهم في سرعة البدء بالجانب التطبيقي. ولكن الحاجة ماسة للتعاون و توفير الإمكانيات المادية الكبيرة التي تنجح تلك المشاريع .

مع كل ما تقدم، فإن ما تحصل من أعمال في مجال البنوك المصطلحية ما زال مقصرا؛ وذلك لقلة استفادة العلماء من هذه البنوك أخذاً وعطاءً. إن المتأمل في دراسات اللغويين وأبحاثهم، على سبيل التمثيل لا الحصر، يجد أن هذه الدراسات تكاد تخلو من أية إشارة إلى استفادتهم مما وضعت هذه البنوك من مصطلحات، أو إسهامهم في اختيار أو وضع أي من مصطلحات هذه البنوك. فإذا تابعنا ذلك في جهود البنك السعودي، بصفته على درجة عالية من التقدم مقارنة بجهود غيره من المؤسسات، وجدنا عمله مقتصرًا على توفير المصطلحات للباحثين دون أن يكون للعلماء والباحثين فسحة على الشبكة العنكبوتية لرفد البنك بالمصطلحات الجديدة، أو المشاركة في تقويم هذه المصطلحات وتعديلها، أو اقتراح بدائل أكثر ملاءمة منها للمصطلحات الوافدة.

وأما جهود المؤسسات الأخرى فنجد أن مجمع اللغة العربية في القاهرة خصص على الموقع الخاص به على الشبكة العنكبوتية نافذة خاصة بالمصطلحات، يمكن البحث عن طريقها عن المصطلحات دون أن يحدد نوع المصطلحات الموجودة، مع أنه قدم في خيارات البحث معجم المصطلحات العلمية ومعجم القراءات القرآنية، دون أن يتجاوز ذلك^(٣٣).

وهذه الصورة التي يختارها مجمع اللغة العربية في القاهرة لا شك أنها

٣٣- ينظر في ذلك موقع المجمع على الرابط: <http://www.arabicacademy.org.eg>

قاصرة عن أداء المهمة المنتظر تحقيقها بتوظيف الحاسوب والشبكة العنكبوتية من مؤسسة لغوية تعد من أكبر المؤسسات اللغوية العربية.

وعلى الرغم من اشتغال المجمع العلمي العراقي بقضية المصطلحات، فإنه لم يوظف الحاسوب لخدمة المصطلح حتى الآن، فهو يخصص نافذة باسم المصطلحات العلمية عبر الشبكة العنكبوتية، وعند الولوج إليها نجده يتحدث عن موقفه من المصطلحات وما أنجزه منها، دون أن يتجاوز هذا للنظر في آليات خدمة المصطلحات عبر الشبكة العنكبوتية^(٣٤).

وأطلق المجلس الأعلى للغة العربية في الجزائر في مطلع العام ٢٠١٢، برنامج البحث في أدلة المصطلحات المعدة في المجلس، ويمكن تحميله على الجهاز، ومن ثم الاستئناس به عند البحث عن مصطلح ما^(٣٥).

ومن مزايا هذا البرنامج أنه يسمح بالبحث في العديد من الأدلة التي وضعها خبراء بإشراف المجلس الأعلى للغة العربية بالجزائر، والبحث حسب اللغة : عربي، فرنسي، إنجليزي. كما يمتاز بسهولة الاستخدام، وتصدير نتائج البحث وحفظها، وإمكانية نسخ النتائج في برامج أخرى، وإمكانيات البحث بجزء من الكلمة، وإمكانية إضافة أدلة أخرى للبرنامج، وإمكانية تحميل البرنامج لاستخدامه على جهاز الحاسوب في أي وقت، وإمكانية استغلال البرنامج مباشرة من موقع المجلس (دون الحاجة لتحميله)^(٣٦).

ومن تمام الحديث في هذا الجانب الإشارة إلى أن المشاركين في أعمال ندوة التطبيقات الحاسوبية المنعقدة في الرباط سنة ١٩٩٧، قد تقدموا بعدد من

٣٤ - ينظر في ذلك موقع المجمع على الرابط: <http://www.iraqacademy.iq/PageViewer.aspx?id=5>

٣٥ - ينظر موقع المجلس على الرابط: <http://www.csla.dz/mjls/index>.

٣٦ - ينظر المرجع نفسه.

المقترحات والتوصيات؛ أبرزها^(٣٧):

١- دعوة مكتب تنسيق التعريب لعقد اجتماع عاجل لمديري بنوك المصطلحات العربية، بهدف وضع خطة عمل للتنسيق بين هذه البنوك من جهة، ومكتب تنسيق التعريب من جهة أخرى، بما يضمن إنشاء شبكة عربية موحدة لتبادل المعطيات المصطلحية.

٢- دعوة مكتب تنسيق التعريب إلى أن يقوم، قبل تنفيذ مشروع بنك المصطلحات، بإجراء دراسة مسحية شاملة تتناول الجهود العربية والدولية في إنشاء بنوك المصطلحات للتعرف الدقيق على أهدافها، ووسائلها، ومناهجها، ونتائجها، وإمكانية التعاون معها^(٣٨).

كما تناولت الحاجات الظاهرة والضمنية في الوطن العربي لبنوك المصطلحات، والأهداف الآنية والمستقبلية لبنك المصطلحات الذي يعتزم المكتب إرساءه؛ وذلك في ضوء الحاجات وتطور التطبيقات الحاسوبية والإمكانات المتاحة.

٣- ثمة وسيلة إلكترونية أخرى قد يلجأ إليها الباحثون لتمثل في استخدام الأقراص الممغنطة، كما هي الحال في كثير من البرامج التي تقوم بها مؤسسات متعددة في مجالات علمية مختلفة كالموسوعات والبرامج العلمية والمكتبات اللغوية.

يتطلب السعي لحل مشكلة المصطلحات عن طريق الأقراص الممغنطة أن تكون البرامج الموضوعية على الأقراص موزعة على نمطين؛ أحدهما يسمح للمستخدم بأن يقرأ ماتم وضعه على هذه الأقراص دون أن يتاح له إجراء أي تغيير أو تعديل على ما هو موجود. وهذا النمط ينطبق على ماتم إنجازها من وضع المصطلح ومقابله

٣٧- التقرير الختامي لندوة التطبيقات الحاسوبية، مجلة اللسان العربي، ع ٤٩، ٢٠٠٠، ص ١٧١-١٧٢.

٣٨- ينظر المرجع نفسه، ص ١٧١-١٧٢.

الأجنبي وتعريفاته في لغته الأم وفي اللغة العربية، وجميع ما يتعلق بالمصطلح من معلومات وضعها القائمون على العمل بصورة الإعطاء والتقديم.

وعلى الرغم من كل ما يمكن أن تقدمه الأقراص المغنطة في خدمة معالجة المصطلحات، فإن التطور الهائل في استخدام الشبكة العنكبوتية يجعل هذه الطريقة سقيمة إذا ما قورنت بما توفره الشبكة من سرعة في التواصل وسهولة في الوصول إلى المتخصصين.

الآلية المقترحة لخدمة المصطلحات عبر الشبكة العنكبوتية (الانترنت)

يمكن إنشاء موقع خاص بالمصطلحات، يتضمن صفحة خاصة بها مجزأة إلى جزأين؛ أحدهما ثابت يتضمن حصيلة ما اتفق عليه العلماء بصورة الإجماع أو الأغلبية. وهذه الصفحة لا يمتلك حق التغيير فيها إلا القائمون على هذه الصفحة، والذين ينفذون ما أقره العلماء من المصطلحات بعد التدارس والتباحث، وعقد المقارنات والترجيح بين المصطلحات، وفق الأسس والآليات التي يتفق عليها العلماء وتقرها المؤسسة الراعية لهذا الجهد.

أما الجزء الآخر من الصفحة فيتاح للباحثين المتخصصين التدخل فيه، وعرض الآراء في المصطلحات والتعريفات والمفاهيم المعروضة، وتقديم مصطلحات جديدة لمفاهيم جديدة بقصد إضافتها إلى المخزون المتوفر في البنك. ولا بد أن يمتلك الباحثون الذين يسمح لهم عرض آرائهم مجموعة من الخصائص والسمات التي تؤهلهم للقيام بهذا الدور حتى لا تكون المصطلحات عرضة للعابثين ممن لا يمتلكون الخبرة أو الدراية بشأن المصطلحات.

أما بالنسبة للتطبيق فيمكن تقسيم الصفحة المخصصة لخدمة المصطلحات قسمين؛ الأول منهما يخصص للاستعلام، فتتيح هذه الصفحة للباحثين عن

المصطلحات الحصول على مطلبهم الذي يسعون إليه بصورة ميسورة ونفي بالحاجة، في حين يخصص القسم الآخر للمشاركة في البناء والنقد، فيشارك من يدخل هذا القسم بتقويم المصطلح المقترح أو التعريف أو تقديم مصطلحات جديدة للتداول والنقاش حتى تأخذ مكانها في هذا السجل.

ويقسم القسم الخاص بالاستعلام قسمين أيضا؛ الأول منهما للاستعلام السريع، فيجد مطلوبه بسهولة ويسر، ويقتصر هذا الجزء على المعلومات الأساسية للمصطلح المطلوب. ويتضمن هذا القسم نوافذ رئيسة مخصصة تتضمن الأمور الآتية:

- لفظ المصطلح
- تعريف المصطلح
- المفهوم، وقد تتضمن هذه النافذة صورا أو رسوما توضيحية، تساعد في تقريب المصطلح من الأذهان.
- المقابل الإنجليزي للمصطلح
- الحقل الدلالي الذي ينتمي إليه المصطلح
- آلية بناء المصطلح (اختيارية)
- دلالات فرعية للمصطلح (اختيارية)
- مراجع تتضمن المصطلح (اختيارية)

وأما القسم الآخر فيخصص للبحث المتقدم، ويمكن الدخول إليه عن طريق نافذة فرعية تحت مسمى (بحث متقدم)، ويتضمن هذا القسم الإشارة إلى اللغات الأخرى التي ورد فيها المصطلح، ومرادفات المصطلح، وتعريف المصطلح باللغة الإنجليزية، ومصدر المصطلح وواضعه (إن أمكن)، والدلالات الفرعية

للمصطلح (إن وجدت)، ونبذة عن تطور المصطلح (إن أمكن).

أما القسم الخاص بالمشاركة في البناء والنقد، فهو صورة أخرى للصفحة الأولى، ويتضمن جميع النوافذ الموجودة في الصفحة الأولى، ولكن الفرق في هذه الصفحة يكمن في إتاحة المجال أمام الباحثين للمشاركة في بناء المصطلحات ووضعها على لائحة الاستخدام؛ غير أن المادة العلمية التي توضع على هذه الصفحة لا تكون نهائية؛ فهي تخضع لإدارة الموقع لتمحيص المعلومات الواردة من المشاركين واختيار المناسب منها لينتقل إلى الصفحة الدائمة التي تتاح للاستعلام.

وهنا يجدر تحديد المواصفات التي ينبغي أن يتمتع بها القائمون على إدارة الصفحة؛ إذ يمكن تقسيمهم إلى فئات فيكون لكل فئة دور يتناسب مع مقدرتها العلمية، ومكانتها التي تحتلها في كل تخصص. ويمكن الاسترشاد بأنظمة المجمع في تقسيم الأعضاء إلى أعضاء عاملين، وأعضاء مؤازرين، وأعضاء شرف، ويحدد لكل فئة من هذه الفئات الثلاث الدور المنوط بها.

ويمكن أن تقوم إدارة الموقع بالتنسيق مع المجمع اللغوية للاستعانة بأعضائها، وهنا قد يرفق بكل إضافة اسم العالم الذي أقرها أو اقترحها أو أضافها لتحديد مسؤولية كل جهة عما يوضع على الشبكة العنكبوتية، فيتسم العمل بالعلمية والموثوقية، ويقدر كل مشارك الدور الموكل إليه، فيؤديه بصورة لائقة.

قد يبدو للناظر أن مثل هذه المقترحات تنزع منزعا مثاليا يصعب تحقيقه، ولكن حجم العمل المطلوب تنفيذه كبير ويحتاج إلى تضافر الجهود، كما يحتاج ميزانية مالية توازي حجم العمل المطلوب، وهذه الميزانية تحتاج إلى قرار بتخصيص الموارد ومصدرها بما يكفل للعمل النجاح والاستمرارية.

الخاتمة

مما تقدم يتضح لنا أن حوسبة المصطلحات أصبحت ضرورة ومطلباً من متطلبات العلوم الحديثة، ولا بد من الأخذ بها من أجل مسايرة الأمم المتحضرة، والنهل من مصادر العلم المختلفة، وتيسير التواصل بين العلماء والمؤسسات العلمية المختلفة.

وتتبع المسؤولية في توظيف الحاسوب لخدمة المصطلحات على العلماء والمؤسسات العلمية جميعاً، فلا بد من تضافر الجهود في هذا المجال، ولا بد من تخصيص الدعم المالي اللازم، والوحدات المسؤولة عن تنفيذ البرامج، وإعداد العاملين القادرين على النهوض بهذه المهمة، واستثمار ما تحصل لدى بنوك المصطلحات والمجامع اللغوية في سبيل رصد المصطلحات وجمعها، وجعلها متاحة للمتخصصين على الشبكة العنكبوتية لوضع مقترحاتهم وتقييمهم لهذه المصطلحات واستخدامها في بحوثهم ودراساتهم بعد إقرارها.

مراجع البحث

أولاً: المراجع الورقية

- أثر التقانات الحديثة في تجديد المعجم العربي، مروان البواب، المؤتمر السنوي السابع لمجمع اللغة العربية، دمشق، ٢٠٠٩.
- الأسس اللغوية لعلم المصطلح، محمود فهمي حجازي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ١٩٩٣.
- بنوك المصطلحات الآلية، محمود إسماعيل صيني، مجلة اللسان العربي، الرباط، العدد ٤٨، ١٩٩٩.
- بين التعريب والتوحيد، عباس الصوري، ضمن أعمال ندوة قضايا المصطلح في الآداب والعلوم الإنسانية المنعقدة في جامعة مولى إسماعيل، مكناس، في مارس ٢٠٠٠.
- الترجمة والمصطلح، السعيد بوطاجين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩.
- الترجمة وعلوم النص، البرت نيوبرت وغريغوري شريف، ترجمة محيي الدين حميدي، جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٣ م.
- تعريب التعليم الجامعي وأهم المشاكل التي تواجهه، عبد الرؤوف خريوش، مجلة اللسان العربي، ع ٥٠، ٢٠٠١.
- التقرير الختامي لندوة التطبيقات الحاسوبية، مجلة اللسان العربي، ع ٤٩، ٢٠٠٠.

- اللسانيات واللغة العربية، نماذج تركيبية ودلالية، عبد القادر الفاسي الفهري، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد (مشروع النشر المشترك)، الكتاب الثاني، د. ت.
- المصطلح العلمي دوره وأهميته، خضر القرشي وحامد قنيني، مجلة جامعة أم القرى، ع ٨، ١٤١٤هـ.
- المصطلح اللساني المترجم، يوسف مقران، دار ومؤسسة رسلان، دمشق، ٢٠٠٩.
- المصطلحية مقدمة في علم المصطلح، علي القاسمي، الموسوعة الصغيرة (١٦٩)، بغداد، ١٩٨٥.
- المعاجم والمصطلحات مباحث في المصطلحات والمعاجم والتعريب، حامد قنيني، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ط ١، ٢٠٠٠.
- المنهجية العربية لوضع المصطلحات من التوحيد إلى التنميط، محمد رشاد الحمزاوي، مجلة اللسان العربي، ع ٢٤، ١٩٨٥.
- المؤسسة والحاجة والوسيلة، علي القاسمي، مجلة اللسان العربي، ع ٤٨، ١٩٩٩.
- واقع اللغة العربية في الوطن العربي وآفاق التطوير، محمود السيد، مجلة اللسان العربي، ع ٦٦، ٢٠١٠.
- وحدة المصطلح وسياسة التعريب، عبد الكريم خليفة، مجلة اللسان العربي، ع ٥٦، ٢٠٠٣.

ثانيا: المراجع الإلكترونية

- إشكالية وضع المصطلح المتخصص وتوحيده وتوصيله وتفهيمة وحوسبته، محمد الديدأوي.

رابط - site.iugaza.edu.ps / kshaath / files / 2010 / 10 / Didawi- Problem-Of-Terminology.pdf

- التحديات التقنية والحاسوبية التي تواجه اللغة العربية، روضة ناصر الحسني، رابط:

<http://www.voiceofarabic.net/index.php?option=com>

- تقنيات المعلومات والمكتبات الإلكترونية رابط الموضوع:

<http://www.mktaba.org/vb/showthread.php?t=328>

http://www.alukah.net/Literature_Language.

<http://www.arabicacademy.org.eg>.

<http://www.atinternational.org/forums/showthread.php>.

<http://www.csla.dz/mjls/index.php?option=com>.

<http://www.iraqacademy.iq/PageViewer.aspx>.

<http://www.majma.org.jo/majma/index.php/2008>

Abstract

**Computerization of Linguistic Terms
Horizons and Potentials**

**Dr. Mustafa Taher Alhayadreh
Dr. Sata Shareef Alshraiedeh**

Terms are the keys of sciences and the foundation of its construction and communication. Means, mechanisms and ways of spreading have developed. Many calls for optimal investment were raised, what led to the establishment of many academic institutions.

On the other hand, the modern age has witnessed rapid development in various sciences through using computers and grew to be called the age of computer. Institutions have employed them to accomplish what is required quickly and efficiently.

This paper seeks to shed light on the reality of the Arabic linguistic terms in the light of computer development, and the role of institutions and Arabic linguistic banks in investing this device to serve terminology. It also suggests a form of investing computers in the development of terminology, and building modern terms to keep pace with the rapid development in various fields of science, and striving for its publication, approval and circulation among specialists.

الرَّاءُ الْبَغْدَادِيَّةُ
بَيْنَ التَّطَوُّرِ وَالثَّبَاتِ

م. م. علي حمد عبد العزيز الحياني
قسم اللغة العربية وعلوم القرآن - كلية التربية - الجامعة العراقية



ملخص البحث

تشتمل اللُّغة أو اللهجة بالضرورة على مجموعة من الصوامت، تُصاحبها مجموعة من الصوائت؛ لتكوِّنا نظاماً صوتياً متكاملًا يعمل على إنتاج مفردات اللُّغة، ومن ثم تشكيل نظامها العام، وقد تُحافظ اللُّغة على أصواتها - من حيث ثبات المخرج وتحقيق الصفات - أو ينال بعض أصواتها شيء من التطور أو الإبدال والتعاقب، وبسبب هذا التطور قد تُبتدع أصواتٌ جديدة، أو تتعاقب فيما بينها، أو تُستعار من أصوات لغة أخرى، لكنَّ تطور الصوت أو إبداله على الأغلب يكون مع أصوات قريبة منه مخرجًا، وليس باللازم أن يكون الصوت الحادث، من جنس النظام الصوتي المعهود لهذه اللُّغة.

والراء العربية الفصيحة واحدة من أصوات العربية، محددة المخرج معروفة الصفات، كما أنَّ اللهجة البغدادية فرعٌ عن العربية الفصحى ومنحدرة منها، وقد جرى على الراء الفصيحة بعض التطور في اللهجة البغدادية المعاصرة، فنتج عن هذا التطور راءٌ مُغَوَّرَةٌ، إضافة إلى الإبدال والتناوب الذي يحصل بين الراء والأصوات اللثوية، لذا جاء البحث لتوصيف هذا التطور الطارئ في اللهجة، ببيان سمات الصوت الفصيح أولاً، ثم تحديد وجوه التطور التي عرضت له وبيان أسبابها، يضاف إلى ذلك عرض بعض التبدلات الصوتية التي حصلت في اللهجة المذكورة بين الراء وبين الأصوات اللثوية التي تشترك معه في المخرج ذاته.

كلمات مفتاحية: الراء، البغدادية، التطور، والثبات.

المقدمة

الحمد لله العظيم الكريم، والصلاة والسلام على نبيه الأمين، وعلى آله وأصحابه وأتباعه إلى يوم الدين وبعد:

فإن اللغة تشتمل على منظومة صوتية متكاملة، قوامها الصوامت والصوائت، تتظافر في تشكل بنية المفردات التي تتكون منها اللغة، ثم تتشكل بعدها العبارات والجمل، ومن اللغات ما يحتفظ بتلك الأصوات جميعاً، من غير تبديل أو تطوّر أو إسقاط، إلا أنّ عوامل التطور اللغوي تأبى إلا أن تطرق أبواب هذا النظام، فتؤثر ببعض أصواته انحرافاً يسيراً أو حاداً، وقد يكون إبدالاً أو إسقاطاً، وكل ذلك استجابة لقوانين التطور اللغوي، التي لا تكاد تنفك منها لغة أو لهجة، خصوصاً في جانبها اللهجي المستعمل.

ومن جملة أصوات العربية، التي حظيت بعناية وتوصيف منذ العهد الأول للدرس الصوتي العربي؛ بتحديد مخرجها وبيان صفاتها العامة والمفردة، صوت الراء، الذي بقي محافظاً على تلك المظاهر العامة له، إلا في بعض اللهجات الحديثة المعاصرة، ومنها اللهجة البغدادية، ومع تطوّر هذا الصوت في اللهجة إلا أنّ النطق الفصيح لم يغب تماماً في نطق البغداديين، بل حصل التطور للصوت في بعض السياقات وبتأثير بعض العوارض والأسباب، فبقي الصوتان -الفصيح والمطوّر- جنباً إلى جنب في نطق البغداديين.

وعندما أقول: في اللهجة البغدادية، فبذلك طوّقتُ حدود الدراسة مكانياً، وهو ما يضم حدود بغداد الإدارية المعروفة، ويشمل ذلك مركز المدينة بمختلف مناطقها الفرعية، وكذلك الأرياف التي تسمى بضواحي بغداد وأطرافها، أما التحديد الزمني فلا يخرج عن عقد من الزمن، وهو الوقت الذي أستطيع فيه منفرداً ملاحظة لهجة البغداديين ورصدها، وتتبع التطور العارض لأصوت

اللهجة، وذلك من عام ٢٠٠٥م وحتى عام ٢٠١٥م.

وطبيعة هذا البحث تفرض على الباحث اتباع المنهج الوصفي التفسيري، ومع ذلك فإن اتباع هذا المنهج لا يمنع من إشارات أو شواهد تاريخية مقارنة، أو حتى تقابلية؛ تؤيد وتقوّي التحليل والتفسير، وتُسوّغ الاستنتاج الوارد في أثناء البحث، لبعض الظواهر الصوتية، والتطورات الحاصلة للأصوات، خصوصاً ما يتعلق بصوت الراء الذي عليه مدار البحث.

ولهذه الدراسات ميزة واضحة لدى الدارسين والباحثين في هذا المجال؛ إذ إنها ترصد وجوه التطور والتغير التي تعرض للغات عموماً، عبر مراحل حياتها المختلفة، وتبين أسباب ذلك التطور بمنهج علمي منضبط، وليس في كل هذا دعوة للتخلي عن الفصحح، أو التنظير لاتباع تلك الانحرافات النطقية، التي تنأى باللغة عن الفصحح المحفوظ والمقدس عندنا، بل الأمر لا يعدو التوصيف والتقريب ثم التحليل والتفسير لمجمل تلك الظواهر، وإلا فلغة القرآن حريٌّ أن يتوجه نحوها نطقاً واتباعاً وتقديساً.

بعد ذا تقرر أن يشتمل البحث الموسوم بـ «الراءُ البَغْدَادِيَّةُ بَيْنَ التَّطَوُّرِ وَالثَّبَاتِ» على مقدمة وثلاثة مباحث، ثم خاتمة لخصت فيها أبرز نتائج البحث:

أما المبحث الأول فكان تحت عنوان: صوت الراء في العربية الفصيحة والساميات.

وأما المبحث الثاني: فقد عُني بتطور الراء البغدادية عن الفصحح.

أما المبحث الثالث: فإنه معقود لإيراد شواهد التبدلات الصوتية للراء في اللهجة البغدادية المعاصرة وتفسير ذلك الإبدال.

وفي الختام أسأل الله العون والتسديد، وله سبحانه تمام الحمد أولاً وآخرًا.

المبحث الأول: صوت الراء في العربية الفصحى والساميات

عُلِمَ أَنَّ صوت الراء الفصيح محدّدُ المخرج والصفات عند المتقدمين من علماء العربية والتجويد، فهو كما وصفوه: صوت ذلّقي مجهور قابل للتكرير، قال الخليل: «والراء واللام والنون ذَلْقِيَّةٌ، لأن مبدأها من ذلق اللسان»^(١)، وفي ذلك يقول سيبويه عنه: «ومن مخرج النون^(٢) غير أنه أدخل في ظهر اللسان قليلاً لانحرافه إلى اللام مخرج الراء»^(٣)، وقال في موضع آخر: «والراء إذا تكلمت بها خرجت كأنها مضاعفة، والوقف يزيدا إيضاحاً»^(٤).

وفي ذكر صفات الراء وتفسيرها يقول ابن جني: «ومنها المكرر، وهو الراء، وذلك أنك إذا وقفت عليه رأيت طرف اللسان يتعثّر بما فيه من التكرير، ولذلك احتسب في الإمالة بحرفين»^(٥)، وقال في موضع آخر: «الراء حرف مجهور مكرر، يكون أصلاً، لا بدلاً ولا زائداً»^(٦). وعدّها من الأصوات المتوسطة بين الشدة والرخاوة، فقال: «والحروف التي بين الشديدة والرخوة ثمانية... يجمعها في اللفظ: لم يرو عننا»^(٧).

- ١- العين، الخليل، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الهلال، د.ت: ج ١ / ص ٥٨.
- ٢- ومخرج النون عند سيبويه "من حافة اللسان من أذناها إلى منتهى طرف اللسان ما بينها وبين ما يليها من الحنك الأعلى وما فوق الثنايا". ينظر: الكتاب، سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م: ج ٤ / ص ١٣٦.
- ٣- المصدر نفسه: ٤ / ٤٣٣. وظل علماء العربية يرددون هذه العبارة بتحديد مخرج الراء. ينظر: الأصول في النحو، ابن السراج، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت، د.ت: ج ٣ / ص ٤٠٠، واللباب في علل البناء والإعراب، العكبري، تحقيق: د. عبد الإله النبهان، دار الفكر - دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م: ج ٢ / ص ٤٦٣، وشرح المفصل، ابن يعيش، تحقيق: د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م: ج ٥ / ص ٥١٧.
- ٤- الكتاب، سيبويه: ج ٤ / ص ١٣٦.
- ٥- سر صناعة الإعراب، ابن جني، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م: ج ١ / ص ٧٧.
- ٦- المصدر نفسه: ج ١ / ص ٢٠٣.
- ٧- المصدر نفسه: ج ١ / ص ٧٥.

وهكذا الحال عند التجويديين؛ إذ يقول مكي القيسي: الراء تخرج من المخرج السابع من مخارج الفم، من مخرج النون، غير أنها أدخل إلى ظهر اللسان قليلاً، وهو حرف قوي؛ للتكرير الذي فيه، مجهور، شديد، منحرف عن مخرج النون إلى مخرج اللام^(٨). مشيراً إلى وجوب إخفاء تكرير الراء عند القراءة^(٩).

وقال ابن الجزري: ومخرج الراء طرف اللسان، يداني مخرج النون، ولكنه أدخل إلى ظهر اللسان قليلاً، وهذه الحروف الثلاثة - اللام والراء والنون - تسمى: الذلعية، نسبة إلى ذلق اللسان: أي: طرفه^(١٠).

وتعليقاً على وصف المتقدمين لصوت الراء، يرى كمال بشر أن علماء العربية في القديم قد اضطربوا في وصفهم لهذا الصوت؛ فنعتوه مرة بأنه شديد، ومرة بأنه رخو، ومرة ثالثة بأنه يجمع بين الشدة والرخاوة، وربما كان لهم العذر في ذلك؛ إذ يبدأ إصداره بوقفة مصاحبة بامتداد الهواء الخارج مع تكرار العمليتين معاً، وقد فطن بعضهم لهذه الخاصة فسموه الصوت المكرر^(١١).

والراء عند المُحدِّثين من علماء الأصوات صوت لثوي مجهور مكرر متوسط بين الشدة والرخاوة، ولتكوينه يندفع الهواء من الرئتين ماراً بالحنجرة، فيحرك الوترين الصوتيين، ثم يتخذ مجراه في الحلق والفم حتى يصل إلى مخرجه، وهو طرف اللسان، ملتقياً بحافة الحنك الأعلى فيضيق هناك مجرى الهواء^(١٢). وهو

-
- ٨- ينظر: الرعاية، مكي القيسي، تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار عمار، عمان، الطبعة: الرابعة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م: ص ١٩٥.
- ٩- ينظر: المصدر نفسه: ص ١٩٦.
- ١٠- ينظر: النشر، ابن الجزري، المطبعة التجارية الكبرى، تصوير دار الكتاب العلمية، د.ت: ص ٢٩.
- ١١- ينظر: علم الأصوات، كمال بشر، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٠م: ص ٣٤٦.
- ١٢- ينظر: الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٧م: ص ٦٦، وعلم الأصوات، كمال بشر: ص ٣٤٦.

وإن قارب مخرجي النون واللام إلا أن صفة التكرير جعلته مُتَمَيِّزًا منهما^(١٣).

وحدد سعد عبد العزيز مصلوح مخرج الرء بأنه وصل اللسان مع أصول الأسنان على حد تعبيره، ومع ذلك فقد جعله في زمرة الطاء والضاد والصاد في بعض صورهِ النطقية^(١٤).

فيتكون صوت الرء العربي بأن تتابع طرقات طرف اللسان على اللثة تتابعا سريعا، ومن هنا كانت تسمية هذا الصوت بالمكرر. وهذه الطرقات لا تحدثها حركة عضلية واعية من طرف اللسان، فالذي يحدث أن طرف اللسان يوضع سمحا في موضعه المناسب، ويذبذبه العمود الهوائي^(١٥).

وإنتاج هذا الصوت بهذه الكيفية يحتاج إلى جهد عضلي ومرونة في عضلات اللسان، لذا يلاحظ أن الأطفال في بداية نموهم اللغوي، لا يقدرّون على نطق الرء؛ بسبب ضعف العضلات المحركة لمقدمة اللسان، وقصورها في هذه السن المبكرة عن إحداث الاهتزازات السريعة والمكررة لهذه المقدمة^(١٦).

زيادة على ذلك التحديد، فإن صوت الرء - كما هو مقرر عند الأصواتيين - ينتمي إلى زمرة الأصوات المائعة Liquida، أو كما يسميها البعض: البينية، أو المتوسطة، أو أشباه الحركات^(١٧)، وهي طائفة من الأصوات تمثل الحلقة قبل

١٣ - ينظر: في صوتيات العربية، محيي الدين رمضان، مكتبة الرسالة الحديثة، عمّان، د.ت: ص ١٢٩.

١٤ - ينظر: دراسة السمع والكلام، سعد مصلوح، عالم الكتب، القاهرة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م: ص ١٧٤.

١٥ - علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، محمود السعران، دار الفكر العربي، الطبعة: الثانية، القاهرة ١٩٩٧م: ص ١٤٢.

١٦ - ينظر: المدخل إلى علم اللغة، رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثالثة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م: ص ٤٩.

١٧ - وتسمى هذه الأصوات غالبا الأصوات المتوسطة لأنها ليست بالشديدة ولا بالرخوة، وهي اللام والميم والراء والنون وأضاف بعض المتقدمين العين والألف والواو والياء. ينظر: المصطلح الصوتي، عبد العزيز الصيغ، دار الفكر، سورية دمشق، الطبعة: الثانية، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م: ص ١٣١، والمدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، رمضان عبد التواب: ص ٣٦، والمدخل إلى علم أصوات العربية، غانم قدوري، دار عمار، عمان - الأردن، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م: ص ١١٢.

الأخيرة من الأصوات الصامتة، فهي أصوات صامتة وظيفياً؛ أي من حيث موقعها ودورها في بنية الكلمة، ولكنها في الوقت نفسه تشبه الصوائت من حيث النطق والأداء الفعلي^(١٨).

وتمتاز هذه الزمرة من الأصوات بدرجة وضوح سمعي^(١٩) أعلى من درجة الوضوح السمعي للأصوات الوقفية - الشديدة - والاحتكاكية - الرخوة -، وقد ذهب بعض العلماء إلى أن للموائع ملامح صائتية، وأخرى صامتية، وهم بذلك يشيرون إلى اتساع مخرج الموائع الذي يشبه اتساع مخرج الحركات وإن لم يبلغه، وللموائع شبه بالصوائت من حيث إن لها وظيفة صامتية ومواقع للنطق^(٢٠).

وقد كان هذا الصوت موجوداً في السامية على ما يُعتقد، وقد احتفظت به العربية القديمة، وهو من نوع الرء الإيطالية أو الإسبانية^(٢١).

وفي اللغات عموماً تتكون الصوائت المكررة نتيجة لطرق سريعة متتابعة من عضو مرن: مثل طرف اللسان، كما في الرء العربي «r» أو مثل اللهاة كما في الرء الفرنسي «R»^(٢٢).

ويقول: كمال بشر: «وهذا التكرار - في الرء - هو أحد خواصه النطقية، فإذا كانت هناك صعوبة في نطقه فتلك الصعوبة مصدرها هذا الصوت نفسه، لا ما تصوره بعضهم من وجود سكون معه، ذي قيمة نطقية. أما أن صفة صوت الرء،

١٨ - علم الأصوات، كمال بشر: ص ٣٤٥.

١٩ - الوضوح السمعي هو طاقة الصوت النطقية التي تجعل الصوت واضحاً للسامع، غير ملتبس بغيره من الأصوات. ينظر: الأصوات اللغوية، سمير ستيتية، دار وائل، عمّان - الأردن، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٣ م: ص ١٦٩.

٢٠ - ينظر: المصدر نفسه: ص ١٦٢.

٢١ - ينظر: دروس في علم أصوات العربية، جان كانتينو، ترجمة: صالح القرمادي، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، الجامعة التونسية، ١٩٦٦ م: ص ٧٤-٧٥.

٢٢ - علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، محمود السعران: ص ١٤٢.

أو - بعبارة أدق - أما أن التأثير السمعي لهذا الصوت يختلف حين يحرك، فهذا أمر طبيعي؛ إذ المنطوق في هذه الحالة الأخيرة صوتان لا صوت واحد، هما الراء والحركة التالية له، وقد تستريح أذن بعض الناس إلى نطق هذا الصوت محركاً، على حين تستثقل ذلك حين يأتي غير متبوع بحركة، ومن ثم يحكم هؤلاء الناس بسهولة النطق في الحالة الأولى وصعوبته في الثانية^(٢٣).

ويعلق أحمد مختار عمر على صوت الراء فيما يخص صفاته الصوتية بقوله: «إذا كان التقسيم الثنائي إلى شديد ورخو لم يستطع أن يشملها، فاختصها اللغويون باسم (المكرر)، وإن اعتبروها نوعاً من الشديد، فإن مصطلح (المركب) عند ابن سينا يمكن أن يشملها بسهولة؛ لأن شرط التركيب في الصوت أن يمتد في الزمان الذي يجتمع فيه الحبس مع الإطلاق، وهو ما ينطبق على الصوت المكرر: الراء، كما ينطبق على الأصوات الاحتكاكية»^(٢٤).

وللراء نوعان أو ألفونان، فمنه المرقق والمفخم، والفرق بينهما من الناحية الصوتية هو حصول الإطباق مع المفخم؛ أي: ارتفاع مؤخرة اللسان نحو الحنك الأعلى عند النطق به، فيحصل بذلك تفخيم الصوت، ولا يحصل ذلك مع المرقق، وليس ثمة رسم كتابي يفرق بينهما، ولذا نعد كلا النوعين صوتاً واحداً أو فونيماً واحداً^(٢٥).

ويجب ترقيق الراء عند القراءة في موضعين: إذا كانت مكسورة، وإذا كانت ساكنة بعد كسرة أصلية، وليس بعدها حرف استعلاء، ويجب تفخيم الراء المفتوحة والمضمومة، وكذا لو كانت ساكنة بعد فتح أو ضم، ويجوز الوجهان إذا كانت ساكنة بعد كسر ولحقها حرف استعلاء، أو ساكنة للوقف بعد ساكن

٢٣ - ينظر: دراسات في علم اللغة، كمال بشر: ص ١٧١.

٢٤ - ينظر: البحث اللغوي عند العرب، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، الطبعة: الثامنة، ٢٠٠٣م: ١٠٨.

٢٥ - ينظر: الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس: ص ٦٥.

مسبوق بكسرة^(٢٦).

ولعل خاصية التكرير في هذا الصوت هي التي دعت إلى تربيته وتفخيمه في عدة درجات، وأصلها في النطق التفخيم والتغليظ^(٢٧)، ويرى «جان كانتينو» أن التفخيم يتولد عن الجوار الصوتي، فهو ظاهرة مقيدة، وسبب حدوثه الأساسي هو جوار حركات خلفية كالفتحة أو الضمة، أو مجاورة الراء للأصوات المستعلية، وأما الأسباب التي تنزع إلى ظهور الراء المرققة فهي بخلاف ذلك، جوار الكسرة أو الياء وجملة الحركات الأمامية^(٢٨).

ومهما يكن من حال، فالراء بنوعيتها المفخمة والمرققة، إنما هي في العربية القديمة مجرد عَوَظين تعاملين لصوت واحد فالتمييز بينهما له قيمة من حيث النطق فقط، وليس من حيث علم وظائف الأصوات^(٢٩).

وكذلك الحال في أكثر اللهجات الحديثة، إلا نادرًا، من ذلك على سبيل المثال ما يرد في بعض لهجات بلاد المغرب، حين تظهر قيمة تمييزية في المقابلة بين الراءين، وقد بلغت من الوضوح درجة تجعل من الجائز أن نقول: إن هنالك صوتين من نوع الراء، ولذلك التنوع أثر في الدلالة والمعنى، ومن شواهد ذلك قولهم: دار. بالترقيق، ومن الممكن أن يكون ذلك قياسا على المضارع يدير بالترقيق بمعنى: عمَل، وقولهم: دار. بالتفخيم، بمعنى: أبدل وجهته^(٣٠).

مثل ذلك قولهم: برد. بالتفخيم أي: استعمل المبرد، وقولهم: برِدْ بالترقيق.

٢٦- لمزيد تفصيل عن أحكامها عند القراء ينظر: هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، عبد الفتاح السيد، مكتبة طيبة، المدينة المنورة، الطبعة: الثانية، د.ت: ج ١/ ص ١٢١ وما بعدها، وعلم التجويد دراسة صوتية مبسرة، غانم قدوري، دار عمار، عمان، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م: ص ١٣١ وما بعدها، وغاية المريد في علم التجويد، عطية قابل، دار ابن الجوزي، القاهرة، د.ت: ص ١٥١ وما بعدها.

٢٧- ينظر: في صوتيات العربية، محيي الدين رمضان: ص ١٢٩.

٢٨- ينظر: دروس في علم أصوات العربية، جان كانتينو: ص ٧٥ و ٧٧.

٢٩- ينظر: المصدر نفسه: ص ٧٦.

٣٠- ينظر: المصدر نفسه: ص ٧٧.

من البرودة وهي ضد السخونة^(٣١).

أما الراء في الساميات فيقرر بعض الباحثين أن للسامية الأم صوتاً واحداً مكرراً وهو الراء (r)، والأساس الأسناني لنطقها يشير إليه تلفظها القديم والحديث، فتلفظ الراء بصفتها اللهوية في بعض مجالات التلفظ القديم للعبرية ويشترك في عدة سمات خاصة بالحلقية والحنجرية، وبتلك يشير إلى نطق لهوي، وقد يجاوز ذلك في السريانية^(٣٢).

ويحصل التكرار في صوت الراء؛ لأن التقاء طرف اللسان بحافة الحنك مما يلي الثنايا العليا يتكرر في النطق بها، كأنما يطرق طرف اللسان حافة الحنك طرْقاً ليناً يسيراً مرتين أو ثلاثاً لتتكون الراء العربية^(٣٣).

وقد يحصل التكرار لهذا الصوت بسبب اهتزاز لسان المزمار في بعض اللغات السامية، مما ينحو به باتجاه ما يعرف بالراء الباريسية، كما نجد في اللغة العبرية في نطق الإشكنازيم، ولكن نطق اليهود السفارديم لا يتجه إلى هذا الاتجاه^(٣٤).

ولصوت الراء في الإنكليزية عدة أنواع تنشأ بحسب المجاورة الصوتية واختلاف اللهجات. والأصل في الراء التفخيم والتغليظ، وترقق إذا سُبقت بكسرة لازمة أو ياء^(٣٥). ومن الظواهر اللهجية لهذا الصوت أنه ينطق غيناً، ويعد ذلك من عيوب النطق في العربية، وتُسمع أحياناً لأمّاً في مثل كلمة: أمريكان^(٣٦).

٣١- ينظر: المصدر السابق: ص ٧٧.

٣٢- ينظر: مدخل نحو اللغات السامية المقارن، سباتينو موسكاتي وآخرون، ترجمة: مهدي المخزومي وعبدالجبار المطليبي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الأولى ١٩٩٣م: ص ٦١.

٣٣- ينظر: الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس: ص ٦٦.

٣٤- ينظر: اللغة النبطية، يحيى عبابنة، دار الشروق، عمّان - الأردن، الطبعة: الأولى ٢٠٠٢م: ص ٨٢، والنظام اللغوي لهجة الصفاية، يحيى عبابنة، منشورات جامعة مؤتة، الكرك - الأردن، ١٩٩٧م: ص ٩٤.

٣٥- ينظر: في صوتيات العربية، محيي الدين رمضان: ص ١٢٩.

٣٦- ينظر: المصدر نفسه: ص ١٣٠.

المبحث الثاني: تطور الراء البغدادية عن الفصح

إنَّ اللغة العربية الفصيحة ليست نسيج وحدها بين لغات البشر، بل هي واحدة من هذه اللغات، فمن الطبيعي أن يجري عليها من القوانين اللغوية ما يجري على أية لغة أخرى، خصوصاً ما يتعلق باللّهجات الدارجة المستعملة على ألسنة العامة والخاصة، فذلك الاستعمال يوجب انتقالها وتطورها وتغيرها^(٣٧). وحديثنا هنا متصل باللّهجة البغدادية المعاصرة على وجه التحديد، وهي اللّهجة المتفرعة بالتأكيد من العربية الفصحى، ونبحث في قضية تطور صوت الراء في هذه اللّهجة.

قبل الخوض في قضية الراء البغدادية، تنبغي الإشارة إلى ضرورة التمييز بين التطور في الصوت، وبين الاستبدال الذي يحدث بين الصوت وصوت آخر؛ فقد ميّز فندريس في التغيرات الصوتية بين تلك التغيرات التي تحدث بالاستبدال، من تلك التي تحدث بالتطور، فهناك تطور عندما يتحول صوت إلى صوت من تلقاء نفسه بطريق التجديد الطبيعي. وهناك استبدال، وهو الناتج عن طريق الاستعارة والمحاكاة، وليس تجديداً طبيعياً في اللّهجات^(٣٨).

يقول علي زوين في ذلك أيضاً: «يجب أن نميز بين نوعين من التغيرات الصوتية هما: تغير بالاستبدال، وتغير بالتطور، والحدود بين النوعين دقيقة جداً، وربما اختلط النوعان على الباحثين، ولا سيما إذا كانت اللغة المعنية متعددة اللّهجات المحلية. والتغير الصوتي بالتطور هو تحول صوت إلى صوت من تلقاء

٣٧- ينظر: أصوات العربية بين التحول والثبات، حسام النعيمي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، سلسلة بيت الحكمة ٤، بغداد، ١٩٨٩م: ص ١١.

٣٨- ينظر: اللغة، فندريس، تعريب: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٠م: ص ٧٥.

نفسه بطريق التجدد الطبيعي، أما التغير بالاستبدال فيتم عن طريق المحاكاة»^(٣٩).

لذلك فإنني في هذا البحث حاولت الفصل والتمييز بين هذين النوعين من التغييرات التي تطرأ على الراء البغدادية، فقد ناقشت في هذا المبحث قضية تطور الراء في اللهجة، وأرجأت الحديث عن التبدلات الحاصلة في هذا الصوت مع أصوات أخرى إلى المبحث الذي يليه؛ استجابة لتلك الضوابط والحدود، ورعاية لتلك الفوارق المعتبرة بين النوعين من التغييرات.

ولقد أشار كمال بشر إلى الاضطراب الحاصل في النطق الفعلي لصوت الراء؛ فعلى الرغم من تحديده لكننا نسمع بعض القراء يصدرونه أحياناً مرققا في أغلب الحالات، ونلاحظ أيضاً أن نفراً غير قليل يأتون به الآن كما لو كان صوتاً قصياً احتكاكياً شبيهاً بصوت الغين، وهذا نطق خاطئ لا شك، ولعله من تأثير اللغة الفرنسية - كما يرى -، أو تقليد للصوت المقابل له في هذه اللغة^(٤٠).

والسؤال الذي يعيننا هنا: ما الذي يجري على هذه الراء الفصيحة من تغييرات في اللهجة البغدادية المعاصرة؟ وما هي المظاهر الطارئة على هذا الصوت؟ وكيف نفسر أسباب هذا التطور والتغير في نطق هذا الصوت؟.

أغلب الظن عندي أن صوت الراء يجري عليه نوعٌ من التغير أو التحنيك العكسي من حيث مخرجه، فالتغير أو التحنيك الذي ينص عليه قانون الأصوات الحنكية، هو أن أصوات أقصى الحنك تميل للتحويل إلى نظائرها من أصوات وسط الحنك^(٤١)، إلا أن الحال في الراء مختلفٌ قليلاً؛ فهو تغير لصوت أمامي، بمعنى

٣٩- منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، علي زوين، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة

الثقافة والإعلام العراقية، ١٩٨٦م: ص ٦١.

٤٠- ينظر: علم الأصوات، كمال بشر: ص ٣٤٦.

٤١- ينظر: أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة العربية، فوزي الشايب، عالم الكتب الحديث، الأردن -

إربد، ٢٠٠٤م: ص ٢٤٦.

أن صوت الراء من أصوات مقدمة الحنك، ومع ذلك فإنه يميل إلى الاقتراب من وسط الحنك أو غاره، عند زيادة ارتفاع طرف اللسان نحو وسط الحنك.

يفسر أحمد مختار عمر قضية التغير، فيرى أنه يعني أن يصحب نطق الصوت -الساكن الشفوي مثلاً- رفع معظم اللسان أو مقدم اللسان -وهو ما يحصل في الراء البغدادية- في اتجاه الغار، أو الطبقة الصلب، وهو الوضع المميز لنطق الصوت (i)، وحينئذ يوصف الصوت بأنه مُغَوَّر (Palatalized)، ونبه إلى ضرورة التفريق بين الأصوات المغوّرة، والأصوات الغارية^(٤٢).

كذلك يُحلل حسام النعيمي ذلك التغير، ويحدد بعض مواطن وروده في اللهجات المعاصرة، خصوصاً مع الراء، فيقول: إنَّ اللسان قد تراجع نحو الغار في أثناء النطق بهذا الصوت -الراء-، في بعض البلاد، مع ارتفاع مؤخرة اللسان نحو الحنك الأعلى قليلاً حيث مخرج الواو، وقد يزيد ما فيه من انحراف اللام عند بعضهم، وعلى ذلك لفظ الكثير ممن سمعناهم من أهل فاس بالمغرب^(٤٣).

ولعل هذا التغير العكسي -كما سمّيته- يحصل نتيجة لتأثر الصامت بالصوائت، وخصوصاً التأثر بالحركة الأمامية الضيقة وهي الكسرة، فالكسرة (i) حركة أمامية ضيقة، نسبة إلى الجزء الأمامي من اللسان، ودرجة العلو التي يرتفع إليها اللسان، وتحدث بارتفاع مقدم اللسان حال النطق بها تجاه الحنك الأعلى، إلى أقصى حد ممكن، مع بقاء هذا الصوت حركة؛ أي: إذا ارتفع اللسان أكثر من ذلك ضاق المجرى إلى درجة ينتج عنها حفيف مسموع، وتكون النتيجة إصدار صوت آخر هو الياء^(٤٤).

وهذا السبب الذي أظنه وراء تغير الراء البغدادية، هو السبب ذاته الذي

٤٢- ينظر: دراسة الصوت اللغوي، أحمد مختار عمر: ص ١٢٤.

٤٣- ينظر: أصوات العربية بين التحول والثبات، حسام النعيمي: ص ٦١.

٤٤- علم الأصوات، كمال بشر: ص ٢٢٧ و ٢٣٢.

تقرر في قانون الأصوات الحنكية؛ لأن هذه الحركة تجتذب أصوات أقصى الحنك - كما في القانون المشار إليه - إلى الأمام فتتقلب إلى نظائرها من أصوات وسط الحنك، ويغلب أن تكون هذه الأصوات الجديدة من النوع المزدوج، أي الجامع بين الشدة والرخاوة^(٤٥). والأمر كذلك في الراء البغدادية إلا أن الحركة الأمامية - (i) - هنا تجتذب الراء الفصيحة من الأمام نحو وسط الحنك؛ نتيجة ارتفاع اللسان في الحركة نحو الحنك، فينشأ صوت مزدوج مجهور وهو الراء البغدادية. وذلك نوع من تأثير الحركات على الصوامت المشار إليه في قانون المماثلة الصوتي^(٤٦).

وقد أشار بروكلمان إلى حصول التغير على نحو ما حصل للراء في اللهجة البغدادية، لكن هذا التغير الذي أشار إليه في صوت اللام لا الراء، واللام هو الصوت المُشْتَرِك مع الراء مخرجاً، وهذا التغير كان بتأثير اللاحقة: (ē, γ, ī)^(٤٧) وهي الكسرة الطويلة الممالة، والياء، والكسرة الطويلة الخالصة. وهذا يؤكد تأثير هذه الأصوات - الصوائت - على الصوامت اللثوية ومنها الراء، فتؤدي إلى التغير الذي أشرت إليه.

هذا كله يشير إلى إمكانية تأثير الأصوات بعضها ببعض، فنجد هنا كما هو ظاهر تأثر الراء والأصوات اللثوية عموماً بالصوائت، وقد مرَّ الحديث عن تغير الراء في اللهجة البغدادية، وتغير اللام بتأثير الكسرة، وكل ذلك من قبيل تأثير الصوائت بالصوامت.

وقد يكون الأمر على العكس من ذلك؛ فكما أن للصوائت تأثيراً في

٤٥ - ينظر: التطور اللغوي، رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة: الثالثة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م: ص ١٣٢.

٤٦ - ينظر عن قانون المماثلة في المصدر نفسه: ص ٥١.

٤٧ - ينظر: فقه اللغات السامية، بروكلمان، ترجمة: رمضان عبد التواب، مطبوعات جامعة الرياض ١٩٧٧م: ص ٦٩.

الصوامت اللثوية المائعة وخصوصاً الرء، فإن للصوامت اللثوية ومنها الرء تأثيراً في الصوائت. ومن تأثيرات الرء والأصوات المائعة عموماً على الصوائت، ما وُجد في الآرامية الفلسطينية والمنداعية؛ حيث تؤثر الرء - ونادراً اللام - في الفتحة فتقلبها أحياناً ضمة، فالكلمة العبرية: yardēn أصبحت فيهما: yurdēnā؛ أي: الأردن، وعلى العكس من ذلك تؤثر الرء واللام السريانيتان غالباً في الضمة والكسرة فتتحولان إلى فتحة مثل: šfel تتحول إلى: šfal أي: منخفض^(٤٨).

ولصوت الرء إقفال متكرر منتشر في كثير من اللغات، إلا أنه يظهر بصور نطقية متنوعة تبعاً لاختلاف مواقعه، وقد حدد أحمد مختار عمر أشهر تلك المواقع:

١- اللهاة؛ تنتج صوتاً لهويا مكررا وهو صوت شائع في الهولندية، وربما سُمع في الألمانية والفرنسية كذلك.

٢- اللسان ضد اللثة والأسنان؛ ينتج صوتاً لسانياً مكرراً.

٣- طرف اللسان ضد الغار؛ ينتج صوتاً التوائياً خلفياً مكرراً، وهو صوت نادر لكنه موجود.

٤- الشفة؛ تنتج الشفوي المكرر، وهذا النوع غير معروف حدوثه في أصوات الكلام^(٤٩).

وأقرب هذه الصور النطقية للصورة التي ترد في اللهجة البغدادية، هي الصورة الثالثة من هذا التحديد، وهو ما اصطالحنا عليه بالتغوير أو التحنيك العكسي للرء.

ويبين فندريس هذه الأنواع أو الصور النطقية للرء بقوله: «الرء المائعة

٤٨- ينظر: المصدر السابق: ص ٧٢.

٤٩- ينظر: دراسة الصوت اللغوي، أحمد مختار عمر: ص ١٢١.

ترجع إلى ذبذبة في الأجزاء المطاطة التي يشتمل عليها التجويف الحنكي، وإلى ذبذبة اللسان أولاً وقبل كل شيء، وهناك الراء الأسنانية، الناتجة من ذبذبة طرفي اللسان، والراء الحلقيّة التي فيها ظهر اللسان هو الذي يقوم بالذبذبة.

وتملك هذه الراءات من التفرعات ما تملكه الأصوات الانفجارية الأسنانية والحلقية، وأخيراً هناك الراء التي من اللهاة الناتجة من تذبذب اللهاة، وهي الراء المسماة بالدسمة (grasseeye)، وأحد الأصوات التي يصعب إنتاجها على من لم يستحوذ عليها بالطبيعة، والراء الأسنانية هي الراء في الإنجليزية الحديثة: ونقطة نطقها، كما هي الحال في كل الأسنانية الإنجليزية، في أصل الأسنان^(٥٠).

وبالنظر إلى العضو الناطق، فإن هناك نوعين من الراء وفق تقسيم «برتيل مالمبرج»، فهناك الراء الأمامية أو الطرفية، والراء الخلفية أو اللهوية، والأولى هي التي سبق التعريف بها، وهي كما يؤكد «مالمبرج» الصورة الأولى لهذه الوحدة الصوتية في أوربا وغيرها، وهي الراء اللاتينية والإغريقية، كما كانت الراء الهندية الأوربية الأولى، وهي باقية في كثير من المناطق الفرنسية^(٥١).

إلا أن هذه الراء الطرفية استبدل بها حديثاً في فرنسا وبلاد أوربية أخرى نطق لهوي، فلم يعد طرف اللسان هو الذي يتذبذب، بل اللهاة وغلصمتها، فتحدث الاتصال المتكرر مع الجزء الخلفي من اللسان، فتكونت الراء الخلفية أو اللهوية، وهي التي يطلق عليها الراء اللثغاء^(٥٢).

ويشير يحيى عبابنة إلى أن الراء من الأصوات التي لم تنجح أي لغة سامية إلى إجراء تغييرات مطلقة فيها، ولهذا فقد ظلّ واحداً من المكونات الفونيمية لها

٥٠ - اللغة، فندريس: ص ٥٣.

٥١ - ينظر: علم الأصوات، برتيل مالمبرج، تعريب: عبد الصبور شاهين، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٨٥ م: ص ٩٦.

٥٢ - ينظر: المصدر نفسه: ص ٩٦-٩٧.

جميعاً، وفي العصر الحديث نرى نطق اليهود الإشكنازيم قد بدأ يتحول عنه إلى منطقة ترددية أخرى غير اللثة، وهي اللهاة، فأصبح قريباً من نطق الغين، فيما احتفظ اليهود السفارديم به على أصله^(٥٣).

وهذا التطور الذي أشار إليه عبابنة قريب من تطور الراء في اللهجة البغدادية، غير أنه أشد، فقد قارب مخرج اللهاة، وقرب من نطق الغين، أما في اللهجة البغدادية فلم يصل إلى هذه الحدة في تطوره وإن كان الأمر قريباً بين اللغتين.

والأمر - كما قال عبابنة - أن أكثر الساميات احتفظت بهذا الصوت - الراء -، فقد ظلّ موجوداً في الكنعانية على امتداد مراحلها العمرية، ومن الأمثلة عليه: ($y < r$) وتعني: رأى أو نظر، وربما أتت بمعنى منظر، أو مشهد، ومثلها كلمة: ($\check{s} < r$) وتعني رأس على مستوى الحقيقة، أو رأس بمعنى الزعيم والقائد والرئيس^(٥٤).

ومن خلال تتبع مفردات الكتابات الصفاوية وُجد أنها وظفت هذا الصوت في جميع مواقع الجذر، ومما جاء مشتركاً مع العربية الفصحى وفونيم الراء فاء للجذر: (rbl)، جاء في أحد النقوش الصفاوية كلمة: (mrbl) بمعنى: مربل، وهي منطقة العشب الخريفي^(٥٥).

ومن الأمثلة على وجود صوت الراء في اللغة النبطية: ما جاء في الجذر (rbb)، فقد استعملت النقوش النبطية الكلمات: (rbb) بمعنى كَبُرَ أو عَظُمَ، و (<rb) بمعنى كبير، و (rb) أي: راب أو كبير، و (rbw) و (rbt) أي: ربّ وربة^(٥٦).

٥٣ - ينظر: اللغة الكنعانية، يحيى عبابنة، دار مجدلاوي، عمّان - الأردن، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٣م: ص ٨٤.

٥٤ - ينظر: المصدر نفسه: ص ٨٤.

٥٥ - ينظر: النظام اللغوي للهجة الصفاوية، يحيى عبابنة: ص ٩٤.

٥٦ - ينظر: اللغة النبطية، يحيى عبابنة: ص ٨٣.

وقبل أن نذكر أسباب هذا التطور الحاصل في نطق الراء البغدادية، لابد من مراعاة بعض السياقات والظروف التي ترد فيها هذه الصور النطقية لصوت الراء في اللهجة البغدادية.

ففي أحيان ليست بالقليلة، يحصل ضربٌ من التنويع والتناوب في نطق هذا الصوت -الراء، فيما يخص نطق الفرد الواحد من أبناء اللهجة البغدادية، فنلاحظ مثلاً نطق بعض البغداديين في لهجتهم العامية صوت الراء مغوراً، كما مرّ تفسير ذلك التغير، وفي أحيانٍ أخرى يتجاوز الناطق ذاته هذا التغير، وينطق صوت الراء بصورته النطقية الفصيحة من دون تغير، ويكون هذا التنويع في نطق بعض المثقفين، الذين يراعون الفصحى في بعض المواطن، كالمحاضرات العامة في المحافل، أو الخطب المنبرية وغير ذلك، فتظهر الراء المغورة في عاميتهم والراء الفصيحة في كلامهم المراعى فيه جانب الفصاحة. ويمكن تسمية هذا النوع بالتناوب الاختياري.

وهناك حالات أخرى، نجد بعضاً من الناطقين باللهجة، ينطق صوت الراء مغوراً دوماً، في مختلف السياقات، ولا يُسمع في لفظه غير هذا الصوت المتطور عن الراء الفصيحة، بينما ينطقها البعض الآخر فصيحة بمخرجها اللثوي و صفتها التكرارية في كلِّ أحواله أيضاً، وإن كان هذا قليلاً في نطق البغداديين الأصليين؛ لأن الأصل في البغدادية أن يُغور صوت الراء، ويمكن الاصطلاح على هذا النوع بالإبدال الفردي.

وقد ذكر «أندريه مارتيني» هذا التنوع في نطق الراء؛ فبعض الفرنسيين مثلاً يلفظ الوحدة الصوتية (r) ملثوغة، بينما يلفظها البعض تكرارية، وهذا ما سمّاه بالإبدال الفردي، أما في حالة الممثل الذي ينطق (r) على المسرح تكرارية، بينما

ينطقها في الحياة اليومية ملثوغة، فهذا ما يسميه إبدالاً اختياريًا^(٥٧).

ولعل أهم أسباب هذا التطور الطارئ على الراء في اللهجة البغدادية المعاصرة ما يلي:

أولاً: تطور صوتي مبرر، وهو استجابة لقانون التطور اللغوي الذي لا تكاد تنفك عنه لهجة، وقد سبق تفسير ذلك التطور، بما يُعرف بالتغوير لهذا الصوت، وهو صورة من صور النطق في الراء.

ثانياً: إنَّ التطور الذي أصاب الراء البغدادية، هو ترقيق للصوت وتلطيف لنبوته، لذلك فهو يخص لهجة المدنيين الغارقين في المدينة من سكان بغداد، ومن لهم جذور متأصلة في هذه المدينة، بمعنى أنَّ ذلك التطور ليس من لهجة جميع البغداديين، فلا يشمل مثلاً الوافدين إليها من مناطق أخرى وهم كثير، وكذلك ليس من نطق أهل القرى والأرياف التي تُحيط بمدينة بغداد وهي منها إدارياً، إذًا هو نوع من التمدن والحضرية والميل إلى الرقة في النطق.

ولقد نبه «برتيل مالبرج» إلى أنَّ التطور الطارئ على لهجات أوروبا في هذا الصوت من الظواهر الحضرية، تمتد جذورها في الطبقات العليا في المدن، ولم تغلغل في نطق أهل الريف إلا بصورة بطيئة، ومن شواهد ذلك ما جرى في فرنسا وفي هولندا^(٥٨).

وكذا يقول «جان كانتينو»: «ولا يطرأ على الراء في الألسن الدارجة العربية من التغييرات المطلقة إلا تغيير واحد، يمكن اعتباره حقيقي الأهمية، وذلك التغيير هو نزعة الراء في بعض لهجات الحضر إلى الانقلاب غيناً، وقد شاهدتُ بنفسي

٥٧- ينظر: مبادئ اللسانيات العامة، أندريه مارتيني، ترجمة: أحمد الحمو، الجمهورية العربية السورية، وزارة التعليم العالي، المطبعة الجديدة - دمشق، ١٩٨٥ م: ص ٦٨.

٥٨- ينظر: علم الأصوات، برتيل مالبرج: ص ٩٨.

هذه الظاهرة عند مسيحيي بغداد، كما ذكر بعضهم أنها موجودة أيضاً في كثير من لهجات الحضر بالمغرب الأقصى، وخاصة بمدينة فاس»^(٥٩).

فهو بذلك يشير إلى ما ذكرناه آنفاً في تطور الراء البغدادية، ورغم أنني أوافق «جان كانتينو» من جهة أن الراء البغدادية قد أصابها التطور في لهجة الحضريين، إلا أنني أخالفه من جهتين:

الأولى: ربطه بين تطور الراء والمسيحيين من أبناء بغداد، وحقيقة الأمر أن هذا التطور لا علاقة له بالمسيحيين، فهم من جملة سُكان بغداد الذين ينتمون إليها من زمن بعيد، وبالتالي يتحدثون اللهجة البغدادية دون أي خصوصية للهجتهم، ولا ينبغي أن يُتوهم أن ذلك التطوير متصل بدين أو مذهب أو أصول غير بغدادية أو عراقية؛ إنما هو تطور في لهجة البغداديين الأصليين عموماً دون الوافدين إليها.

الثانية: نؤكد هنا أن هذا التطور الذي سميناه تغييراً في الراء، لا يصل بالصوت إلى حد الانقلاب غيناً كما يقول «جان كانتينو»، بل هو تغيير يُقارب صوت الغين؛ لمفارقة صوت الراء مخرجه الأصلي، ونزوعه نحو الغار، لكن سمات الراء العامة ظاهرة عليه، وبالإمكان تمييز هذا الصوت بسهولة؛ لأنه صوت مخالف للراء الفصيحة، وهو مخالف أيضاً لصوت الغين الفصيح.

الثالثاً: يكون نطق الراء المطور أحياناً نوعاً من التدلل عند النساء والفتيات خصوصاً، وكذا عند بعض الشباب المتلطف في الحديث أو المتموع في اللفظ، وكذلك يكون محاكاةً للهجة المدينة الرقيقة، بعد الإعجاب برقتها من قبل الوافدين إلى مدينة بغداد، وبعض سكان الأرياف.

ولعل هذا نظير ما أشار إليه فندريس، وهو ما سمّاه بالإسراف في المدنية، فقال: «يجب أن نلحق بهذا الباب؛ أي: باب القياس في التغييرات الصوتية-

٥٩- دروس في علم أصوات العربية، جان كانتينو: ص ٧٦-٧٧.

حالات الإسراف في المدنية، والإسراف في اللهجية، وما يسمى الإسراف في المدنية هو المبالغة التي يؤدي إليها ولع صحة الكلام عند من يفخر بجمال العبارة، كالذي حدث أن فلاحا إيطاليا أراد أن يتكلم لاتينية روما، وكان يعرف أن حركة (o) الطويلة في لهجته، يقابلها غالبًا ال (audiph tongue) في لغة العاصمة، فراح يقول: plastrum (بلوسترم)، بدلًا من plostrum (عربة).

و(كودا) cauda بدلًا من coda (كودا) وplaudere (بلودير)، بدلًا من Plodere (بلوديره)، ذلك هو الإسراف في المدنية فحركة ال(o) هنا أقدم من الناحية الاشتقاقية، ولكن المدني أيضا كان ميالًا بطبعه إلى المبالغة في المدنية، حتى لا يتهم بالكلام على طريقة الفلاحين، فكان يستعمل عن طيب خاطر الكلمات التي ذكرناها بالنطق الذي أشرنا إليه^(٦٠). وكلُّ هذا قريب مما سماه رمضان عبد التواب بالحدلقة والمبالغة في التفصح^(٦١).

رابعًا: إن هذا الصوت الجديد في اللهجة البغدادية يُفسَّر على حدود ضيقة وفردية، بأنه عيب من عيوب النطق المعروفة والمشتهرة؛ وذلك يكون بسبب خلل عضوي في أحد أعضاء النطق، وهو اللسان، ويسمى ذلك الخلل النطقي (اللثغة).

وذكر رمضان عبد التواب أن الأطفال يعجزون عن نطق صوت الراء؛ بسبب افتقارهم إلى مرونة عالية في عضلات اللسان حال إنتاجه بشكل صحيح، إلا أن التقليد وكثرة التمرين تجعل الطفل يتقن نطق الراء، وقد يُصاب بلثغة في الراء لسبب أو لآخر، فلا يقدر على نطقه طيلة حياته نطقًا صحيحًا^(٦٢).

٦٠ - اللغة، فندريس: ص ٨٠.

٦١ - التطور اللغوي، رمضان عبد التواب: ص ١١٥ وما بعدها.

٦٢ - ينظر: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، رمضان عبد التواب: ص ٤٩.

وسياتي الحديث عن اللثغة بالتفصيل في مبحث التبدلات الصوتية لصوت الراء، وذلك في المبحث القادم في نطق الراء غيناً.

المبحث الثالث: التبدلات الصوتية للراء في اللهجة البغدادية

يحصل بعض الإبدال أو التعاقب بين صوت الراء والأصوات التي تشترك معه في المخرج ذاته، وهما صوتا اللام والنون، إضافة إلى صوت الغين الذي يختلف معه في المخرج، وسياتي بيان ذلك النوع من الإبدال، ودليل ذلك وجود هذه الظاهرة بالفعل، في العربية الفصحى، وكذا في الساميات، وفي اللهجة البغدادية المعاصرة على وجه الخصوص.

وثمة نوعان من الإبدال:

الأول: الإبدال الصوتي التاريخي: هو تلك التغيرات التي تحدث من التحول في النظام الصوتي للغة؛ حيث يصير الصوت اللغوي في جميع سياقاته صوتاً آخر.

الثاني: الإبدال الصوتي التركيبي: هو التغيرات التي تصيب الأصوات من جهة الصلات التي تربط هذه الأصوات بعضها ببعض في كلمة واحدة^(٦٣).

والذي نختص ببحثه ودراسته في هذا البحث المتعلق باللهجة البغدادية، هو الإبدال أو التغير الصوتي التاريخي؛ ذلك أن هذا الإبدال هو الأكثر وضوحاً وحصولاً، أما التركيبي فيحتاج إلى نصوص كثيرة؛ إذ هو نوع من التغيرات الفنولوجية نتيجة تأثير الأصوات بعضها ببعض.

٦٣ - ينظر: التطور اللغوي، رمضان عبد التواب: ص ٢٤.

ويقسم يحيى عبابنة الإبدال الصوتي التاريخي إلى قسمين:

الأول: الإبدال المطلق: هو التغير الذي يطرأ على صوت من الأصوات في لغة ما، ويؤدي إلى تغيير في صفاته جميعها، بحيث يتحول إلى صوت آخر في جميع سياقاته اللغوية.

الثاني: الإبدال المقيد: هو مجموعة التغيرات التي تطرأ على صوت من الأصوات في لغة ما، وتؤدي إلى تغيير صفاته جميعها في بعض سياقاته اللغوية^(٦٤).

ويرى بعض الباحثين أن ليس هناك من ظواهر لهجية -تبدلات- في الراء كما في غيرها من الأصوات، وأغلب ما يُذكر إنما هو أصل في اللام أو بدل منها، وتسمع في بعض اللهجات الضيقة، ولا سيما المعدود من عيوب النطق غيناً^(٦٥).

ويقول جان كانتينو في ذلك: «ويكاد لا يطرأ على الراء من التغيرات المطلقة شيء ولا يطرأ عليها من التغيرات المقيدة فيما يبدو إلا شيء قليل من الإدغام»^(٦٦).

وليس الأمر كذلك؛ فقد رُصدت شواهد كثيرة خاضعة لهذا النوع من التبدلات الصوتية، وهي الحاصلة بين وحدات هذه المجموعة، خصوصاً التبدلات بين اللام والراء، والنون والراء كما سنعرض له في السطور القابلة، فيما يخص اللهجة البغدادية، والعربية الفصحى، وكذا بعض اللغات السامية، أو لهجات حديثة عموماً.

وقد أورد برجشتراسر بعض التفسيرات والشواهد تحت عنوان «أصوات كثيرة التَّغير»، وأراد فيه أن يوجه النظر نحو تغيرات بعض الحروف التي كثرت انقلاباتها في العربية، وهي الأصوات المحضة -المتوسطة- وحروف اللين والهمز،

٦٤- ينظر: اللغة المؤابية في نقش ميشع، يحيى عبابنة، منشورات جامعة مؤتة، الأردن، الطبعة: الأولى ٢٠٠٠م: ص٣٧.

٦٥- ينظر: في صوتيات العربية، محيي الدين رمضان: ص١٣٠.

٦٦- دروس في علم أصوات العربية، جان كانتينو: ص٧٦.

وذكر أيضًا - فيما يتعلق بالأصوات المتوسطة التي سماها الأصوات المحضة -، أنَّ هذه الأصوات يماثل بعضها بعضًا، من جهة أنَّ الغالب على نطقها كلها الصوت الناشئ عن اهتزاز الأوتار الصوتية في الحنجرة، ولهذا السبب كثيرًا ما يُستبدل بعضها ببعض، أو تقدم أو تؤخر^(٦٧).

ودليل ذلك التعاقب أو الإبدال ما شهدته بعض الساميات من أمثلة كثيرة لهذا الإبدال بين الأصوات اللثوية، مع الراء خصوصًا، فتبادل المواضع بين أصوات هذا الحيز - اللثوي - يحدث في لغات مختلفة، والتبادل بين النون واللام خاصة كثير، كما يلاحظ في الأكديّة والآشورية القديمة، وكذلك الأمر بين اللام والراء شائع أيضًا^(٦٨).

وقد يطال الحذف والإسقاط أصوات هذه المجموعة الصوتية - الراء واللام والنون - في بعض المفردات والسياقات، أو تتحول إلى همزة، كما في حذف التنوين في العربية المرتبط بالأواخر، وكذا تحذف النون كثيرًا في الآرامية واليهودية وفي المنداعية، وفي الآرامية اليهودية أمثلة على سقوط الراء الأخيرة، منها: (أم > m) بدلًا من (> r m)^(٦٩).

٦٧ - ينظر: التطور النحوي للغة العربية، برجستراسر، ترجمة: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٤ م: ص ٣٨. وليس لهذا التعليل كبير فعالية على ما أظن، فالقول: بأن اهتزاز الأوتار وراء كثرة التبادل بين هذه الأصوات ليس بجيد، وإن كان التماثل في الصفات له أثر، فاهتزاز الأوتار يعطي صفة الجهر للصوت ليس إلا، وهناك مجموعة كبيرة من الأصوات غير المتوسطة تنصف بهذه الصفة، فهل تشترك أيضًا مع الأصوات المتوسطة بكثرة التبدلات؟! ولعل التفسير العلمي الأنسب هو الذي يرى أن تقارب المخارج هو الذي يساعد على كثرة التبدلات بين الأصوات، وهو السبب الأهم في تعليل هذه الظاهرة في كل محطاتها.

٦٨ - ينظر: مدخل نحو اللغات السامية المقارن، سباتينو موسكاتي وآخرين: ص ٦٢.

٦٩ - ينظر: المصدر نفسه: ص ٦٢-٦٣.

ومما رُصد في اللهجة البغدادية من تبدلات مع صوت الراء ما يأتي:

أولاً: إبدال اللام راءً:

يشترك اللام والراء في المخرج وهو -اللتوي-، ويشتركان في صفة الجهر أيضاً^(٧٠)؛ ولذا فإن هذا يرخص عملية التعاقب أو الإبدال بين الصوتين، ويؤدي ذلك إلى انقلاب أحدهما إلى الآخر، دون أن تخضع هذه العملية لقانون السهولة والتيسير، بل إن السر قد يكون في السمع أو المشابهة الصوتية، وقد أدى هذا التعاقب إلى نشوء كلمات كثيرة في المعجم العربي ترد مرة باللام ومرة أخرى بالراء^(٧١).

وقد شهدت الفصحى كثيراً من هذا الإبدال، فأورد السيوطي شواهد كثيرة لهذا التعاقب تحت عنوان «تعاقب اللام والراء»^(٧٢)، وفي المخصص: «لثغاً ولثغاً وَالْأَسْمُ اللَّثُغَةُ وَالرُّثْغُ لُغَةٌ فِيهِ»^(٧٣).

وقولهم في الدرع: نثرة وثئلة^(٧٤)، فينبغي أن يكون الراء بدلا من اللام، لقولهم: نثل على درعه، ولم يقولوا نثرها، فاللام أعم تصرفاً، فهي الأصل^(٧٥).

ومن شواهد ذلك ما رصدته آمنة الزعبي، منها: البُجْرُ والبُجْلُ، وهو البهتان العظيم، والبيلم والبيرم، وهو النجار، وجرمتُ صوف الشاة وجلمته باللام

-
- ٧٠- ينظر: أصوات اللغة، عبدالرحمن أيوب، مطبعة الكسلاحي، الطبعة الثانية، ١٩٦٨م: ص ٢٠٣-٢٠٤.
- ٧١- ينظر: التطور التاريخي للأصوات في اللغة العربية واللغات السامية، آمنة الزعبي، دار الكتاب الثقافي، الأردن - إربد، ٢٠٠٥م: ص ١٧٠.
- ٧٢- ينظر: المزهري في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م: ج ٢ / ص ١٠٩.
- ٧٣- المخصص، ابن سيده، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م: ج ١ / ص ٢١٠.
- ٧٤- النثلة: النقرة بين الشارين، والدرع الواسعة. ينظر: لسان العرب، ابن منظور، دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى، د. ت. مادة (نثل) ج ٥ / ص ١٩٣.
- ٧٥- ينظر: سر صناعة الإعراب، ابن جني: ج ١ / ص ٢٠٤.

والراء أي: جززته. وغير ذلك كثير في المعجم^(٧٦).

وكذا الحال في الساميات، فتبادل المواضع بين اللام والراء شائع وكثير، ومثال ذلك في الأكديّة: رقرقُ raqraqqu ولَقَلَقُ^(٧٧) Laqlaqqu. وكلمة (تأمل) في العربية تقارب الكلمة الأكديّة (amāru) بالراء، التي معناها: رأى^(٧٨).

وفي الأكديّة كذلك: pīlu و pīru بمعنى: فيل، فتعاقت اللام والراء في هذين النمطين، وفي الآرامية والسريانية: pīlā وفي المندائية pila، ويقابل الفعل: (صَبَرَ) في العربية الفعل العبري، sāal، وفي العبرية deer بمعنى: الدبّ وهو الطاعون، وأما الفعل bāal فيقابل الفعل (بَتَرَ) في العربية^(٧٩).

ومن شواهد هذا الإبدال في اللهجة البغدادية المعاصرة:

اللفظ الأصلي	اللفظ البديل
دولة ^(٨٠)	دورمة
مَنْدَل ^(٨١)	مندر
ياليت	ياريت ^(٨٢)
بنطلون ^(٨٣)	بَنْطَرُون ^(٨٤)

٧٦- ينظر: التطور التاريخي للأصوات في اللغة العربية واللغات السامية، أمنة الزعبي: ص ١٧٠ وما بعدها.

٧٧- ينظر: مدخل نحو اللغات السامية المقارن، سباتينو موسكاتي وآخرون: ص ٦٢.

٧٨- ينظر: التطور النحوي للغة العربية، برجشتراسر: ص ٣٨.

٧٩- ينظر: التطور التاريخي للأصوات في اللغة العربية واللغات السامية، أمنة الزعبي: ص ١٧٣.

٨٠- تنطق بلام مفخّمة، وقبلها ضمة طويلة ممالّة. والدولة أكلة بغدادية أو عراقية شهيرة.

٨١- هو نوع من الفرش الذي يُعمل بحجم صغير ويستعمل كبساط يُجلس عليه.

٨٢- تنطق الياء ممالّة بعد الراء.

٨٣- وهو لباس للرجال أو للنساء ذو ساقين طويلين، يستر النصف الأسفل من الجسم، من الخَصْر حتّى

القدمين. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر: ج ١ / ص ٢٤٩.

٨٤- نجد أن لفظ "بنطلون" أو "بنطال" باللام هو السائد كتابةً، وذلك على جميع لوحات الإعلانات التجارية

والمتاجر في الأسواق، أي أن اللفظ يكتب باللام ولكن النطق السائد بالراء.

ثانياً: إبدال النون راءً:

النون والراء صوتان لثويان مجهوران^(٨٥)، وهما من الأصوات السهلة؛ لأنهما من مجموعة الأصوات المائعة^(٨٦) كما بينا سلفاً، فمن غير المتوقع أن يطرأ عليهما تغير مطلق كما يرى يحيى عبابنة، ولكن تقارب مخرجيهما وصفاتهما جعلهما يتعاقبان في بعض الاستعمالات المقيدة^(٨٧).

ومن الممكن إعادة سبب التحولات التي حدثت بين هذين الصوتين إلى أخطاء السمع أو المخالفة الصوتية، أو التقارب في المخرج، فكل هذا وارد، مما يؤدي إلى تصور ذهني غير متكامل للصوت^(٨٨).

وقد وردت شواهد كثيرة في العربية لهذا التعاقب بين الصوتين، من ذلك قولهم: تأسر عليّ فلان تأسراً، أي: اعتل وأبطأ، وقد ورد بالنون أيضاً أي: تأسن^(٨٩).

وإذا طلعت النخلة على عفن وسواد، قيل: أصابها الدمان والدمار والدّمال، ويقال: الضبر والضبن. أي: الإبط، والغمرة والغمنة: تمر ولبن يُطلى به وجه المرأة حتى ترقّ بشرتها^(٩٠).

و اللغة الكنعانية شهدت قريباً من هذا الإبدال أو التناوب والتعاقب بين النون والراء، فكلمة (br) بمعنى ابن، وهو استعمال آرامي بالدرجة الأولى، ولعله تأثر بالآرامية ولا سيما أنه قد جاء في نقش (كلامو من زنجيرلي)^(٩١).

٨٥ - ينظر: أصوات اللغة، عبدالرحمن أيوب: ص ٢٠٢-٢٠٤.

٨٦ - ينظر: اللغة، فندريس: ص ٥٣.

٨٧ - ينظر: اللغة الكنعانية، يحيى عبابنة: ص ١٤٩.

٨٨ - ينظر: التطور التاريخي للأصوات، آمنة الزعبي: ص ١٧٣.

٨٩ - ينظر: المصدر نفسه: ص ١٧٤.

٩٠ - ينظر: المصدر نفسه: ص ١٧٤.

٩١ - اللغة الكنعانية، يحيى عبابنة: ص ١٤٩.

وفي بعض اللهجات العربية العصرية الدارجة على الألسن يظهر بعض التغييرات أو التبدلات المقيدة بين الراء والنون، من ذلك كلمة (كرسار corsar) تصير (قرصان qarsān) في «ألف ليلة وليلة» وفي لهجة المغرب العربي، ومن ذلك كلمة (جنرال général) تصير (جننار gennenār)^(٩٢).

ورغم إمكانية حصول هذا النوع من الإبدال واستساغته، ووقوعه فعلاً في العربية الفصيحة، وكذلك في الساميات، إلا أنني لم أرصد غير شاهد واحد في اللهجة البغدادية، يكثر استعماله، وذلك هو:

اللفظ الأصلي	اللفظ البديل
نارنج	رارنج

والنارنج لفظ فارسي مُعَرَّبٌ، وأصله نارَنك^(٩٣). وهو كما عرّفه أحمد مختار عمر (ت ١٤٢٤هـ) بأنه شجر مثمر من الفصيلة البرتقالية دائم الخضرة، ثمرته لُبِّيَّة ذات عصاره حمضية مرّة، وأزهاره بيض ذوات رائحة طيبة تستعمل في صنع العطور، وقشرة الثمرة تستعمل في عمل المرببات وفي الطبّ دواء، تسميه العامّة (أبو صفيّر) أو (النفاش) وتطلق الكلمة أيضاً على ثمر هذا الشجر^(٩٤).

وقد نص الصفدي على التصحيف الواقع في كلمة (نارنج) فقال: ويقولون آرَنج ولارَنج. والصواب: نارنج، ولا يجوز لارَنج ولا آرَنج، وسمعت أنا من يقول

٩٢- ينظر: دروس في علم أصوات العربية، جان كانتينو: ص ٧٧-٧٨.

٩٣- ينظر: القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م: فصل النون ج ١ / ص ٢٠٧، وتاج العروس، الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ت: مادة (نرج) ج ٦ / ص ٢٣٦.

٩٤- معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م: ص ٦٧. وينظر: المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، دار الدعوة، د.ت: ج ٢ / ص ٨٥٠.

يارنج بالياء آخر الحروف^(٩٥).

ثالثاً: إبدال الراء غيناً:

هذا النوع من الإبدال يحصل أحياناً إثر عيب من عيوب النطق، لذلك فمن الممكن أن تشهده أي لغة من لغات العالم، التي يحوي نظامها الصوتي صوت الراء، وعيوب النطق تأتي من الإهمال في إخراج بعض الحروف المتقاربة في المخرج، أو السرعة في نطقها، أو من خطأ في السمع، أو لعيب علق بالإنسان منذ طفولته، أو نتيجة عوامل مؤثرة من اضطراب نفسي أو مرض عضوي^(٩٦).

واللثغة عيب معروف ويكون في نطق الراء وأصوات أخرى، قال الجوهري: اللثغة في اللسان: هو أن يصير الراء غيناً أو لاماً، والسين ثاءً. وقد لثغ بالكسر يَلْثُغُ لَثْغًا، فهو أَلْثُغُ وامرأة لَثْغَاءُ^(٩٧)، وقال ابن فارس: اللثغة في اللسان: أن يقلب الراء غيناً والسين ثاءً^(٩٨).

وقد جمع ابن منظور ما قيل في اللثغة فقال: «اللثغة: أن تعدل الحرف إلى حرف غيره. والألثغ: الذي لا يستطيع أن يتكلم بالراء، وقيل: هو الذي يجعل الراء غيناً أو لاماً أو يجعل الراء في طرف لسانه، أو يجعل الصاد فاءً، وقيل: هو الذي يتحول لسانه عن السين إلى الثاء، وقيل: هو الذي لا يتم رفع لسانه في الكلام وفيه ثقل، وقيل: هو الذي لا يبين الكلام، وقيل: هو الذي قصر لسانه عن

٩٥- تصحيح التصحيف وتحرير التحريف، الصفدي، تحقيق: السيد الشراوي، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م: ص ٦٧.

٩٦- ينظر: فن الإلقاء، طه عبد الفتاح مقلد، مكتبة الفيصلية، د. ت: ص ٩٧.

٩٧- الصحاح، الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م: مادة (لثغ) ج ٤ / ص ١٣٢٥.

٩٨- ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م: مادة (لثغ) ج ٥ / ص ٢٣٤، ومجمل اللغة، ابن فارس، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م: مادة (لثغ) ص ٨٠٢.

موضع الحرف وِلْحَقَ موضع أقرب الحروف من الحرف الذي يَعْتُرُّ لسانَهُ عنه^(٩٩).

وقال السيوطي: «وأما اللثغة في الراء فإنها تكون في ستّة أحرف: العين والغين والياء والذال واللام والظاء، وذكر أبو حاتم أنها تكون في الهمزة»^(١٠٠).

وقد عالج الجاحظ اللثغة في شيء من الاستفاضة^(١٠١)، وتعرض للحروف التي تدخلها، وذكر أنها أربعة حروف: القاف والسين واللام والراء، ولثغة القاف تكون بقلبها طاء، والسين بقلبها ثاء، واللام بقلبها ياء أو كافاً، والراء بقلبها ياء أو عيناً أو ذالاً أو ظاء^(١٠٢).

يقول طه عبد الفتاح: واللثغة التي تقع في الراء فإن عددها يضعف على لثغة اللام، ويظهر العيب فيها واضحاً، يشعر به السامع والمتحدث؛ وذلك لأن اللثغة في الراء لا يستطيع النطق بها ولكن ينطق بدلا منها إما الغين أو الذال أو الياء، والغين أقل الثلاثة قبحاً^(١٠٣).

ولعل هذه الصفة خارجة عن البحث اللغوي؛ لفرديتها وكونها من عيوب النطق النفسية، أو الصحية أو الخلقية، لذلك يقول محمود فهمي حجازي معلماً على كلام للجاحظ: ويعني الجاحظ بكل من الحبسة والحكلة عيبين من عيوب النطق على المستوى الفردي، وينبغي أن نذكر أن كليهما مرتبط بالظروف الخاصة للفرد، ويخرج عن نطاق البحث في اللغة كنظام إلى البحث في اللغة كظاهرة نفسية؛ أي أن دراسة اللكنة والحبسة ليست من البحث في علم اللغة بل هما من علم النفس اللغوي وعلم الأصوات العلاجي. فعلم اللغة يعني باللغة كظاهرة

٩٩- ينظر: لسان العرب، ابن منظور: مادة (لثغ) ج ٨ / ص ٤٤٨.

١٠٠- المزهر، السيوطي: ج ١ / ص ٤٤١.

١٠١- ينظر: البيان والتبيين، الجاحظ، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤٢٣هـ: ج ١ / ص ٥١.

١٠٢- البحث اللغوي عند العرب، أحمد مختار عمر: ص ٩٩.

١٠٣- فن الإلقاء، طه عبد الفتاح: ص ١٠٦.

اجتماعية، ولا يهتم بالاختلافات الفردية إلا إذا أصبحت سارية المفعول في المجتمع^(١٠٤).

ومن شواهد ذلك الإبدال في اللهجة البغدادية:

اللفظ البديل	اللفظ الأصلي
يغوح	أبروح
أغيد	أريد
بغد	برّد
مدغسة	مدرسة
إبغة	إبرة

الخاتمة

بعد حمد الله والثناء عليه ثم الصلاة على النبي الأمين، أود أن أخص أبرز النتائج التي توصلتُ إليها من خلال البحث:

- رصد البحث توصيف المتقدمين من علماء العربية والتجويد لصوت الراء وبيان أنواعه، وكذلك ما جاء عند المحدثين من علماء الأصوات، من حيث تحديد مخرج الراء الفصيح وبيان صفاته.

- بيّن البحث في مبحثه الثاني، صورة التطور التي آل إليها صوت الراء في اللهجة البغدادية المعاصرة، وحدد مخرج الصوت، وتحررت علة ذلك التغير في الصوت، وتأثير الصوائت على الصامت الرائي في هذا التطور.

- أشرتُ إلى مشابهة الراء البغدادية لبعض اللهجات السامية في تطورها، كما في نطق اليهود الإشكنازيم، فقد بدأ صوت الراء يتحول إلى منطقة ترددية أخرى غير اللثة، وهي اللهاة، فأصبح قريباً من نطق الغين، فيما احتفظ اليهود السفارديم به على أصله. وكذا حصل هذا التغير في غير الساميات من لغات العالم كالفرنسية وغيرها.

- حاولتُ جاهداً حصر أسباب هذا التطور في اللهجة البغدادية، وتوصلتُ إلى أهم أربعة أسباب أدّت إلى هذا التغير والتطور في الراء، وهي:

١- تطور صوتي مبرر يستجيب لقانون التطور اللغوي الذي لا تكاد تنفك منه لهجة، وقد مرّ تفسير ذلك التطور، بما يُعرف بالتغير لهذا الصوت، وهو صورة من صور النطق في الراء.

٢- إنَّ التطور الذي أصاب الراء البغدادية، ترقيق للصوت وتلطيف لنبرته، لذلك فهو يخص لهجة المدنيين المنغمسين في المدينة من سكان بغداد، ومن

لهم جذور متأصلة في هذه المدينة، بمعنى أنّ ذلك التطور ليس من لهجة جميع البغداديين، فلا يشمل مثلاً الوافدين إليها من مناطق أخرى وهم كثير، وكذلك ليس من نطق أهل القرى والأرياف التي تحيط بمدينة بغداد وهي منها إدارياً، فهو نوع من التمدن والتحصّر والميل للرقّة في النطق.

٣- يكون نطق الرء المطور أحياناً نوعاً من التمدل عند النساء والفتيات خصوصاً، وكذا عند بعض الشباب المتلطف في الحديث أو المتموع في اللفظ، وكذلك يكون محاكاةً للهِجَة المدينة الرقيقة، بعد الإعجاب برقتها من قبل الوافدين إلى مدينة بغداد، وبعض سكان الأرياف.

٤- إن هذا الصوت الجديد في اللّهِجَة البغدادية يُفسّر على حدود ضيّقة وفردية، بأنه عيب من عيوب النطق المعروفة والمشتهرة؛ وذلك يكون بسبب خلل عضوي في أحد أعضاء النطق، وهو اللسان، ويسمى ذلك الخلل النطقي (اللثغة).

• أوردتُ في المبحث الثالث بعض شواهد الإبدال والتعاقب التي تطال صوت الرء، خصوصاً مع صوت اللام والنون والغين، وبينتُ أنّ المخالفة وأخطاء السمع يمثلان دوراً بارزاً في هذا التعاقب، إضافة إلى عيوب النطق كما في اللثغة، وأردفنا هذه الشواهد البغدادية، بشواهد من العربية الفصحى والساميات؛ لنؤكد إمكانية حصول هذه التبدلات وعموم فعاليتها في غير هذه اللّهِجَة المعنية بالدراسة.

والله أسأل التوفيق والسداد وحسن الختام، والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

- ١- إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٧ م.
- ٢- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، د.ت.
- ٣- ابن الجزري محمد بن محمد بن يوسف، النشر في القراءات العشر، المطبعة التجارية الكبرى، تصوير دار الكتاب العلمية، د.ت.
- ٤- ابن السراج أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت، د.ت.
- ٥- ابن سيدة، المخصص، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦ م.
- ٦- ابن فارس، مجمل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
- ٧- معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩ م.
- ٨- ابن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى، د.ت.
- ٩- ابن يعيش، شرح المفصل، تحقيق: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- ١٠- أبو البقاء العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: د. عبد الإله النبهان، دار الفكر - دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥ م.

- ١١- أبو الفتح عثمان بن جني الموصلبي، سر صناعة الإعراب، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.
- ١٢- أبو محمد مكّي بن أبي طالب القيسي، الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة، تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار عمار، عمان، الطبعة الرابعة: ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م.
- ١٣- أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، عالم الكتب، الطبعة: الثامنة ٢٠٠٣م.
- ١٤- دراسة الصوت اللغوي، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الرابعة: ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م.
- ١٥- معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨م.
- ١٦- إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ١٧- أمنة صالح الزعبي، التطور التاريخي للأصوات في اللغة العربية واللغات السامية، دار الكتاب الثقافي، الأردن إربد، ٢٠٠٥م.
- ١٨- أندريه مارتيني، مبادئ اللسانيات العامة، ترجمة: أحمد الحمو، الجمهورية العربية السورية، وزارة التعليم العالي، المطبعة الجديدة - دمشق، ١٩٨٥م.
- ١٩- برتل مالبرج، علم الأصوات، تعريب: د. عبد الصبور شاهين، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٨٥م.

- ٢٠- برجشتراسر، التطور النحوي للغة العربية، ترجمة: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٤ م.
- ٢١- بروكلمان، فقه اللغات السامية، ترجمة: رمضان عبد التواب، مطبوعات جامعة الرياض ١٩٧٧ م.
- ٢٢- الجاحظ، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤٢٣هـ.
- ٢٣- جان كانتينو، دروس في علم أصوات العربية، ترجمة: صالح القرمادي، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، الجامعة التونسية، ١٩٦٦ م.
- ٢٤- جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨ م.
- ٢٥- جوزيف فندريس، اللغة، تعريب: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٠ م.
- ٢٦- حسام سعيد النعيمي، أصوات العربية بين التحول والثبات، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، سلسلة بيت الحكمة ٤، بغداد ١٩٨٩ م.
- ٢٧- الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار الهلال، د.ت.
- ٢٨- رمضان عبد التواب، التطور اللغوي مظاهره وعقله، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة: الثالثة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧ م.
- ٢٩- رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة: ١٤١٧هـ - ١٩٩٧ م.

- ٣٠- سباتينو موسكاتي وآخرون، مدخل نحو اللغات السامية المقارن، ترجمة: مهدي المخزومي وعبد الجبار المطلبي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٣ م.
- ٣١- سعد عبد العزيز مصلوح، دراسة السمع والكلام صوتيات اللغة من الإنتاج إلى الإدراك، عالم الكتب، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥ م.
- ٣٢- سمير شريف ستيتية، الأصوات اللغوية رؤية عضوية ونطقية وفيزيائية، دار وائل، عمّان - الأردن، الطبعة: الأولى ٢٠٠٣ م.
- ٣٣- سيويو، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- ٣٤- صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تصحيح التصحيف وتحرير التحريف، تحقيق: السيد الشرقاوي، راجعه: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ٣٥- طه عبد الفتاح مقلد، فن الإلقاء، مكتبة الفيصلية، د.ت.
- ٣٦- عبد الرحمن أيوب، أصوات اللغة، مطبعة الكسلاني، الطبعة الثانية، ١٩٦٨ م.
- ٣٧- عبد العزيز الصبغ، المصطلح الصوتي في الدراسات العربية، دار الفكر، سورية دمشق، الطبعة الثانية: ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧ م.
- ٣٨- عبد الفتاح بن السيد العسس المرصفي، هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، مكتبة طيبة، المدينة المنورة، الطبعة: الثانية، د.ت.
- ٣٩- عطية قابل نصر، غاية المرید في علم التجويد، دار ابن الجوزي، القاهرة، د.ت.

- ٤٠- علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، ١٩٨٦ م.
- ٤١- غانم قدوري الحمد، المدخل إلى علم أصوات العربية، دار عمار، عمان الأردن، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- ٤٢- علم التجويد دراسة صوتية ميسرة، دار عمار، عمان، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- ٤٣- فوزي حسن الشايب، أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة العربية، عالم الكتب الحديث، الأردن - إربد، ٢٠٠٤م
- ٤٤- كمال بشر، دراسات في علم اللغة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.
- ٤٥- علم الأصوات، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٠ م .
- ٤٦- محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني الملقّب بمرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ت.
- ٤٧- محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- ٤٨- محمود السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، دار الفكر العربي، الطبعة: الثانية، القاهرة ١٩٩٧م.
- ٤٩- محمود فهمي حجازي، علم اللغة العربية، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.

٥٠- محيي الدين رمضان، في صوتيات العربية، مكتبة الرسالة الحديثة، عمّان، د.ت.

٥١- يحيى عباينة، اللغة الكنعانية دراسة صوتية صرفية دلالية مقارنة في ضوء اللغات السامية، دار مجدلاوي، عمّان - الأردن، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٣ م.

٥٢- اللغة المؤابية في نقش ميشع دراسة صوتية صرفية دلالية مقارنة في ضوء الفصحى واللغات السامية، منشورات جامعة مؤتة، الأردن، الطبعة: الأولى ٢٠٠٠ م.

٥٣- اللغة النبطية دراسة صوتية صرفية دلالية في ضوء الفصحى واللغات السامية، دار الشروق، عمّان - الأردن، الطبعة: الأولى ٢٠٠٢ م.

٥٤- النظام اللغوي لهجة الصفاوية في ضوء الفصحى واللغة السامية، منشورات جامعة مؤتة، الكرك - الأردن، ١٩٩٧ م.

Abstract

«The Baghdadi Ra' Between Development and Consistency»

Dr. Ali Hamad AbdulAzeez Alhayani

Language or dialect includes necessarily a set of consonants, accompanied by another set of vowels; for composing acoustically integrated system works on producing the language vocabularies, and forming its public order. Language might keep its sounds, with regard to stability of sounds' articulation and features' attainment. Thus, some of its sounds may witness development, replacement or succession, and due to such development, new sounds can be invented sounds, or alternated with each other, or borrowed from another language sounds. But the sound development or replacement could most likely be with the sounds close to it in articulation. It is not necessary that the produced sound to be formed from the same accustomed audio system of this language.

The eloquent Arabic 'ra' is one of the Arabic sounds that had specific articulation and familiar features. Moreover, the Baghdadi dialect is a branch from the eloquent Arabic and one of its deriving. There has been some evolution on the eloquent 'ra' in the contemporary Baghdadi dialect. This development brings what is called Al ra' Al moghwara, in addition to the alteration and succession that happens between the 'ra' and the periodontal sounds

Therefore, this paper is but a description for such unexpected evolution in dialect, stating first its eloquent sound features, then determining the aspects of evolution and providing the reasons behind it. In addition to that presenting some sound changes that occur in the mentioned dialect between 'ra' and the periodontal sounds that shares it at the same articulation.

التمثيل الهندسي
للجمل التي لها محلّ من الإعراب
والجمل التي لا محلّ لها من الإعراب

م. د. عماد يونس لافي
كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي



ملخص البحث

هذا بحث يتناول موضوعا نحويا معروفا وهو (الجمل التي لها محل من الإعراب والجمل التي لا محل لها من الإعراب) ولكنه تعامل مع هذا المفهوم بطريقة جديدة ليست مألوفة لدى دارسي النحو قدامى ومحدثين، تتلخص هذه الطريقة بتحويل المفهوم المجازي للإسناد في النحو العربي إلى مفهوم حقيقي بعد تحويل الكلمات الداخلة في تركيب الجمل إلى كتل بنائية يستند بعضها إلى بعض، وبهذه الطريقة يبين البحث أن الجملة التي لا محل لها من الإعراب لا يكون لها محل من الإسناد في التركيب النحوي، وأن الجملة التي لها محل من الإعراب تشكل جزءا مهما في التركيب، وبذلك أثبت البحث أن كلمة (الإعراب) في هذا الموضوع تعني (الإسناد) وهذا مغاير للمعنى المألوف للإعراب لغة واصطلاحا.

المقدمة

يعد الربط بين الاختصاصات المختلفة من التوجهات العلمية الحديثة التي أصبحت مزيّة واضحة في الدراسات والبحوث التي يسعى الدارسون إلى تقديمها كل بحسب اختصاصه، وربما تكون هذه السمة واضحة في بحوث العلوم التطبيقية، كالهندسة والطب وغيرهما، إذ أصبح مألوفاً أن نرى اتجاهها علمياً واضحاً يربط بين الطب والهندسة، بل أصبح اختصاصاً يدرّس في الكثير من جامعات العالم تحت اسم (الهندسة الطبية) أو (هندسة الطب الحيوي)، وهو من الأقسام العلمية الأساسية في كلية هندسة الخوارزمي في جامعة بغداد. أما الربط بين الاختصاصات الهندسية فهو معروف أيضاً ومنه قسم هندسة الميكاترونكس الذي يربط بين هندسة الميكانيك والهندسة الإلكترونية، وهناك ما يعرف بالكيمياء الفيزيائية التي تربط بين علم الكيمياء وعلم الفيزياء، وهكذا في الكثير من المجالات الدراسية العلمية الأخرى. وليست الدراسات الإنسانية ببعيدة عن هذا المنحى، فالربط بين المعارف الإنسانية أصبح من الواضح المؤلف أيضاً، فعلم اللغة النفسي وعلم اللغة الجغرافي وعلم اللغة الاجتماعي كلها نماذج للربط بين العلوم اللغوية والعلوم الإنسانية الأخرى، ولو تتبعنا العلوم والمعارف على اختلافها لوجدنا نماذج كثيرة ربطت بين علمين أو أكثر في حقل معرفي واحد، وما البحث الذي أنا بصده إلا أنموذج للربط بين علمين، ولكن الربط هذه المرة بين مفهوم علمي محض، يمكن حمله على محمل فيزيائي أو محمل هندسي، وهو مفهوم الإسناد أو توزيع القوى، والمفهوم الذي قام عليه النحو العربي، ويطلق عليه المصطلح نفسه مجازاً ألا وهو مفهوم الإسناد في الجملة العربية.

وقبل الشروع في استعراض فكرة البحث لابد من التمهيد له قبل الولوج في تضاعيفه، فجذته تحتم هذا التمهيد؛ لكي تكون الأفكار المذكورة فيه لاحقاً مقبولة مستساغة، لذا أقول: شاء الله سبحانه وتعالى بفضلله وكرمه أن يلوّن الحياة

للمخلوق الذي أراده أن يكون خليفته في الأرض، الإنسان الذي كرمه الله تعالى على جميع مخلوقاته بأن وهب له العقل الذي يتدبر فيه ويتفكر في خلق الله تعالى على هذه الأرض. ومن كرمه جلّ وعلا أن كانت هناك مفاهيم ثابتة واضحة ولكنها ظهرت بصور متعددة، وأشكال مختلفة، وإن كانت متفقة من حيث المضمون الذي يدركه العقل ويحكم بوجوده مع اختلاف آثاره في الموجودات في هذا الكون. ولإيضاح هذا الكلام بصورة عملية نأخذ على سبيل المثال المتواليات في الرياضيات وهي من المفاهيم الشائعة^(١)، وهي نوعان؛ المتوالية العددية، وتعرّف بأنها: سلسلة من الأعداد يكون الفرق بين أي من أعدادها والعدد السابق له ثابتا لا يتغيّر، ويسمى هذا العدد الثابت (الأساس)، ومثال هذه المتوالية: (١، ٤، ٧، ١٠، ١٣، ١٦،، ن)، نلاحظ أن الفرق بين أي حد والذي قبله يساوي (٣) وهو أساس المتوالية. أما المتوالية الهندسية فهي سلسلة من الأعداد يكون كل عدد فيها مساويا العدد الذي قبله مضروبا بعدد ثابت لا يتغيّر أو مقسوما عليه، ويدعى هذا العدد أيضا أساس المتوالية، ومثالها:

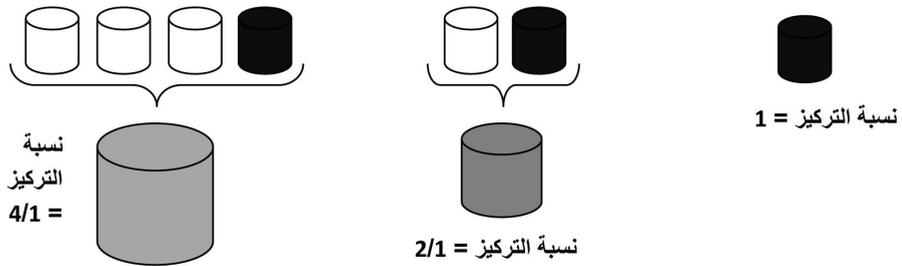
$$١، ٢ / ١، ٤ / ١، ٨ / ١، ١٦ / ١، ٣٢ / ١، ٦٤ / ١، ن$$

نلاحظ في هذه المتوالية أن كل حد فيها يساوي الحد الذي يسبقه مقسوما على (٢)، فأساس هذه المتوالية الهندسية هو (٢). هذا المفهوم الرياضي المجرد الذي يدركه العقل إدراكا واضحا له صورته المحسوسة في الكون التي تدركها الحواس، فالمتوالية الهندسية المذكورة آنفا يمكن أن نجد لها صورة لونية تدركها العين تمثل ترجمة لهذا المفهوم الرياضي المحض، فلو أخذنا وعاء ووضعنا فيه كمية من الطلاء الأسود ثم جئنا بوعاء آخر مساو له في الحجم مملوء بالطلاء الأبيض، ثم أضفنا أحدهما إلى الآخر، فإن اللون الناتج سيكون تركيز اللون

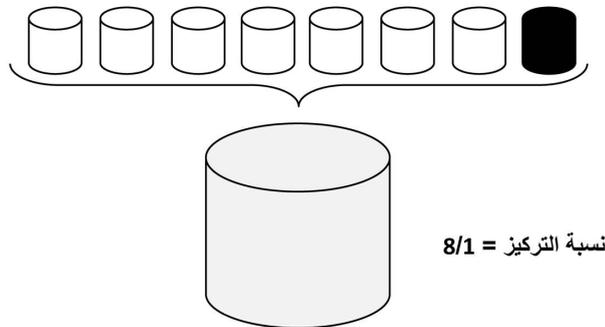
١- ينظر: قاموس الرياضيات، على شبكة الإنترنت، الموقع:

<http://www.khayma.com/almoudaress/riadiat/riadiat1.htm>

الأسود فيه مساويا لنصف تركيز اللون الأسود الأول الخالص، ولو جئنا بوعاءين مملوءين بالطلاء الأبيض وأضفناهما إلى الناتج الأول، فإن تركيز اللون الأسود في الناتج الثاني سيكون مساويا لنصف تركيز اللون الأسود في الناتج الأول، وإذا كررنا العملية بإضافة أربعة أوعية مملوءة باللون الأبيض إلى الناتج الثاني، فإن تركيز اللون الأسود في الناتج الثالث سيكون نصف تركيز اللون الأسود في الناتج الثاني، وهكذا تكون نتائج الإضافات في كل مرة متوافقة مع قيم الأعداد في المتوالية الهندسية المذكورة آنفا، ويمكن ملاحظة هذا المفهوم لونها في الشكل (1):

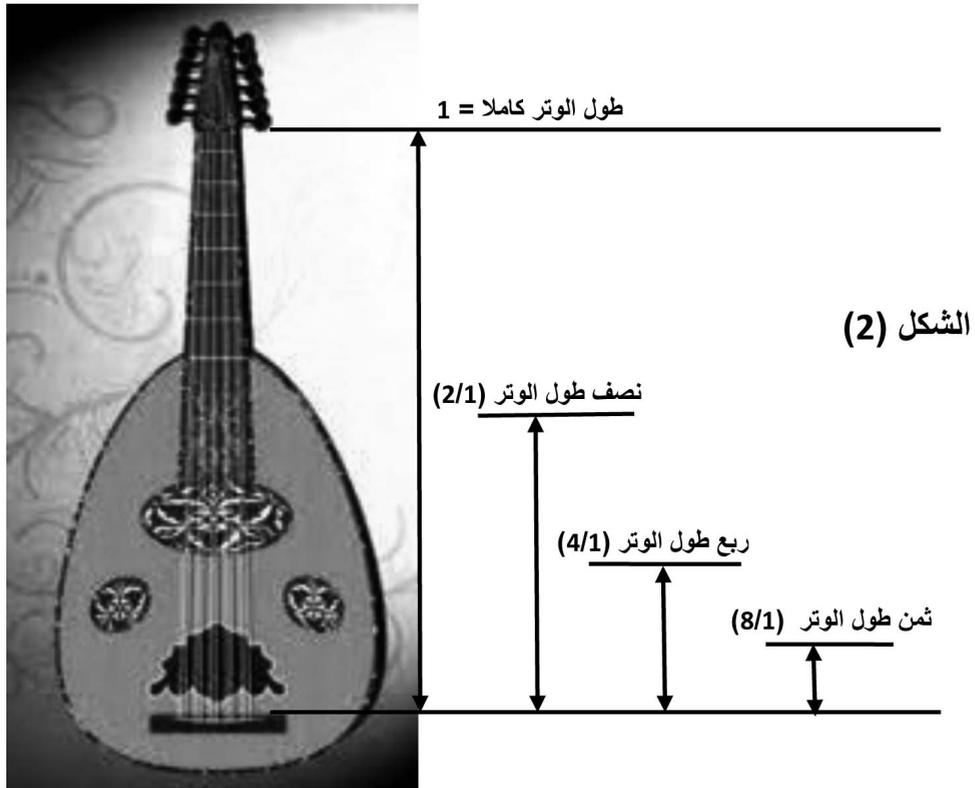


الشكل (1)



وبهذا المثال نكون أدركنا أن المفهوم الرياضي الذي تضمنته المتوالية له صورة أدركتها العين بحاسة البصر، وبالإمكان أيضا أن نحول هذا المفهوم الرياضي المجرد إلى صورة صوتية تدركها الأذن، وذلك بالإتيان بآلة وترية ثم

الضرب على أحد أوتارها وهو حر طليق، فنسمع صوتا ما، ثم نقيد هذا الوتر بوضع الإصبع على منتصفه، ثم نضرب أحد نصفي الوتر فينتج عنه صوت مغاير للصوت الأول، ثم نضع الإصبع على مسافة ربع الوتر فنضربه، وسنسمع صوتا ثالثا مغايرا للصوتين الأولين، وإذا ما وضعنا الإصبع على ثمن الوتر وكررنا عملية الضرب على هذا الثمن فسينتج عنه صوت رابع يختلف عن الأصوات السابقة، ونكون بذلك قد ترجمنا المفهوم الرياضي إلى صورة صوتية أدركتها الأذن بحاسة السمع. ويمكن توضيح هذه المسألة بالصورة الآتية (الشكل ٢):



صورة توضح أماكن وضع الإصبع على الوتر لينتج عن ضربه نغمات متباينة تقابل التباين الموضح في أعداد المتوالية الهندسية المذكورة في الشرح

هاتان الصورتان اللونية المدركة بالبصر والصوتية المدركة بالسمع تمثلان ترجمة حسيّة للمفهوم الرياضي للمتواليّة الهندسية، أي أننا يمكننا الاعتماد على ما تقدّم في إثبات نوع من الترجمة التي لا تنتمي إلى ترجمة لغة منطوقة أو مقروءة إلى لغة أخرى، وإنما ترجمة فن جميل إلى فن جميل آخر، أو ترجمة المفاهيم المجردة من حيّز معرفي إلى حيّز معرفي آخر تفيدنا في تقريب صورة أو إيضاح معرفة أو شرح موضوع، وهو ما سأعتمده في تحويل المفهوم الإسنادي في النحو العربي إلى المفهوم الإسنادي في النظام الهندسي؛ لتوضيح فكرة الجمل التي لها محلّ من الإعراب، أو نظيرتها التي لا محلّ لها من الإعراب. ولإيفاء الموضوع حقّه لا بد من الوقوف على مفهوم الإعراب لغة واصطلاحاً.

الإعراب:

تتنوع المعاني اللغوية للإعراب بحسب ما جاء في معاجم اللغة، وإن أبرز معنى له هو الإيضاح والإبانة، فأعرب الرجل عن حجته إذا بيّنها، فمعرب الكلام يبيّن معانيه بإعرابه، وقيل الإعراب هو التزوّج بالعروب وهي المرأة المتحبة إلى زوجها، وكأنّ المعرب يتحب إلى السامع بإعرابه، وقيل معناه التغيّر من قولهم: عربت معدة الفصيل إذا تغيّرت، وهو ما يناظر تغيّر أواخر الكلمات بتغيّر المعاني المقصودة^(٢).

ولا شك في أن الإعراب بمعناه الاصطلاحي معروف في اللغة العربية، لا يكاد يخلو منه كتاب في فقه اللغة، فهو من أهم خصائصها فضلاً عن الخصائص الأخرى التي تتصف بها كاشتقاق والترادف والاشتراك اللفظي ومناسبة الحروف لمعانيها والتضاد والنحت والتعريب^(٣). وقد عرّفه النحويون بتعريفات متعددة،

٢- ينظر: العين، ٢/ ١٢٩، لسان العرب (عرب)، ١/ ٥٨٦-٥٩١. تاج العروس (عرب)، ٣/ ٣٣٣-٣٣٧.

٣- ينظر على سبيل المثال: دراسات في فقه اللغة، ١١٦، وفصول في فقه العربية، وفقه اللغة العربية.

اشترك معظمها من حيث المضمون وإن اختلف من حيث الصيغة، فسيبويه يقرر أن أواخر الكلم في العربية (تجري على ثمانية مجار: على النصب والجر والرفع والجزم، والفتح والضم والكسر والوقف)^(٤) وهو بهذا يذكر علامات الإعراب والبناء، ونهج المبرد وابن السراج المنهج الذي قرره سيبويه في تعريفه بالإعراب والبناء^(٥)، وعرفه ابن جني بأنه (الإبانة عن المعاني بألفاظ مختلفة)^(٦) وقال الزمخشري عن الاسم المعرب بأنه (ما اختلف آخره باختلاف العوامل لفظاً أو محلاً بحركة أو حرف)^(٧) وعن الفعل المضارع بأنه (ضارع الاسم فأعرب بالرفع والنصب والجزم مكان الجر)^(٨) وعرف أبو البركات الأنباري الإعراب بقوله: (أما الإعراب فحدّه اختلاف أواخر الكلم باختلاف العوامل لفظاً أو تقديراً)^(٩)، ولم يختلف عند العكبري فهو (اختلاف آخر الكلمة لاختلاف العامل فيها لفظاً أو تقديراً)^(١٠) والإعراب عند ابن يعيش (الإبانة عن المعاني باختلاف أواخر الكلم لتعاقب العوامل في أولها)^(١١) وعند ابن الحاجب (أن حكم الاسم المعرب أن يختلف آخره لاختلاف العوامل لفظاً أو تقديراً)^(١٢) وعند ابن هشام (أثر ظاهر أو مقدّر يجلبه العامل في آخر الاسم المتمكن والفعل المضارع)^(١٣).

ويمكن أن نخلص من كل ما سبق إلى أن للإعراب تعريفين؛ لغوي واصطلاحي، أما اللغوي فهو الإيضاح والإبانة، وأما الاصطلاحي فهو أن نجمع ما قاله النحويون بتعريف جامع مانع فنقول: (هو أثر ظاهر أو مقدّر من رفع أو نصب أو جر أو

٤- الكتاب، ١/١٣.

٥- ينظر: المقتضب، ١/٤، والأصول: ١/٤٦-٥٤.

٦- الخصائص، ١/٣٥.

٧- شرح المفصل، ١/٤٩.

٨- م. ن. ٦/٧.

٩- أسرار العربية، ١/٤١.

١٠- اللباب في علل البناء والإعراب، ١/٥٢.

١١- شرح المفصل، ١/٧٢.

١٢- الكافية، ١/١٧.

١٣- شرح شذور الذهب، ١/٤١.

جزم، تجلبه العوامل الداخلة على الأسماء المتمكنة والأفعال المضارعة ابتغاء بيان معنى يرومه المتكلم).

السؤال الذي أذكره الآن الذي تعد الإجابة عنه المحور الذي تدور حوله فكرة هذا البحث، هو: ما المقصود بكلمة (الإعراب) في قولنا: هذه جملة لها محل من الإعراب، وهذه جملة لا محل لها من الإعراب؟ أنعني الإعراب بمعناه اللغوي، فيكون الأمر تبعاً لذلك أن الجملة التي لا محل لها من الإعراب، لا محل لها أو لا أثر لها في إيضاح وإبانة النص اللغوي؟ وهذا محال، فجملة صلة الموصول وهي من أشهر الجمل التي لا محل لها من الإعراب، لا يمكن أن يتم المعنى المقصود أو أن يفهمه السامع إلا بها، ولنقل على سبيل المثال: جاء الذي أحبه، فجملة (أحبه) المركبة من فعل وفاعل ومفعول نقول عنها: جملة صلة الموصول لا محل لها من الإعراب، ولو حذف من الجملة الكبرى السابقة، ما عادت مفهومة، فما معنى: جاء الذي؟ إذن لا يمكن أن تكون كلمة (الإعراب) في قولنا هذه جملة لا محل لها من الإعراب تعني الإيضاح والإبانة، إذ لا يمكن أن نقول عن جملة (أحبه) في المثال المذكور آنفاً بأنها لا محل لها من إيضاح المعنى وإبانته، وهذا من جهة اللغة، أما الاصطلاح، فهل يمكن أن نقول إن جملة (أحبه) لا تأثير لمعنى الإعراب الاصطلاحي فيها؟ والجواب بالسلب طبعاً، فكيف لا يكون له أثر ونحن نعرب الجملة بأن (أحبّ) فعل مضارع، وفاعله ضمير مستتر يعود على المتكلم والهاء ضمير متصل مبني في محل نصب مفعولاً به للفعل (أحبّ). وهذا يعني أن كلمة (الإعراب) في قولنا إن هذه الجملة لا محل لها من الإعراب لا يمكن أن تعني الإعراب بمعناه الاصطلاحي. فهل للإعراب معنى آخر إذن؟ وإن كان كذلك، فما معناه؟ هذا البحث يجيب عن هذا السؤال بطريقة لم يألفها دارسو النحو، استعمل فيها المفهوم الذي ذكرته في مقدمة هذا البحث وهو ترجمة المفاهيم من حيز معرفي إلى حيز معرفي آخر.

الجملة والكلام:

إن التفريق بين معنى الجملة ومعنى الكلام من الموضوعات المهمة التي لا بد من التوقف عندها قبل تفصيل الكلام على محل الجملة من الإعراب وعدمه، فالجملة لغة: جماعة كل شيء من الحساب وغيره، وَجَمَلَ يَجْمَلُ جملاً إذا جمع، وجمل الشَّحْمَ يجمله جملاً أذابه، ومنه الحديث: لعن الله اليهودَ حرّمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها^(١٤) أي أذابوها، وأجملت له الحساب والكلام من الجملة^(١٥)، و(جملة الحبل قوى كثيرة جمعت فأجملت جملة، وأجمل الشيء جمعه عن تفرقة، وأجمل الحساب والكلام رده إلى الجملة ثم فصله وبينه)^(١٦)، وقيل: (كأن الحبل الغليظ سمي جمالة لأنها قوى كثيرة جمعت فأجملت جملة)^(١٧) ومن هنا كان تفسير بعض المفسرين كلمة (الجُمَّل) بضم الجيم وتشديد الميم مفتوحة في قوله تعالى ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجُمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾^(١٨)، بأنها الحبل الغليظ^(١٩)، وهذا مجمل المعاني اللغوية للجملة، أما المعنى الاصطلاحي للجملة فقد أخذه النحويون من المعنى اللغوي لها، فأصبح يطلق على مركّب من كلمتين أسندت إحداهما للأخرى، سواء أفاد ك (زيدٌ قائمٌ) أم لم يفد ك (إن يكرمني) فإنه جملة لا تفيد إلا بعد مجيء جوابه^(٢٠). وعرفت الجملة اصطلاحاً بأنها: (تعبير صناعي أو مصطلح نحوي لعلاقة إسنادية بين اسمين أو اسم وفعل، تمت الفائدة بها أم لم

١٤- رواه الترمذي وابن ماجه، ينظر: مرقاة المفاتيح، ٦ / ٢٣.

١٥- ينظر: العين ٦ / ١٤٣، ولسان العرب ١١ / ١٢٨. وتهذيب اللغة ١١ / ٧٥.

١٦- تاج العروس، ٢٨ / ٢٣٨.

١٧- لسان العرب، ١١ / ١٢٤.

١٨- الأعراف، ٤٠.

١٩- ينظر: تفسير الطبري ٨ / ١٨٠، تفسير القرطبي ٧ / ٢٠٧، تفسير البيضاوي ٣ / ٢٠. ويقرأ بفتح الجيم وهو الجمل المعروف ويقرأ في الشاذ بسكون الميم والأحسن أن يكون لغة لأن تخفيف المفتوح ضعيف ويقرأ بضم الجيم وفتح الميم وتشديدها وهو الحبل الغليظ وهو جمع مثل صوم وقوم ويقرأ بضم الجيم والميم مع التخفيف وهو جمع مثل أسد وأسد ويقرأ كذلك إلا أن الميم ساكنة وذلك على تخفيف المضموم. (إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات، ١ / ٢٧٣).

٢٠- ينظر: تاج العروس، ٢٨ / ٢٣٨، والتعريفات، ١ / ١٠٦. ودستور العلماء، ٣ / ٩٣.

تتم^(٢١) وقسم ابن هشام الجملة إلى صغرى وكبرى، ف (الكبرى هي الاسمىة التي خبرها جملة نحو: زيد قام أبوه، وزيد أبوه قائم، والصغرى هي المبنية على المبتدأ كالجملة المخبر بها في المثالين).^(٢٢)

ويقف مصطلح الجملة هذا مقابلا للمفرد، إذ يطلق المفرد ويراد به ما يقابل المضاف^(٢٣)، فيقال هذا مفرد أي ليس بمضاف، وقد يطلق ويراد به ما يقابل الجملة، فيقال هذا مفرد أي ليس بجملة^(٢٤)، وهذا يعني أن المثنى والجمع يدخلان في معنى الأفراد المقصود من ذلك. أما الكلام فهو (اسم جنس يقع على الكثير والقليل)^(٢٥) وهو (ما كان من الحروف دالا بتأليفه على معنى يحسن السكوت عليه)^(٢٦). وقيل: إن (الكلام في اصطلاح النحويين عبارة عما اجتمع فيه أمران؛ اللفظ والإفادة، والمراد باللفظ الصوتُ المشتمل على بعض الحروف تحقيقا أو تقديرا، والمراد بالمفيد ما يحسن السكوت عليه)^(٢٧). وعرف أيضا بأنه (عبارة عن الجملة المفيدة فائدة يسوغ السكوت عليها عند المحققين)^(٢٨).

وتأسيسا على ما تقدم تكون العلاقة بين الجملة والكلام بأنها (أعمُّ منه، إذ شرطه الإفادة بخلافها، ولهذا تسمعههم يقولون: جملة الشرط، جملة الجواب، جملة الصلة، وكل ذلك ليس مفيدا، فليس بكلام).^(٢٩) وقيل: (الكلام ما كان مكتفيا بنفسه، والجملة والقول ما لم يكن مكتفيا بنفسه)^(٣٠). وعلى هذا فكل كلام

٢١ - رسالة المباحث المرضية، ١ / ٥٠.

٢٢ - مغني اللبيب، ٢ / ٣٨٠.

٢٣ - والشبيه بالمضاف أيضا، وهو كل اسم له تعلق بما بعده، إما بعمل كأن يكون اسم فاعل أو اسم مفعول عاملا فيما بعده، وإما بعطف. ينظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ٢ / ٨.

٢٤ - ينظر: دستور العلماء، ٣ / ٢١١.

٢٥ - لسان العرب، ١٢ / ٥٢٢.

٢٦ - أسرار العربية، ١ / ٢٨.

٢٧ - أوضح المسالك، ١ / ١١.

٢٨ - اللباب في علل البناء والإعراب، ١ / ٤١.

٢٩ - مغني اللبيب، ٢ / ٣٧٤. وينظر: كتاب الكليات، ١ / ٣٤١.

٣٠ - لسان العرب، ١٢ / ٥٢٢.

يمثل جملة أو جملا متعددة، (ولا يشترط فيما نسميه جملة أو مركبا إسناديا أن يفيد معنى تاما مكتفيا بنفسه، كما يشترط ذلك فيما نسميه كلاما، فهو قد يكون تام الفائدة نحو (قد أفلح المؤمنون) فيسمى كلاما أيضا، وقد يكون ناقصها، نحو: مهما تفعل من خير أو شر، فلا يسمى كلاما، ويجوز أن يسمى جملة أو مركبا إسناديا، فإن ذكر جواب الشرط فقيل: مهما تفعل من خير أو شر تلاقه، سمي كلاما أيضا لحصول الفائدة التامة)^(٣١). فكل كلام جملة أو جمل متعددة، والعكس ليس صحيحا، فليس كل جملة يمكن أن تكون كلاما.

مفهوم الإسناد في النحو العربي:

ترتبط كلمات الجملة العربية بعلاقات معروفة، أطلق عليها النحاة مصطلحات متعددة، وأشهر هذه المصطلحات؛ (الإسناد)، وقد ورد في أول كتاب ألف في النحو العربي وهو كتاب سيبويه، إذ يقول في باب المسند والمسند إليه: (وهما ما لا يغنى واحد منهما عن الآخر، ولا يجد المتكلم منه بدءا، 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)^(٣٢) ومصطلح الإسناد مبثوث في كتب النحو، لا يكاد يخلو منه كتاب، وعرف الإسناد نحويا بأنه: (ضم كلمة حقيقة أو حكما إلى أخرى مثلها أو أكثر يفيد السامع فائدة تامة، وقال بعضهم الإسناد قسمان؛ عام وخاص، فالعام هو نسبة إحدى الكلمتين إلى الأخرى، والخاص هو نسبة إحدى الكلمتين إلى الأخرى بحيث يصح السكوت عليها)^(٣٣) وهذه إشارة واضحة إلى التفريق بين الجملة والكلام، فالإسناد متحقق فيهما إلا أن الإسناد في الجملة لا يشترط فيه أن

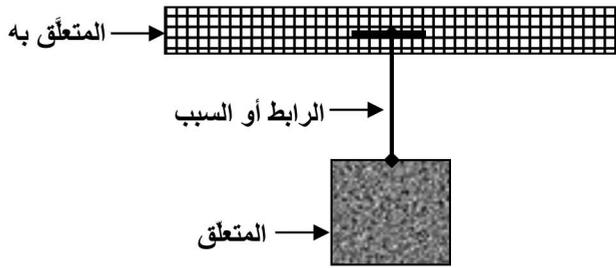
٣١- جامع الدروس العربية، ٣ / ٢٨٦.

٣٢- كتاب سيبويه، ١ / ٢٣.

٣٣- كتاب الكليات، ١ / ١٠٠.

يحقق فائدة يحسن السكوت عليها بخلاف الكلام، ولو تأملنا مصطلحي المسند والمسند إليه لوجدناهما يشيران إلى نوع من تسليط القوى بين الأجزاء المتساندة، يسلّطها جزء أو كتلة على جزء أو كتلة أخرى.

والمصطلح الآخر الذي أريد التوقف عنده هو مصطلح (التعليق). يقول عبد القاهر الجرجاني: (ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض وجعل بعضها بسبب من بعض، والكلم ثلاث: اسم وفعل وحرف، وللتعليق فيما بينها طرق معلومة وهو لا يعدو ثلاثة أقسام؛ تعلق اسم باسم، وتعلق اسم بفعل، وتعلق حرف بهما)^(٣٤)، يقال: علّقه تعليقا جعله معلّقا^(٣٥) وعلّقت الشيء تعليقا إذا نطّته، والمعالق كل شيء علّقت به شيئا، وليس بيني وبين فلان علقة أي سبب^(٣٦). ومن هذه المعاني المادية للتعليق نستنتج أن عملية التعليق يشترك فيها ثلاثة أجزاء؛ المتعلّق والمتعلّق به وسبب يربط أحدهما بالآخر، ويمكن تمثيل هذا المعنى بالشكا (٣) الآتية:



الشكل (3)

وهذا التركيب لا شك في تضمّنه قوّة يسلّطها المتعلّق على المتعلّق به ينقلها السبب الواصل بينهما. وأود أن أشير هنا إلى بعض المصطلحات النحويّة وعلاقتها بالمفاهيم الهندسية أو الفيزيائية؛ لتكون هذه الإشارة مدخلا للتمثيل

٣٤ - دلائل الإعجاز، ١٣ - ١٤.

٣٥ - القاموس المحيط، ١ / ١١٧٧.

٣٦ - جمهرة اللغة، ٢ / ٩٤٠.

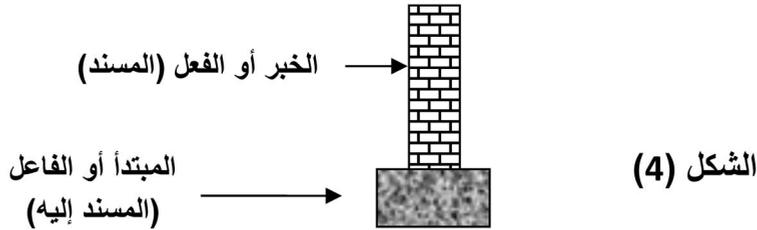
الهندسي للجمل، فالفاعل والمفعول والجار والمجرور والمضاف والمضاف إليه وما إلى ذلك، كلّها تنطوي على دلالة وجود نوع من القوة يسلمها أحد الجزأين على الآخر، وهذا الآخر يتحمل تلك القوة ويخضع لها، والأمر ملخصه أن لكل فعل رد فعل مساوٍ له في المقدار ومعاكس له في الاتجاه، وهذا أحد قوانين الفيزياء المعروفة، وماً التوازن الحاصل في التراكيب الهندسيّة أو الطبيعيّة إلا صورة محسوسة لهذا القانون، ولو أمعنا النظر في نظرية العامل التي قام النحو العربي عليها لوجدناها صورة من صور هذا القانون، فالنظرية تقوم على ثلاث ركائز؛ العامل والمعمول والعمل، فعلى سبيل المثال العامل في رفع الفاعل هو الفعل (المسند) وهو الجزء الذي يسلمت القوة، والفاعل (المسند إليه) هو الجزء الذي يتحمل القوة التي يسلمها الفعل فيصدر عنه رد الفعل على وفق النظرة الفيزيائية للموضوع، وإذا كانت الصورة المحسوسة لقانون نيوتن هي التوازن الحاصل في استقرار الأجسام المتساندة، فإن الرفع في الفاعل والنصب في المفعول والجر في المجرور تمثل الصورة الصوتية للتوازن الحاصل في الجملة العربية الذي بموجبه يكون الكلام مفهوماً.

بهذا الوصف العام وما سبقه من تمثيل الإسناد والتعليق هندسياً أستطيع القول إن بالإمكان تحويل العلاقات الإسنادية في الجملة العربية إلى رسوم محسوسة أو كتل ماديّة متساندة تدركها العين ويفسرها العقل. وقبل الانتهاء من هذا الموضوع أنبّه إلى أن هناك مصطلحات أخرى وصفت العلاقات النحوية في الجملة العربية (فالإسناد والبناء والتفريغ والشغل ألفاظ مترادفة، يدل على ذلك أن سيبويه قال: الفاعل ما اشتغل به الفعل، وفي موضع آخر فرغ له وفي آخر بني له وأسند له)^(٣٧)، ولأن الإسناد والتعليق أبرز هذه المصطلحات في كتب النحو، فإنني سأعتمدها في تمثيل العلاقات النحويّة الهندسيّة.

٣٧- كتاب الكليات، ١ / ١٠٠. وينظر: كتاب سيبويه، ١ / ٢٨٨، المقتضب، ٤ / ٢٩٥، الأصول في النحو، ١ / ٧٥، ٢ / ٣٤٤.

التمثيل الهندسي للعلاقات النحوية:

١- الفعل والفاعل والمبتدأ والخبر (المسند والمسند إليه): تتكون الجملة من الفعل والفاعل أو المبتدأ والخبر، ولا يحصل التركيب إلا بذلك بغض النظر عما إذا كان هذا التركيب مفيداً أم غير مفيد، وهذا يتطابق تماماً مع بناء الأساس وإقامة الجدار أو العمود عليه، فالتركيب الإنشائي يحصل بهما بغض النظر عما إذا كان هذا البناء مفيداً أم غير مفيد، ويمثل بالنحو الآتي: الشكل (٤)

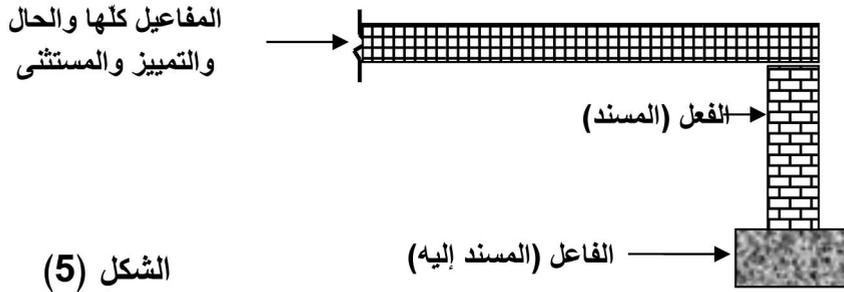


٢- المفاعيل كلّها مع الحال والتمييز والمستثنى: تمثّل على شكل سطح أفقي، وكأنها تمثّل السقف؛ لأن السقف هو أول جزء يأتي بعد بناء الأساس والجدار، ثم إن السقف إنما يتحمل ثقله الأساس بعد أن ينقله الجدار، وهذه الفكرة تتوافق مع ما ذهب إليه النحاة من أن العامل في المفعول به (ويمثله السقف) هو الفعل (ويمثله الجدار) ومنهم من قال الفاعل (يمثله الأساس) ومنهم من قال الفعل والفاعل (يمثلهما الجدار والأساس)، ثم إن المفعول به حقه أن يأتي بعدهما^(٣٨)، أمّا لماذا جعل الحال والتمييز والمستثنى مع المفاعيل، فلأنها أشبهت المفاعيل في كونها فضلة في الجملة، يقول عبد القاهر الجرجاني في كلامه على تعلق الفعل بالاسم أن يكون (أي الاسم) مُنزلاً منزلة المفعول وذلك في خبر كان وأخواتها والحال والتمييز المنتصب عن تمام الكلام... ومثله المنتصب على الاستثناء^(٣٩). ولكن خبر كان لي تعليق عليه سأذكره

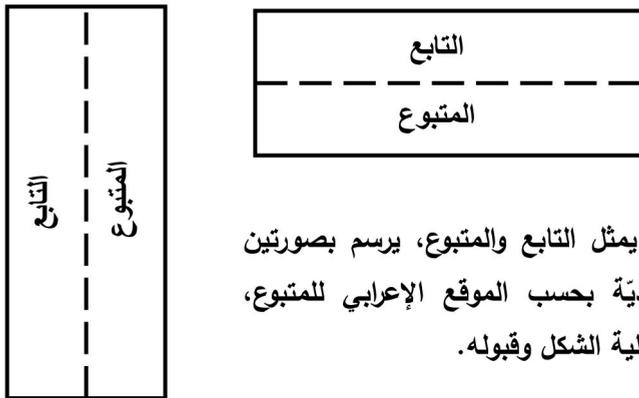
٣٨- ينظر على سبيل المثال: قطر الندى، ١٨٤.

٣٩- ينظر: دلائل الإعجاز، الصفحتان ق، ر.

لاحقاً إن شاء الله. ويمكن تمثيل ذلك كله بالنحو الآتي:



٣- التوابع (النعته والتوكيد وعطف البيان وعطف النسق والبدل): الذي جعلني أجمع هذه المعاني النحويّة في تمثيل هندسيّ واحد أنّ التابع يعرف بأنه (الاسم المشارك لما قبله في إعرابه مطلقاً)^(٤٠)، ولأننا بصدد التععيد الجديد لمعنى الجمل التي لها محل من الإعراب، والجمل التي لا محل لها من الإعراب، أي أننا نتحرك في حيز المفاهيم الإعرابية، لذلك لا يعينني من التوابع الاختلافات الأخرى بينها سواء في الدلالة أو بعض التفاصيل، بعبارة أخرى: إن الحركة الإعرابية التي يأخذها المتبوع هي عينها التي يأخذها التابع، وكأن التابع والمتبوع كالكلمة الواحدة، لذا مثلتها على النحو الآتي:



٤- المضاف والمضاف إليه: أجمع معظم النحاة على أن المضاف والمضاف إليه بمنزلة الشيء الواحد، وعلى هذا الأساس لم يجوّز البصريون الفصل بينهما إلا بالظرف أو الجار والمجرور^(٤١). وعلى هذا الأساس سأمثلهما بقطعتين ملتحمتين التحاماً كأنهما قطعة واحدة، وسأفرّق بين شكل المضاف والمضاف إليه وشكل التوابع والمتبوعات؛ لأن هذه الأخيرة إنما كان الاشتراك بينها في الحكم الإعرابي، أما المضاف والمضاف إليه فهما كالكلمة الواحدة من حيث المعنى، وأما الإعراب فمختلف، فالعامل في التابع هو نفسه العامل في المتبوع، أما العامل في المضاف إليه فهو المضاف، والعامل في المضاف بحسب موقعه من الجملة، فضلاً عن ذلك فإن الإضافة معناها الإسناد؛ لذا رأيت أن يكون شكل المضاف والمضاف إليه على النحو الآتي:

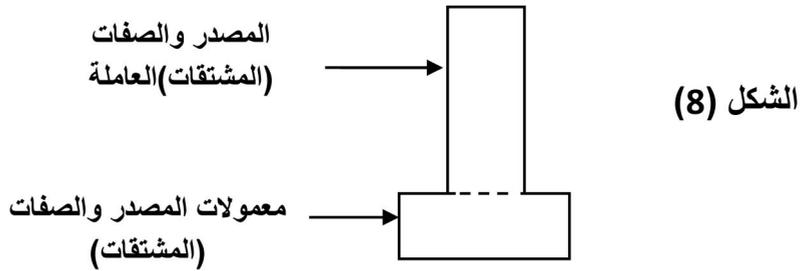


الشكل (7)

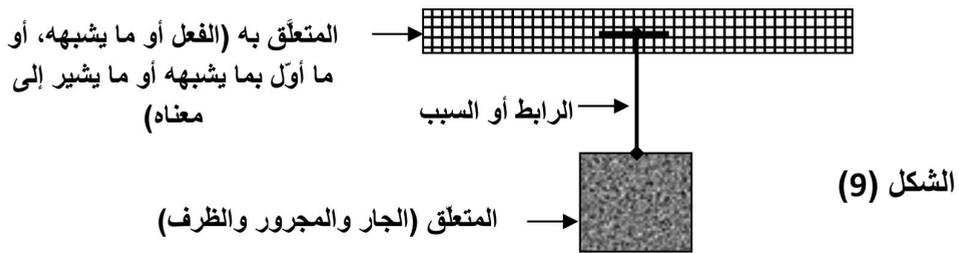
٥- اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبّهة والمصدر مع معمولاتها: هذه كلّها يمكن أن تمثّل مثلما يمثّل الفعل مع الفاعل (المسند والمسند إليه)، ولأن النحاة يقولون عن (المصدر والصفات المسندة إلى فاعلها ليست كلاماً ولا جملة لأن إسنادها ليس أصلاً)^(٤٢) أي غير مقصود لذاته، لذا وجب التفريق بينهما في الشكل المعبر عن الحالة الإسنادية، فتكون بالنحو الآتي: الشكل (٨)

٤١- ينظر: أسرار العربية، ٢٢٧/١، والإنصاف في مسائل الخلاف، ٢/٤٣١، واللباب في علل البناء والإعراب، ١/٢٣١.

٤٢- كتاب الكليات، ١/٣٤١، علماً أنه يمكن أن تعمل هذه الصفات فترفع اسماً يسد مسد الخبر وتكون جملة تامة بإسناد أصلي، هذا فيما إذا اعتمد الوصف على نفي أو استفهام على رأي البصريين، ومن غير ذلك على رأي الأخفش والكوفيين. (ينظر: شرح ابن عقيل، ١/١٩٢-١٩٣).



٦- الجار والمجرور والظرف: قيل عنهما (لا بد من تعلقهما بالفعل أو ما يشبهه أو ما أول بما يشبهه أو ما يشير إلى معناه، فإن لم يكن شيء من هذه الأربعة موجوداً قدر) (٤٣) ومفهوم التعلق مثلته سابقاً ولكنه كان عاماً، ويمكن إعادته بالنحو الآتي، الشكل (٩):

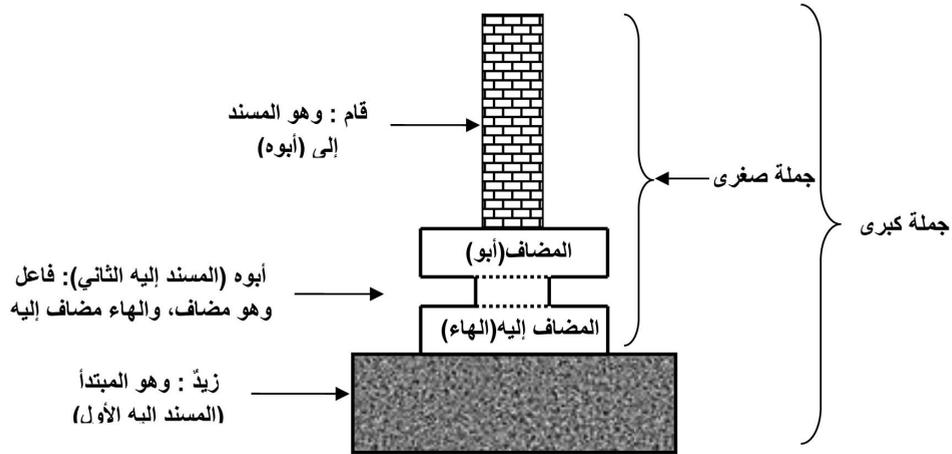


٧- هناك بعض المفاهيم النحوية الأخرى التي سأعالجها عند ورودها في الجمل التي لها محل من الإعراب والتي لا محل لها من الإعراب، من ذلك على سبيل المثال النفي والاستفهام والتوكيد، وحتى كان وأخواتها التي لا أراها داخلية في الإسناد الذي تمتاز به الجملة، وهذا الذي أذهب إليه يخرج خبر كان من مشابهته المفاعيل كما ذكر ذلك في كلام عبد القاهر الجرجاني الذي أشرت إليه في الفقرة (٢) المذكورة آنفاً.

تمثيل الجملة الصغرى والكبرى هندسيًا:

يقول ابن هشام: (الكبرى هي الاسمية التي خبرها جملة نحو زيد قام أبوه، وزيد أبوه قائم، والصغرى هي المبنية على المبتدأ كالجملّة المخبر بها في المثالين وقد تكون الجملة صغرى وكبرى باعتبارين، نحو: زيد أبوه غلامه منطلق، فمجموع هذا الكلام جملة كبرى لا غير، وغلامه منطلق صغرى لا غير؛ لأنها خبر وأبوه غلامه منطلق كبرى باعتبار غلامه منطلق، وصغرى باعتبار جملة الكلام)^(٤٤) ويمكن تمثيل هذه الجمل هندسيًا بالنحو الآتي:

جملة: زيد قام أبوه، مكوّنة من (زيد) وهو مبتدأ ويمثله أساس البناء وهو المسند إليه الأول في الجملة الكبرى، و(أبوه) وهو فاعل ويمثّل بأساس آخر لأنه مسند إليه ثان مع ملاحظة أنه مكوّن من مضاف ومضاف إليه، و(قام) وهو مسند ويمثّل على هيئة جدار أو عمود مستند إلى الأساس الثاني، ويكون الشكل بالنحو الآتي:



الشكل (10) التمثيل الهندسي للجملة الصغرى والجملة الكبرى

التمثيل الهندسي للجمل التي لها محل من الإعراب:

أجمع معظم النحاة على أن الجمل التي لها محلّ من الإعراب سبع جمل^(٤٥)
هي^(٤٦):

• الجملة الأولى - الواقعة خبراً

ومحلّها من الإعراب الرفع إن كانت خبراً للمبتدأ أو الأحراف المشبّهة بالفعل،
أو (لا) النافية للجنس، نحو:

١- العلمُ يرفعُ قدرَ صاحبه

٢- إنّ الفضيلة تُحبُّ

٣- لا كسولَ سيرته ممدوحةٌ

والنصب إن كانت خبراً عن الفعل الناقص كقوله تعالى: ﴿وَأَنْفُسُهُمْ كَانُوا
يَظْلِمُونَ﴾^(٤٧)

وقبل الشروع بتمثيل هذه الجمل هندسياً أودّ الإشارة إلى قضية مهمة، وهي
أن ابن هشام عندما قسّم الجمل إلى اسمية وفعليّة وظرفيّة، جعل جملة (كان زيدٌ
قائماً) من الجمل الفعليّة على اعتبار أن صدرها فعل^(٤٨)، ولكنّه عندما تحدّث عن
صدر الجملة وقال إن مرادنا به المسند أو المسند إليه ثم ساق أمثلة متعددة عن
الجملة الاسمية والجملة الفعليّة، لم يصنّف لنا جملة (كان زيدٌ قائماً) من أيّ نوع
هي؟ اعتماداً على مفهوم الإسناد^(٤٩) أهي فعليّة كما قال؟ فإذا كانت فعليّة فأين

٤٥- ينظر: مغني اللبيب، ٢ / ٣٨٢، وما بعدها.

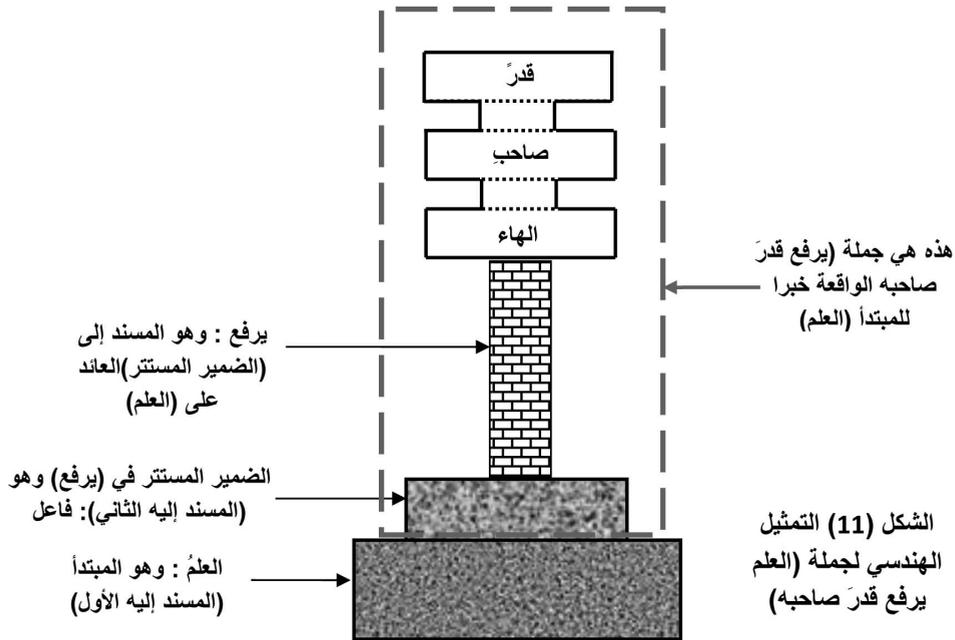
٤٦- ساعتمد على ما ورد في كتاب جامع الدروس العربية في موضوع الجمل ومحلّها من الإعراب وعدمه،
٢٨٧ / ٣ - ٢٩١، وكذلك ما ورد في مغني اللبيب ٢ / ٣٨٢ وما بعدها.

٤٧- الأعراف، ١٧٧.

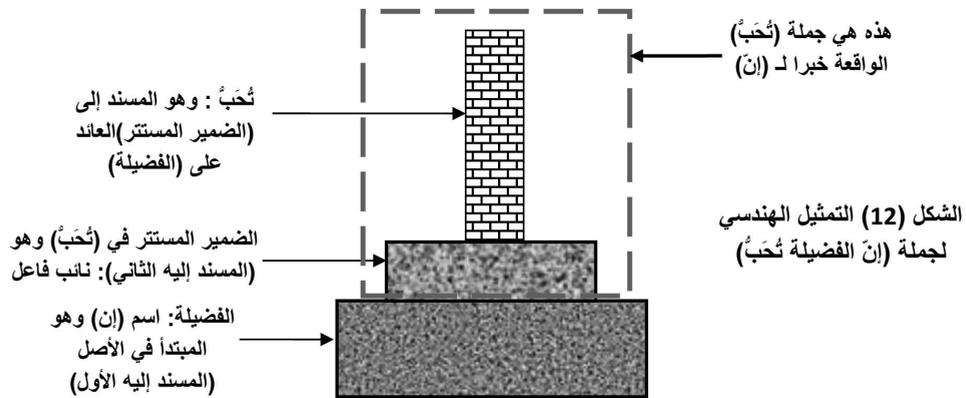
٤٨- مغني اللبيب، ٢ / ٣٧٦.

٤٩- ينظر: مغني اللبيب، ٢ / ٣٧٦.

المسند وأين المسند إليه؟ ولا يمكن والحالة هذه أن يكون الجواب: أن (كان) هي المسند كما هو الحال مع الأفعال في الجمل الفعلية الأخرى التي ساقها أمثلة لذلك، مثل: (قام زيدٌ) أو (ضربَ اللصّ)، وإذا كانت الجملة اسمية باعتبار ما كانت عليه الجملة قبل دخول (كان) عليها، فلماذا عدّها من الجمل الفعلية؟ لذا نجد لم يذكر هذه الجملة عند كلامه على الإسناد، ولم يصنّفها على أساسه من أي نوع هي؟ وهذا يقودنا إلى أمر في غاية الأهمية وهو أن الإسناد في جملة (كان زيد قائماً) وكل الجمل الأخرى التي تنصدرها أخوات كان، وكلّ الجمل التي تنصدرها (إن وأخواتها) وغير ذلك من العوامل التي تؤثر في الإسناد العام ولا يقع تأثيرها في أحد طرفي الإسناد في المعنى، إنما يكون تمثيلها هندسياً كتمثيل جملة المبتدأ والخبر من غير أن يظهر أثر هذه العوامل في الرسم، إلا في حالات نادرة تذكر في وقتها إن شاء الله. وفي ما يأتي تمثيل للجمل الأربعة الواقعة خبراً المذكورة آنفاً:



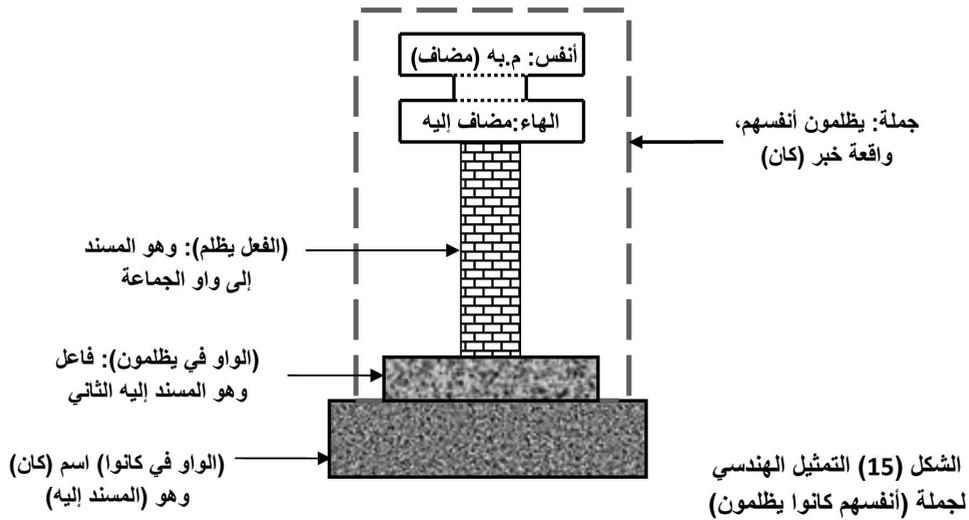
أما جملة (إن الفضيلة تُحَبُّ) فنلاحظ فيها الحرف المشبّه بالفعل (إن) الذي يفيد التوكيد كما هو معروف، والتوكيد هنا يعني توكيد إسناد (الخبر) وهو جملة (تُحَبُّ) إلى المبتدأ (الفضيلة)، ومعنى التوكيد من المعاني التي يمكن تمثيلها هندسياً، لأنه يعني تثبيت إسناد الخبر إلى المبتدأ، والتثبيت معنى مألوف هندسياً، وقبل رسم هذه الجملة أرغب في الإشارة إلى مسألة دأبت عليها كتب النحو ولا أراها صحيحة، ففي موضوع (إن) وأخواتها يقولون في (أنّ) المفتوحة الهمزة أنها تؤوّل مع معموليها بالمصدر فيقولون: يعجبني أنك قائم، تعني: يعجبني قيامك^(٥٠)، وفي موضوع الفاعل يقولون: يعجبني أن تقوم، أي: قيامك^(٥١)، فلا نرى اختلافاً بين الحالتين، وهذا غير صحيح من حيث دقة التوصيف، وكان ينبغي أن يكون تقدير الجملة الأولى: يعجبني تأكيد قيامك أو ثبوت قيامك، أو بأي لفظ يشير إلى تأثير (أن) المؤكدة في الكلام، فالمصدر المؤوّل من (أنّ) ومعموليها لا بد من اختلافه عن المصدر المؤوّل من أنّ والفعل، هذا ويمكن رسم الجملة بالنحو الآتي:



٥٠ - ينظر: شرح ابن عقيل، ١ / ٣٥١.

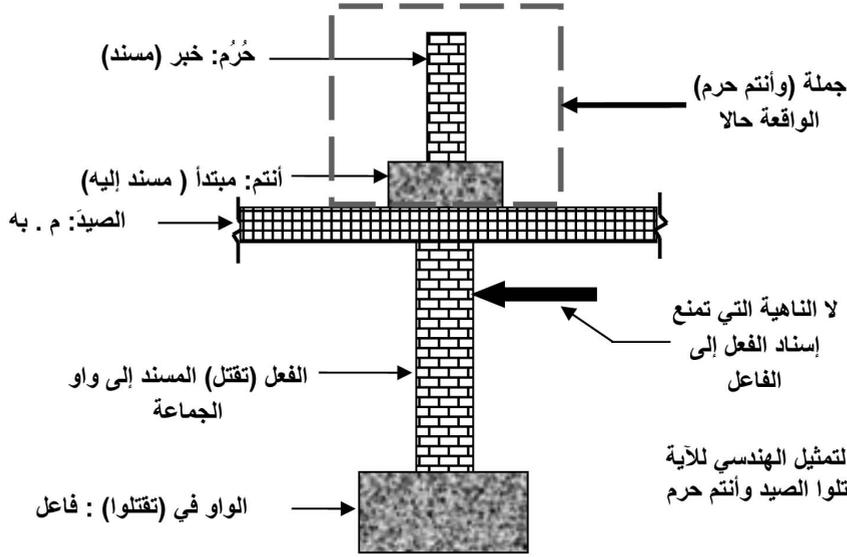
٥١ - ينظر: شرح ابن عقيل، ٢ / ٧٤.

هذا تمثيل اسم (لا) وجملة (سيرته ممدوحة) الواقعة خبر ال (لا)، فأين تمثيل (لا) في الشكل؟ ويمكن القول بأن النفي في المعنى هو إنكار الشيء، ولأن النفي هنا واقع على إسناد خبر (لا) إلى اسمها، فيمكن تمثيله بقوة أفقية تحاول التأثير في الإسناد الحاصل بين معمولي (لا) التي لنفي الجنس كما هو موضح في الشكل السابق. وتمثل الآية الكريمة: ﴿وَأَنْفُسُهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ﴾^(٥٢) على النحو الآتي:



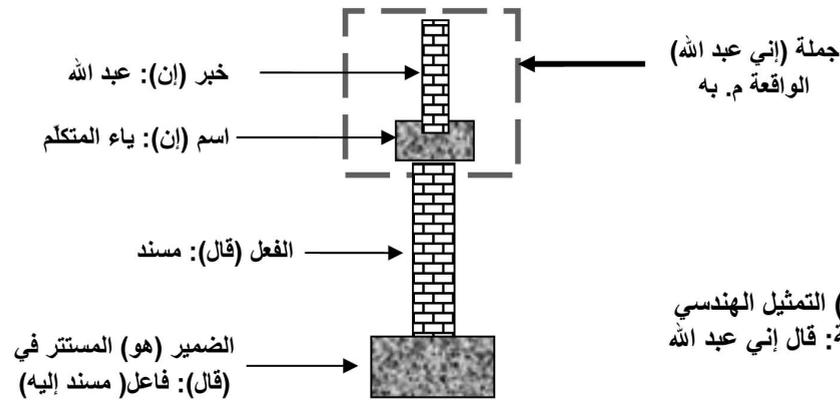
وهذا الشكل لا نجد فيه تمثيلاً للفعل (كان)، لسببين؛ الأول إن (كان) لا يمكن تمثيلها مادياً أو هندسياً؛ لأنها تحمل معنى زمناً محضاً، والثاني أنها ليست مسندة إلى شيء مثلما هو حال الأفعال التامة التي تسند إلى فاعلاتها، وهذا ما أشرت إليه أنفاً من أن ابن هشام صنّف جملة (كان زيد قائماً) ضمن الجمل الفعلية، ولكنه أعرض عن ذكرها عند الحديث عن الإسناد.

- الجملة الثانية الواقعة حالا: ومحلّها النصب، نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حَرَمٌ﴾^(٥٣) ويمكن تمثيلها هندسيا على النحو الآتي:



الشكل (16) التمثيل الهندسي للآية الكريمة: لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم

- الجملة الثالثة الواقعة مفعولا به: ومحلّها النصب، كقوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ﴾^(٥٤) ويمكن تمثيلها هندسيا على النحو الآتي:



الشكل (17) التمثيل الهندسي للآية الكريمة: قال إنني عبد الله

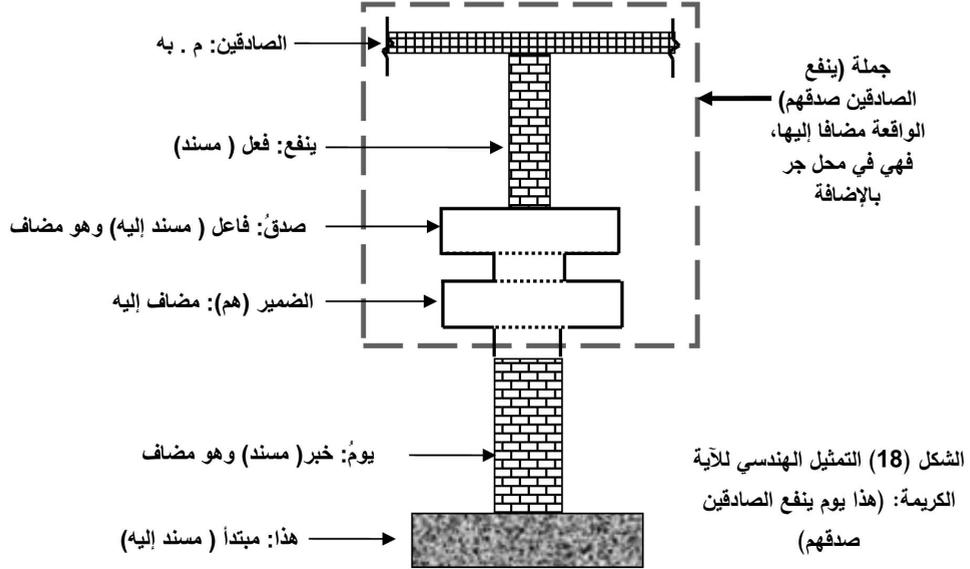
٥٣ - المائة، ٩٥.

٥٤ - مريم، ٣٠.

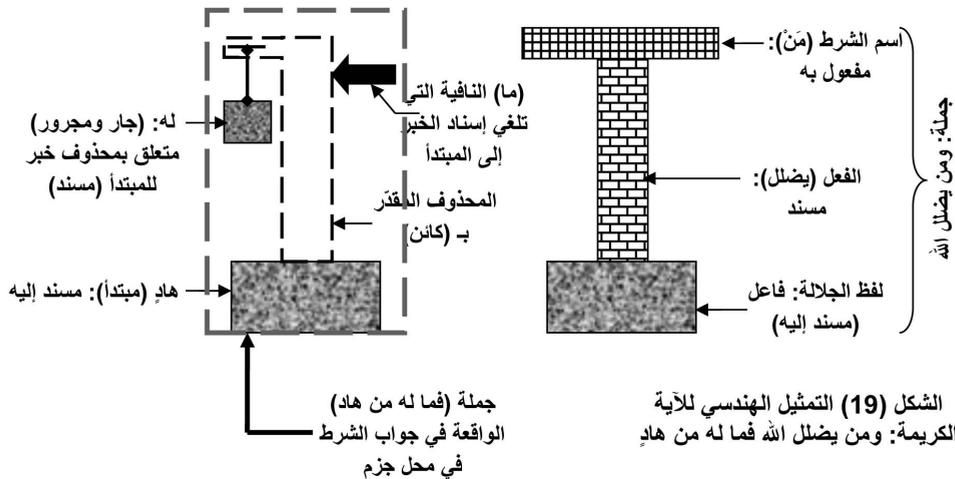
- الجملة الرابعة - الواقعة مضافا إليها: كقوله تعالى: ﴿ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ ﴾^(٥٥)، فجملة (ينفع الصادقين صدقهم) في محل جر بالإضافة، وقبل تمثيلها هندسيا أقول إنني قررت في ما مضى من البحث أن يكون المضاف والمضاف إليه بالشكل الآتي:



ويمكن الاعتماد على هذا الشكل مع تصرف يسير فيه لتمثيل الآية الكريمة هندسيا بالنحو الآتي:



- الجملة الخامسة - الواقعة جوابا لشرط جازم إن اقترنت بالفاء أو إذا الفجائية: ومحلّها الجزم كقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴾^(٥٦) وقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَمَآ قَدَمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ ﴾^(٥٧) وهذه جملة تستوجب التوقف عندها؛ لإيضاح مسألة مهمة تتلخص في أن الشرط معنى عقليّ، يدركه العقل ويحتكم للمنطق، فاقتران الجملتين ببعضهما ببعض هو اقتران لا يمكن تمثيله إسناديا كما هو الحال في الجمل السابقة، ولكن الأثر الإسنادي بين الجملتين يتبيّنه العقل، فوجود الجملة الثانية الواقعة جوابا للشرط لا يمكن أن يدرك العقل معناها مجردة إلا بالاستناد العقلي الى جملة الشرط، لذا فاستناد جملة جواب الشرط إلى جملة الشرط استناد يدرك عقلا ولا يدرك حسّا، ولزيادة التوضيح أقول لو تصوّرنا أن جملة جواب الشرط كالعمود الذي يستند إلى الأساس، فلا يمكن للعمود أن يستقر مستندا، إن هدم الأساس، وهذا هو حال العلاقة بين جملة الشرط وجملة جواب الشرط، لذا سيكون تمثيلها بالنحو الآتي:



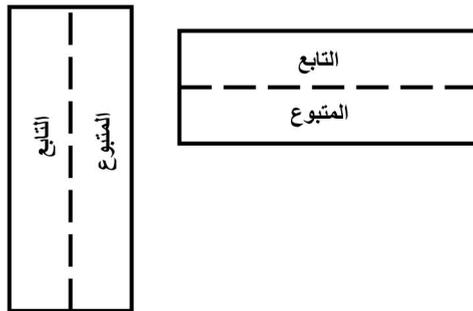
الشكل (19) التمثيل الهندسي للآية الكريمة: ومن يضلّل الله فما له من هاد

٥٦ - الرعد، ٣٣.

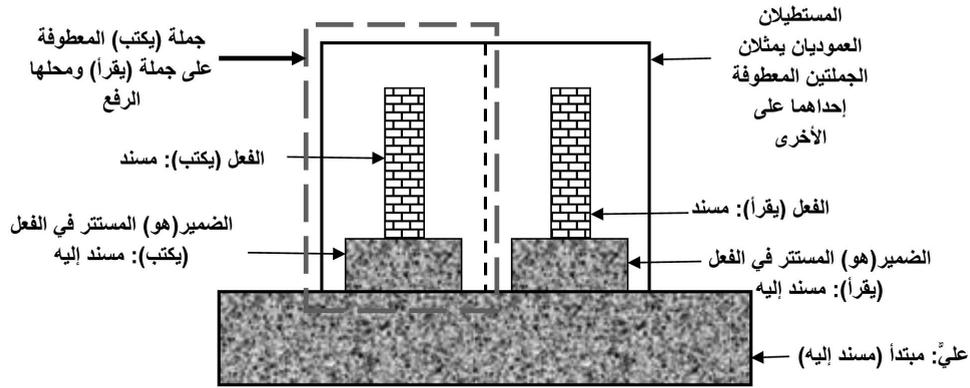
٥٧ - الروم، ٣٦.

وهذا الرسم اختلف عن الرسوم السابقة في أن تمثيل الجملة التي لها محل من الإعراب لم تظهر مستندة إلى شيء كما هو الحال في الجمل السابقة، وذلك يعود إلى أن الإسناد فيها إسناد شرطي منطقي، فوجود الجملة الثانية يقتضي وجود الجملة الأولى، وعدم الأولى يقتضي زوال الثانية، ومن هنا ظهرت الجملة الثانية كأنها مستندة إلى الأولى.

- الجملة السادسة - الواقعة صفة: ومحلّها بحسب الموصوف؛ أما الرفع فكقوله تعالى: ﴿ وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى ﴾^(٥٨)، وأما النصب فنحو: لا تحترم رجلاً يخون بلاده، وأما الجر فنحو: مررتُ برجلٍ يذكرُ الله تعالى، وسأكتفي بتمثيل جملة واحدة من هذه الجمل، ووقع اختيارى على الآية الكريمة؛ لأن فيها بعض التفاصيل التي مرّت بنا من قبل ابتغاء ترسيخ فكرة التمثيل الهندسي في ذهن القارئ، وقبل تمثيلها هندسياً أشير إلى أني سبق أن مثلت التابع والمتبوع بأحد الشكلين الآتين، وقلت إن السبب في هذا التمثيل أن العامل في التابع والمتبوع واحد، لذا جعلت الخط الفاصل بينهما منقّطاً، وذكرت أيضاً أنه يرسم بصورتين إما أفقية وإما عمودية بحسب الموقع الإعرابي للمتبوع، وبحسب جمالية الشكل وقبوله.



- الجملة السابعة - التابعة لجملة لها محل من الإعراب: ومحلها بحسب المتبوع رفعا أو نصبا أو جرًا، وليكن مثالها: عليٌّ يقرأ ويكتب، وتمثل على النحو الآتي:



الشكل (22) التمثيل الهندسي للجملة الصغرى (يكتب) المعطوفة على الجملة الصغرى (يقرأ) في الجملة الكبرى: علي يقرأ ويكتب

التمثيل الهندسي للجملة التي لا محل لها من الإعراب:

جعلها ابن هشام في مغني اللبيب سبغاً، وعدّها الغلاييني في جامع الدروس العربية تسعاً^(٥٩)، ولا اختلاف بين الحالتين من حيث المضمون، وسأجعلها تسعا في بحثي هذا؛ لاستيفاء أكبر عدد من الحالات النحوية من أجل تمثيلها هندسياً، وهذا يزيد الأمر وضوحاً.

- الجملة الأولى - الابتدائية، وهي التي تكون في مفتاح الكلام كقوله تعالى:

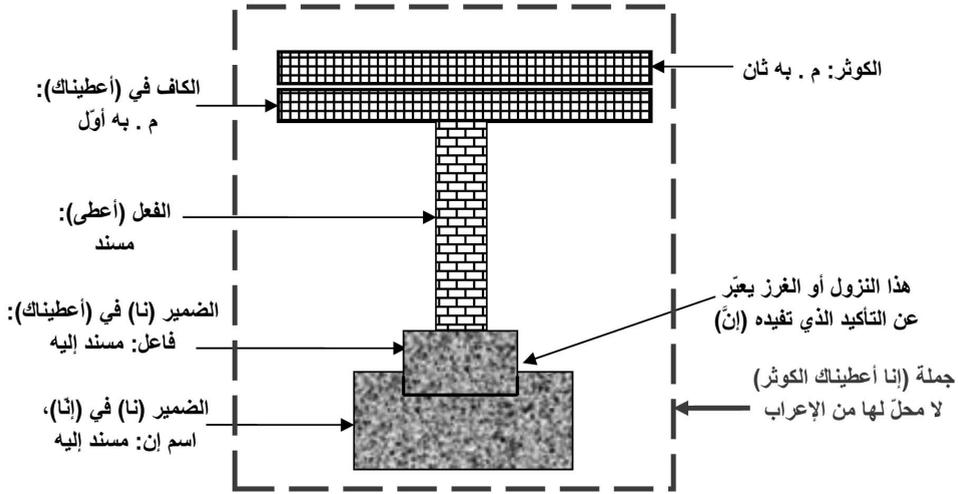
﴿ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ﴾^(٦٠)، وقوله تعالى: ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾^(٦١)

وتمثيل الآية الكريمة الأولى يكون بالنحو الآتي:

٥٩- ينظر: مغني اللبيب ٢ / ٣٨٢ وما بعدها. وجامع الدروس العربية، ٣ / ٢٨٧-٢٩١.

٦٠- الكوثر، ١.

٦١- النور، ٣٥.



الشكل (23) التمثيل الهندسي للآية الكريمة (إنا أعطيناك الكوثر)

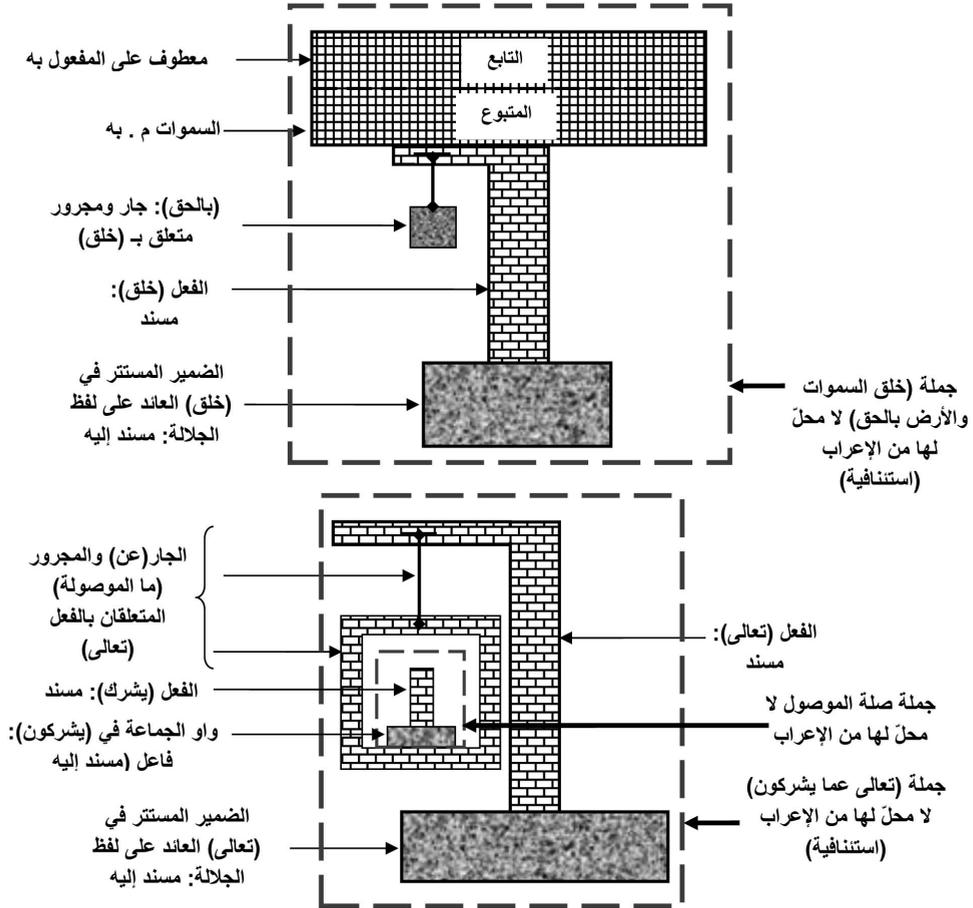
وهنا أريد من القارئ الكريم أن يتنبّه إلى مسألة مهمّة في هذا التمثيل، وهي أن جملة (إنا أعطيناك الكوثر) لا محلّ لها من الإعراب، في الوقت الذي تكون جملة (أعطيناك الكوثر) لها محلّ من الإعراب، فهي واقعة في محل رفع؛ لأنها خبر (إن)، فهل يستطيع القارئ أن يتبيّن هذا الأمر من خلال هذا المخطط من دون الرجوع إلى المفهوم النحوي الدارج المذكور آنفاً؟ إن استطاع فذلك خير، وإن لم يستطع فسيعرف الجواب في نهاية البحث وربما قبل أن ينتهي.

- الجملة الثانية - الاستثنائية، وهي التي تقع في أثناء الكلام منقطعة عمّا قبلها لاستئناف كلام جديد كقوله تعالى: ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾^(٦٢) وهذه الآية فيها جملتان استثنائيتان، الأولى: ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ﴾ والثانية: ﴿ تَعَلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ لأن الآية التي قبل هذه الآية توضح أن الجملة الأولى استثنائية وهي قوله تعالى ﴿ يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ ﴾^(٦٣)،

٦٢- النحل، ٣.

٦٣- النحل، ٢.

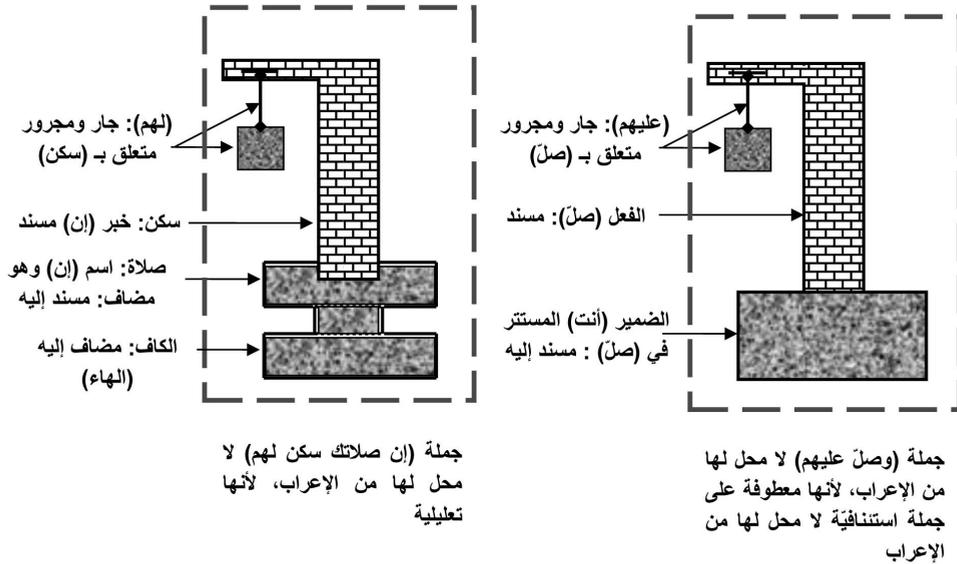
ولابد من تمثيل الجملتين لبيان المقصود، وتمثيلهما يكون بالنحو الآتي:



الشكل (٢٤) التمثيل الهندسي للآية الكريمة: ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ

تَعَالَى عَمَّا يَشْرِكُونَ ﴾

- الجملة الثالثة - التعليلية: وهي التي تقع في أثناء الكلام تعليلا لما قبلها، كقوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾^(٦٤) فجملة (إن صلاتك سكن لهم) تعليلية لا محل لها من الإعراب، ويشار هنا إلى أن جملة (وصل عليهم) أيضا لا محل لها من الإعراب؛ لأنها معطوفة على جملة استئنافية لا محل لها من الإعراب، وهي جملة (خذ من أموالهم صدقة) فإن نص الآية كاملة هو: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ وتمثيل الآية الكريمة هندسيا يكون بالنحو الآتي:



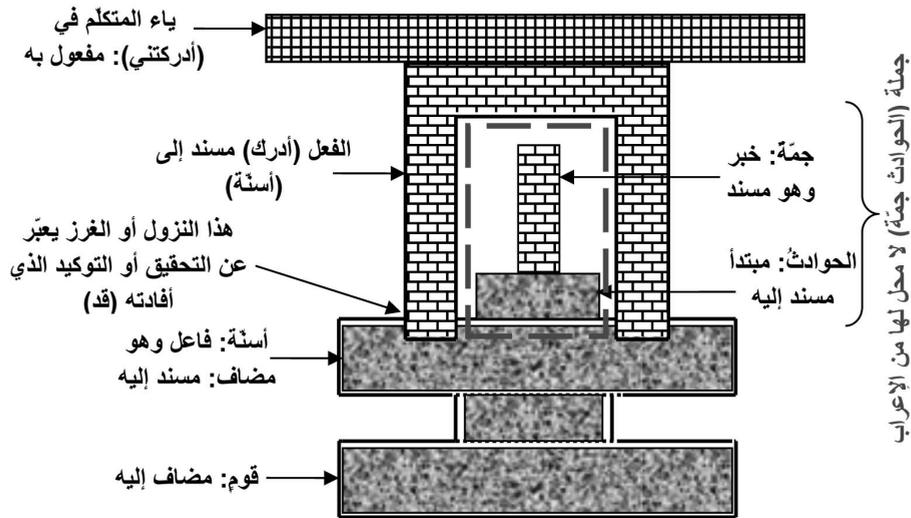
الشكل (٢٥) التمثيل الهندسي للآية الكريمة: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾

- الجملة الرابعة - الاعتراضية: وهي التي تعترض بين شيئين متلازمين لإفادة الكلام تقوية وتسديدا وتحسينا، كالمبتدأ والخبر، والفعل ومرفوعه، والفعل ومنصوبه، والشرط والجواب، والحال وصاحبها، والصفة والموصوف، وحرف الجر ومتعلقه، والقسم وجوابه، وسأخذ أنموذجين من هذه الجمل لبيان صورة التمثيل الهندسي الذي يوضح عدم الإعراب الذي تكون عليه الجملة الاعتراضية:

النموذج الأول - الجملة الاعتراضية بين الفعل ومرفوعه، كما في قول الشاعر:

وقد أدركتني، والحوادث جمّة أسنة قوم لا ضعاف ولا عزل

فجملة (الحوادث جمّة) هي المعترضة بين الفعل (أدركتني) ومرفوعه (أسنة)، ويمكن تمثيلها هندسياً على النحو الآتي:

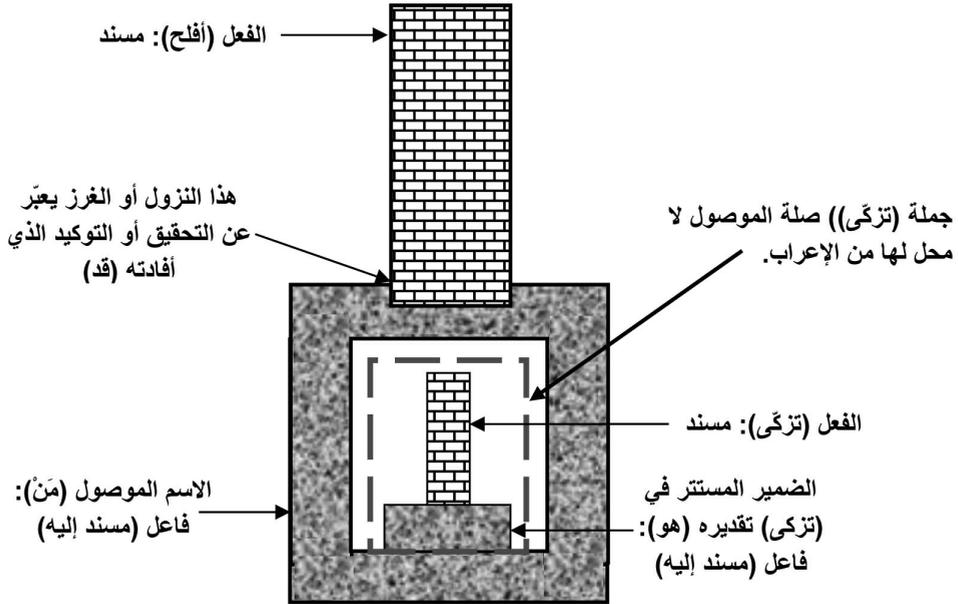


الشكل (26) التمثيل الهندسي للبيت الشعري (وقد أدركتني والحوادث جمّة أسنة قوم)

التمثيل الهندسي للجمل التي لها محلّ من الإعراب والجمل التي لا محلّ لها من الإعراب

- الجملة الخامسة - الواقعة صلة للموصول الاسمي: كقوله تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى ﴾ (٦٥)

ويمكن تمثيلها هندسيا على النحو الآتي:

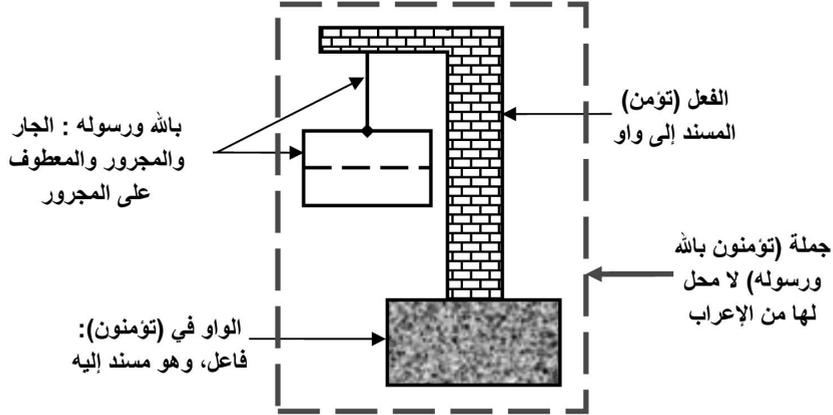


الشكل (27) التمثيل الهندسي لقوله تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى ﴾

- الجملة السادسة - التفسيرية: كقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ أَذُكُمُ عَلَىٰ تَجْرَقِ نُسُجِكُمْ مِّنْ عَذَابِ آلِيمٍ ﴿١٠﴾ تُوْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ ﴾ (٦٦) فجملة ﴿ تُوْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ ﴾ جملة تفسيرية لا محل لها من الإعراب، وهذا تمثيلها هندسياً:

٦٥ - الأعلى، ١٤.

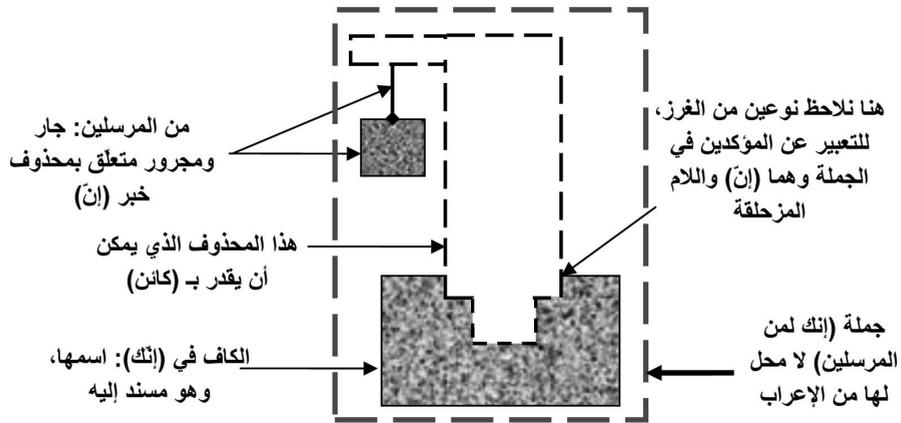
٦٦ - الصف، الآيتان: ١٠، ١١.



الشكل (28) التمثيل الهندسي لقوله تعالى: ﴿ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ وهذه جملة تفسيرية لا محل لها من الإعراب

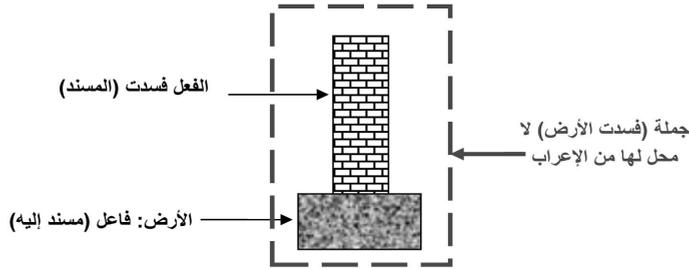
الشكل (28) التمثيل الهندسي لقوله تعالى: ﴿ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ وهذه جملة تفسيرية لا محل لها من الإعراب.

- الجملة السابعة - الواقعة جواباً للقسم، كقوله تعالى: ﴿ وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ ﴾ (٢) إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٦٧﴾ فجملة ﴿ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ لا محل لها من الإعراب؛ لأنها واقعة جواباً للقسم، ويمكن تمثيلها هندسياً بالنحو الآتي:



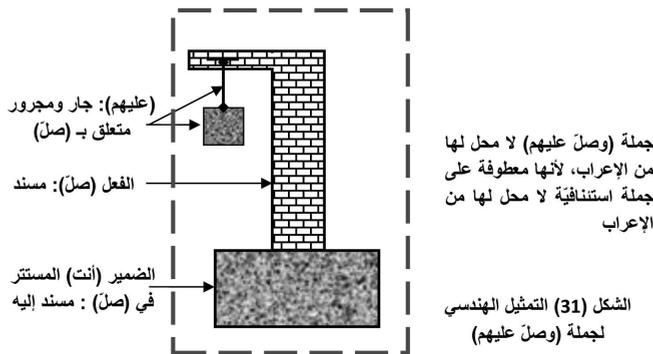
الشكل (29) التمثيل الهندسي لجملة (إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ) الواقعة في جواب القسم، لا محل لها من الإعراب

- الجملة الثامنة – الواقعة جواباً لشرط غير جازم كـ (إذا ولو ولولا): كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾^(٦٨) فجملة (فسدت الأرض) لا محلّ لها من الإعراب واقعة في جواب الشرط غير الجازم (لولا)، وتمثيل هذه الجملة (فسدت الأرض) يعد أبسط تمثيل لأنها مكونة من المسند والمسند إليه (الفعل والفاعل)، ويكون على النحو الآتي:



الشكل (30) التمثيل الهندسي لجملة (فسدت الأرض) الواقعة في جواب شرط غير جازم، لا محلّ لها من الإعراب

- الجملة التاسعة – التابعة لجملة لا محلّ لها من الإعراب: وقد مرّت علينا في قوله تعالى: ﴿حَدِّثْ مَنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(٦٩) فجملة (وصلّ عليهم) لا محلّ لها من الإعراب؛ لأنها معطوفة على جملة ﴿حَدِّثْ مَنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ﴾ الاستئنافية التي لا محلّ لها من الإعراب. وتمثيلها هندسياً على النحو الآتي:

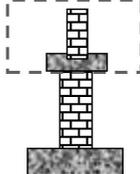
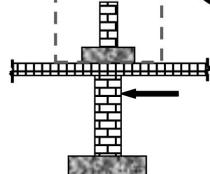
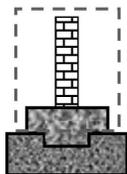
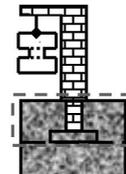
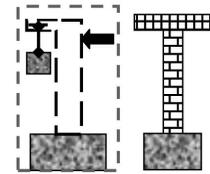
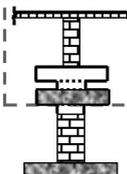
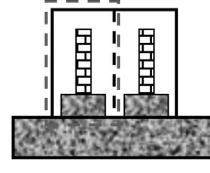


الشكل (31) التمثيل الهندسي لجملة (وصلّ عليهم)

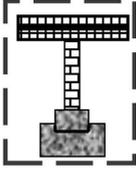
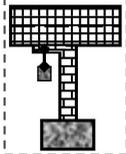
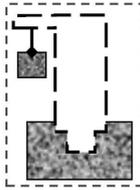
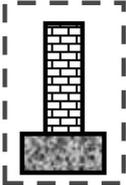
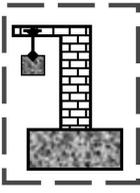
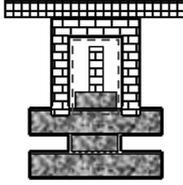
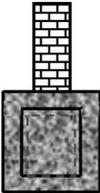
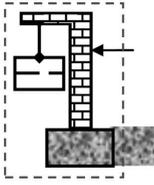
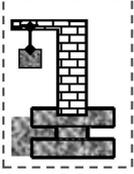
٦٨ - البقرة، ٢٥١.

٦٩ - التوبة، ١٠٣.

وبهذا أكون قد أنهيت التمثيل الهندسي للجمل كافة، ما لها محل من الإعراب، وما لا محل لها من الإعراب، فهل هذه خاتمة البحث؟ الجواب: لا، فالنتيجة الكبيرة التي سعى البحث إلى إثباتها لم تذكر بعد، وقبل ذكرها، دعونا نتأمل المخططات جميعها، ولنستنتج الأمر استنتاجاً، وهذه مخططات الجمل التي لها محل من الإعراب بصورة تجريدية:

<p>3</p> <p>الواقعة مفعولاً به</p>  <p>قال: (إني عبد الله)</p>	<p>2</p> <p>الواقعة حالا</p>  <p>ولا تقتلوا الصيد (وأنتم حرم)</p>	<p>1</p> <p>الواقعة خبراً</p>  <p>إن الفضيلة (تُحِب)</p>
<p>6</p> <p>الواقعة صفة</p>  <p>وجاء من أقصى المدينة رجل (يسعى)</p>	<p>5</p> <p>الواقعة جواباً لشرط جازم</p>  <p>ومن يضل الله (فما له من هاد)</p>	<p>4</p> <p>الواقعة مضافاً إليها</p>  <p>هذا يوم (ينفع الصادقين صدقهم)</p>
	<p>7</p> <p>التابعة لجمله لها محل من الإعراب</p>  <p>عليّ يقرأ (ويكتب)</p>	

وهذه مخططات الجمل التي لا محلّ لها من الإعراب:

<p>1</p> <p>الابتدائية</p> 	<p>2</p> <p>الاستثنائية</p> 	<p>7</p> <p>الواقعة جوابا للقسم</p> 
<p>8</p> <p>الواقعة جوابا لشرط غير جازم</p> 	<p>9</p> <p>التابعة لجملة لا محلّ لها من الإعراب</p> 	<p>4</p> <p>الاعتراضية</p> 
<p>5</p> <p>الواقعة صلة للموصول</p> 	<p>6</p> <p>التفسيرية</p> 	<p>3</p> <p>التعليلية</p> 

الخاتمة والنتائج

ما نلاحظه بعد أن نلقي نظرة إلى هذه المخططات أن كل جملة محاطة بالخط المنقّط لها محل من الإعراب، وهي تشكل جزءاً من إسناد كليّ، لا يتحقق هذا الإسناد إلا بها، فإذا ما أزيلت منه انهار ولم يعد صالحاً، بعبارة أخرى: يصبح ناقص الإسناد ولا يعود مفهوماً، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نلاحظ أن التركيب الكلّي في أي حقل من حقول هذا الجدول لا محل له من الإعراب، لماذا؟ لأنه لا يشكل جزءاً من إسناد أكبر منه، ولإيضاح هذه الفكرة أقول: إن جملة (تُحَبّ) لها محل من الإعراب؛ لأن لها محلاً من الإسناد في التركيب الكلّي، ولكن جملة: (إن الفضيلة تحبّ)، لا محل لها من الإعراب؛ لأنها لا تشكل جزءاً من إسناد، وجملة (وأنتم حرم) لها محل من الإعراب؛ لأن لها أثراً في الإسناد الكلّي للتركيب، ولكن جملة: (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) لا محل لها من الإعراب، لأنها لا تشكل جزءاً من إسناد أكبر، وهكذا مع بقيّة الجمل.

نستنتج من ذلك أن معنى كلمة (الإعراب) في قولنا: هذه جملة لها محل من الإعراب، تعني أن لها محلاً من إسناد في تركيب معيّن، فإن لم تشكل جزءاً من إسناد فلا محل لها من الإعراب، ورأينا ذلك جلياً في مخططات الجمل التي لا محلّ لها من الإعراب المعروضة آنفاً.

وبهذه النتيجة نكون قد أثبتنا أن بالإمكان أن يكون للإعراب معنى ثالث غير المعنى اللغوي المعروف وغير المعنى الاصطلاحي المتفق عليه، ألا وهو (الإسناد) فإذا قلت هذه جملة لها محل من الإعراب يعني أن لها إسناداً، والعكس صحيح.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- الأزهري أبو منصور محمد بن أحمد (ت ٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة،، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١ م.
- ٢- الأنباري أبو البركات (ت ٥٧٧هـ)، أسرار العربية، تح: د. فخر صالح قدارة، دار الجليل، بيروت، ط ٥، ١٩٧٩ م.
- ٣- الأنباري أبو البركات عبد الرحمن بن محمد النحوي (ت ٥٧٧هـ)، الإنصاف في مسائل الخلاف،، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دمشق، (لا.ت.).
- ٤- الأنصاري ابن مالك، جمال الدين بن هشام (ت ٧٦١هـ)، أوضح المسالك إلى ألفية، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجليل، بيروت، ط ٥، ١٩٧٩ م.
- ٥- الأنصاري جمال الدين أبو محمد عبد الله بن هشام (٧٦١ هـ)، رسالة المباحث المرضية، تح: د. مازن المبارك، دار ابن كثير، دمشق، ط ١، ١٩٨٧ م.
- ٦- الأنصاري جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام (ت ٧٦١ هـ)، شرح شذور الذهب، تح: عبد الغني الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط ١، ١٩٨٤ .
- ٧- الأنصاري جمال الدين أبو محمد عبد الله بن هشام (ت ٧٦١هـ)، شرح قطر الندى تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ط ١١، ١٣٨٣ هـ .
- ٨- الأنصاري جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام (ت ٧٦١ هـ)، مغني اللبيب، تح: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، ط ٦، ١٩٨٥ .

- ٩- البغدادي أبو بكر محمد بن سهل السراج النحوي (ت ٣١٦هـ)، الأصول في النحو، تح: د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٣، ١٩٨٨.
- ١٠- البيضاوي أبو سعيد ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (ت ٦٨٥)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، دار الفكر، بيروت، (لا.ت.).
- ١١- الجرجاني عبد القاهر (٤٧١ هـ)، دلائل الإعجاز، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٩٩٥ م.
- ١٢- الجرجاني علي بن محمد بن علي (ت ٨١٦ هـ)، التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٥ هـ.
- ١٣- الحسن بن دريد أبو بكر محمد، جمهرة اللغة، تح: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٨٧ م.
- ١٤- الحسيني أبو البقاء أيوب بن موسى، كتاب الكليات، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨ هـ.
- ١٥- الحسيني محمد مرتضى، تاج العروس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، (لا.ت.).
- ١٦- الزيدي د. كاصد ياسر، فقه اللغة العربية، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل، ١٩٨٧.
- ١٧- الطبري محمد بن جرير بن يزيد بن خالد (ت ٣١٠ هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن (تفسير الطبري)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
- ١٨- عبد التواب الدكتور رمضان، فصول في فقه العربية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٣.

١٩- عثمان بن جنّي أبو الفتح (ت ٣٩٢ هـ)، الخصائص، تح: محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت .

٢٠- عثمان بن قنبر أبو البشر عمرو (ت ١٨٠ هـ)، كتاب سيبويه، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجليل، بيروت، ط ١، (لا.ت.).

٢١- العكبري أبو البقاء عبد الله بن الحسين، إملاء ما منّ به الرحمن من وجوه الإعراب القراءات، تح: إبراهيم عطوة عوض، المكتبة العلمية، لاهور-باكستان، (لا.ت.).

٢٢- العكبري أبو البقاء عبد الله بن الحسين (ت ٦١٦ هـ)، اللباب في علل البناء والإعراب، تح: عبد الإله النبهان، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٩٥ م.

٢٣- الغلاييني الشيخ مصطفى، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ١٩٧٤ م.

٢٤- الفراهيدي أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (ت ١٧٥ هـ)، العين، تح: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٤ .

٢٥- الفيروز آبادي محمد بن يعقوب (ت ٨١٧ هـ)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، (لا.ت.).

٢٦- القاري علي بن سلطان محمد (ت ١٠١٤ هـ)، مرقاة المفاتيح، تح: جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠١ م.

٢٧- قاموس الرياضيات، موقع الإنترنت:

<http://www.khayma.com/almoudaress/riadiat/riadiat1.htm>

- ٢٨- القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)،، دار الشعب، القاهرة، (لا.ت.).
- ٢٩- المالكي جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب النحوي (ت ٦٤٦هـ)، الكافية في النحو، شرح رضي الدين محمد بن الحسن الاستربادي النحوي (ت ٦٨٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، (لا.ت.).
- ٣٠- المبرّد أبو العباس محمد بن يزيد (ت ٢٨٥هـ)، المقتضب، تح: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت. (لا.ت.).
- ٣١- المصري بهاء الدين عبد الله بن عقيل (ت ٦٧٢هـ)، شرح ابن عقيل، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دمشق، ط ٢، ١٩٨٥
- ٣٢- المصري محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ١، (لا.ت.).
- ٣٣- النحوي الشيخ موفق الدين بن يعيش (ت ٦٤٣هـ)،، شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، (لا.ت.).
- ٣٤- نكري القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمّد، دستور العلماء، عربّه عن الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٠م.

Abstract

The constructional representation of the sentences that have place in parsing and those that don't

Dr. Emad Younis Lafi

This study tackles a well-known syntactic topic, i.e., sentences that have place in parsing and those that don't have place, in a new prospect which is unfamiliar to the classical and modern learners of Arabic syntax. The concept lies in transforming the connotational meaning of support in Arabic syntax into a real one after converting the constituent component words of a sentence into constructional blocks supporting each other. This approach makes it clear that sentences that don't have a place in parsing are not considered supporting elements in the syntactic expression, whereas those sentences that have a place in parsing are. This all proves, unlike commonly believed, parsing means supporting.

سؤال النّقد وإجابة المفاضلة
قراءة استقصائية وتحليلية
في
مصادر التّراث النّقدي العربيّ

د. أحمد موسى النوتي
أستاذ الأدب الجاهلي المشارك
كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي



ملخص البحث

قامت هذه الدراسة على تتبع مسارات سؤال المفاضلة النقدي في مصادر النقد العربي القديم، وكان السؤال بشكله العام قائما على ثلاثة أنماط، هي: من أشعر الشعراء؟، ومن أشعر العرب؟، ومن أشعر الناس؟، ثم رصدت الدراسة الصيغة التفاضلية المثبتة في كلام العرب (فلان أشعر الناس...).

ومن خلال هذا الاستقصاء، وجدنا شيوعا لافتا لسؤال النقد في معظم مصادر التراث النقدي، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أهمية هذا السؤال، من حيث إنه يُعدّ بذرة أولى للمشروع النقدي القائم على الذوق والمفاضلة.

وخلصت الدراسة إلى جملة من النتائج كان أهمها: إنه كان بالإمكان أن يكون هذا السؤال النقدي نقطة انطلاق نحو منهج نقدي عربي انطباعي في العصر الحديث، لكنه تعثر، ولم يجد اهتماما من قبل النقاد فيما بعد، نتيجة تأثرهم بمعطيات ثقافية أخرى، كالترجمة وغيرها.

وكان عنوان الدراسة (سؤال النّقد وإجابة المفاضلة قراءةً استقصائيةً وتحليلية في مصادر التراث النقدي العربي).

مقدمة

الحمد لله حمد الشاكرين الساعين إلى الخير والإفادة، والصلاة والسلام على رسول الله العربي الأمي صاحب البلاغة والفصاحة والإجادة، وبعد:

فإن هذه الدراسة المتواضعة تهدف لاستقصاء سؤال النقد العربي في مهده الأول، والمتمثل بثلاثة أسئلة، هي: من أشعر الشعراء؟، ومن أشعر العرب؟ ومن أشعر الناس؟ لعلنا نقف على العتبة الأولى من تاريخ النقد العربي القديم، فضلا عن الولوج من هذه النافذة؛ لتتبع مسارات هذه الأسئلة في مصادر النقد العتيقة، باعتبار بداية مؤسّسة لمشروع نقديّ عربيّ، انطلق من قبة (الأدم) التي كانت تُنصب للنابغة الذبياني في سوق عكاظ^(١)، ومن عذرية اللغة الأولى، وانتهاء بامتدادات هذا المشروع النقدي في العصور النقدية التالية.

ولا يعدو مشروع هذه الدراسة إلى ما هو أبعد من هذه الأسئلة؛ إذ ليس من أهدافها تتبع مسارات النقد، وتطوره فيما جاء بعد القرن الخامس الهجري، بل الاكتفاء بالوقوف عند ظاهرة تلك الأسئلة المقتضبة التي كانت مرتبطة بالذوق، ومتأثرة بالانطباع والأخلاق.

إن الهدف الذي دفع نحو هذه الدراسة هو ورود تلك الأسئلة بشكل لافت في مصادر التراث النقدي، فضلا عن ورود العديد من أجوبة المفاضلة عليها، ناهيك عن تعدد الأحكام وكثرتها.

١- كانت تضرب للنابغة قبة حمراء من آدم بسوق عكاظ، ويأتيه الشعراء، فتعرض عليه أشعارها، فأشده الأعشى أبو بصير، ثم أنشده حسّان بن ثابت، ثم الشعراء، ثم جاءت الخنساء السلمية فأنشده، فقال لها النابغة: والله لولا أن أبا بصير أنشدني (أنفا) لقلت إنك أشعر الجنّ والإنس، فقال حسّان: والله لأنا أشعر منك ومن أبيك ومن جدك! فقبض النابغة على يده، ثم قال: يا ابن أخي، إنك لا تحسن أن تقول مثل قولي:

فإنك كالليل الذي هو مدركي
وإن خلّت أنّ المتأى عنك واسع
ينظر: ابن قتيبة الدينوري (المتوفى - ٢٧٦هـ)، الشعر والشعراء، دار الحديث، القاهرة - ١٤٢٣هـ، ص: ٣٣٢.

تتبع هذه الدراسة الأسئلة في مصادر التراث النقدي؛ للتعرف على صيغها وأجوبتها. مستثنية ما جاء منها في بعض المصادر النقدية المتأخرة؛ لأن ما جاء في هذه المصادر كان تكراراً لما أورده النقاد المتقدمون.

وللدراسة مصطلحان هما، الأول: سؤال النقد، وهو سؤال يستخبر فيه السائل عن شاعرية شاعر ما. والثاني: المفاضلة: وهي الحكم الذي يصدر بحق شاعر؛ ليضعه في منزلة من منازل الشعراء، أو في طبقة من طبقاتهم.

والمفاضلة في اللغة مأخوذة من فاضل فلان بين شيئين؛ أي حكم بفضل أحدهما على الآخر، إذ كان ناقد الجاهلية في مفاضلته يعتمد على السليقة والذوق الأولي^(٢).

وتقوم إشكالية هذه الدراسة على أربعة أسئلة، هي:

أولاً- ما نط أسئلة النقد التراثي الأولى؟

ثانياً - لماذا استخدم النقد التراثي صيغة التفضيل (أشعر)،

ثالثاً- وما شكل الإجابات التي قامت عليها المفاضلة؟

رابعاً- هل كان بالإمكان أن تُكوّن هذه الأسئلة وإجاباتها المفاضلة أساساً

لمنهج نقدي انطباعي؟

وسترصد الدراسة شكل المشكلة التي تناولتها هذه المصادر النقدية؛ لتتمكن من الإجابة على هذه الأسئلة، مستعينة ببعض الدراسات السابقة التي تناولت ما يماثل هذه الظاهرة، ومن أهمها كتاب الدكتور إحسان عباس الموسوم بـ(تاريخ

٢- ينظر: ميثم طارم، النقد الأدبي بن المفاضلة والموازنة والمقارنة، مجلة التراث الأدبي (مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب)، السنة الأولى، العدد الثاني، دمشق-١٣٨٨هـ.

النقد الأدبي عند العرب) (٣).

أما فرضية الدراسة، فتقوم على: أن البذرة الأولى للنقد العربي كانت بذرة انطباعية تأثيرية، وأن النقد العربي بدأ مشروعه من مهد السؤال الباحث عن أشعر: الشعراء، والعرب، والناس؛ ليصنفهم تصنيفاً ذوقياً معتمداً على مستوى الشعاعية عندهم، وستحاول الدراسة تأكيد سلامة هذه الفرضية اعتماداً على الموضوعية، والدقة العلمية.

ولتحقيق الهدف، والإجابة عن الأسئلة السابقة، وتأكيد الفرضية السالفة؛ استعان الباحث بالمنهج الاستقصائي والتحليلي؛ لأن معطيات الدراسة تحتم عليه استخدام هذا المنهج.

ووسم الباحث دراسته بـ (سؤال النقد وإجابة المفاضلة، قراءة استقصائية وتحليلية في مصادر التراث النقدي العربي).

أما مكونات الدراسة، فهي: مقدمة، ومدخل، وفصلان، وخاتمة، وملخصان: الأول باللغة العربية، والثاني باللغة الإنجليزية، ثم قائمة المصادر والمراجع التي استقى الباحث منها مادته العلمية.

وأخيراً، أرجو من الله العلي القدير مزيداً من التوفيق والسداد؛ وتحقيق مبتغى الدراسة وهدفها. هذا وصلى الله على سيدنا محمد صلاة دائمة غير منقطعة إلى يوم الدين.

٣- إحسان عباس (ت- ١٤٢٤هـ): تاريخ النقد الأدبي عند العرب، الطبعة الرابعة، دار الثقافة، بيروت - ١٩٨٣ م.

مدخل الدراسة

السؤال هو مفتاح الحياة الأول عند الفلاسفة، بل هو مفتاح المعرفة، وسبيل الوصول إلى الحقيقة.

وهو سؤال مشروع يهدف إلى تقويم أداء العقل، وتعديله؛ كي يتواءم مع تطلعات النفس، ويريحها من إرهاصات الحياة. وليبني معيارا تفاضليا بين الموجودات ونواتجها^(٤).

ولا ندري على وجه التحديد، متى بدأ السؤال الإنساني بشكله العام، ولا نملك أدلة قاطعة تشي بذلك، لكن بعض الباحثين في علم الأثرولوجيا يرون أن السؤال قد بدأ مع وجود الإنسان، وهو بداية التاريخ الإنساني؛ لأن فيه تدشيننا لمرحلة التفكير، وولادة العقل البشري^(٥).

وعن أسئلة الفلاسفة الذين حاولوا البحث عن الحقيقة والمعرفة، تفرعت بقية أسئلة الحياة، ومن هذه المتفرعات الاستفهامية، كان السؤال عن نواتج إبداع العقل الإنساني، ومن هذه النواتج المستفهم عنها الإبداع الشعري، فكان سؤال النقد شيئا لا مندوحة عنه أمام هذا المنتج العقلي الوجداني الباحث عن حقيقة الشعر وماهيته، وأضحى السؤال النقدي جوهر النقد، وأساس الحكم عليه.

وشكل سؤال النقد فيما بعد مدخلا أساسيا لقياس طبيعة المعرفة؛ مما ولد سؤالاً مفاده: ما طبيعة هذه المرجعيات النظرية والمعرفية والفنية التي ينبغي على الناقد اعتمادها عندما يعرض سؤاله النقدي؟

ومن أهم هذه الضرورات التي يطلب سؤال النقد الإجابة عنها: الإجابات المعرفية والثقافية التي تشكل بعدا استقرائيا عميقا للمنتج العقلي، والوعي الثقافي.

٤- ينظر: www.nizwa.com / مجلة نزوى، مفهوم-النقد.

٥- www.alarab.co.uk/?id=٥٧٣٤١، سؤال النقد وثقافة الأجوبة، أحمد البرقاوي.

وتعتمد هذه الإجابات في الغالب على: القدرة في المفاضلة، والمقارنة، والموازنة المتمثلة بثقافة الأجوبة التي يبحث عنها السؤال. ومن هنا كانت ثقافة الأجوبة هي المدار المعرفي الذي يتحرك في مجاله سؤال النقد.

أما ثقافة الأجوبة فهي ثقافة سيطرة النظام الثقافي الطبقي المتعالي، وتعني في جوهرها العودة إلى مرحلة ما قبل السؤال^(٦)، وهي المهد الأول الذي تولدت فيه المعرفة الفطرية الأولى.

ولاشك، أن حياة العرب الأولى تماست على عدد من المرجعيات الثقافية التي ولدت في العقل العربي جملة من أسئلة الوعي المعرفي الفطري، ومنها سؤال النقد العربي الأول الذي خضع في بداياته الأولى لعدد من الإرهاصات العقلية والاجتماعية، وفي مقدمة هذه الأشياء، سلطة القبيلة ومتعالياتها الثقافية التي أملت على الشاعر ضرورة الانصياع لها، والاستجابة لخصوصيتها.

فأسئلة النقد العربي القديم (مشروع الدراسة)، أسئلة متفرعة عن كنه الحياة، ومدركات العقل، ومنتجه، وإن هدفها الرئيس، هو البحث عن إجابات تشكل أسسا فاعلة لمعيار المفاضلة بين المعطيات: العقلية، والأخلاقية، والقيمية المتقاطعة، أو المتوازنة في جوهر الشعر.

وهذا يشير إلى درجة الارتباط الوثيق ما بين منظومة القيم والأخلاق، وأسئلة النقد، وبخاصة أن الشعر العربي، في معظمه، شعر قيمي عبّر عن أغراض: المدح والغزل، والهجاء.

لكنّ اللافت، أن أسئلته النقدية الأولى لم ترق إلى مستوى الأسئلة الجدلية العميقة كما هي الحال في أسئلة الفلسفة، وأسئلة الجدل والمناظرات عند الإغريق، فكان الطابع الغالب عليها السذاجة، والبساطة الباحثة عن مستوى أولي من المعرفة^(٧).

٦- www.alarab.co.uk/?id=٥٧٣٤١، سؤال النقد وثقافة الأجوبة، أحمد البرقاوي.

٧- ينظر: أحمد الشايب، أصول النقد، الطبعة العاشرة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة - ١٩٩٤م، ص: ١٠٩.

وبناء عليه، فإنه يمكن القول: إن النقد العربي القديم اعتمد ثلاثة معايير في الحكم على الجودة الشعرية، وهذه المعايير تتمثل ب: المفاضلة، والمقارنة، والموازنة، إذ كان معيار المفاضلة متقدما زمنيا على معياري المقارنة والموازنة؛ لارتباطه بالذوق الأولي، أو الفطري عند العرب، ولم يكن أمام متذوقي الشعر المتقدمين مجالا إلا باللجوء إلى هذا المعيار؛ لأنهم لا يملكون من قواعد النقد إلا الذوق المتواضع الذي لا يتعدى حُكْمَهُ إلا كلمة، أو جملة واحدة، وإن كل ما تكلم به شعراؤهم من شعر، وما جاء فيه من جمل رصينة، أو حكم بليغة، ما هو إلا نتاج الطبع والسليقة التي حركت فاعلية السؤال النقدي.

لكن، لما تدارس النقاد، في نهاية القرن الثالث الهجري، قواعد القول، ونظم الكلام، وتعرفوا أساليب بناء الشعر، تحرك سؤال النقد لديهم باتجاه الأحكام العلمية والموازنات، والدراسات المعمقة لشاعرية الشعراء.

لقد قامت البداية الأولى لمشوار النقد العربي القديم على أنواع عدة من المفاضلة، هي: المفاضلة الاستفهامية، كسؤال: من أشعر...؟ والمفاضلة الوصفية، كمفاضلة أم جندب بين شاعرية: امرئ القيس، وعلقمة الفحل في وصف فرسيهما^(٨)، والمفاضلة الوجيهة المباشرة في تبليغ الأحكام، كمفاضلات النابغة الذبياني ما بين: الأعشى وحسان والخنساء في سوق عكاظ.

لكن السؤال النقدي (من أشعر...؟) هو الكفيل بالإجابة عمّا يبحث عنه الذوق في ذلك الوقت، فجاءت الإجابات الأولى عليه إجابات تأثرية نمطية، خالية من التعليل الذي يتطرق إلى بيان الأسباب الموجبة للتصنيف.

وغالبا ما كانت هذه الأحكام مرافقة لمراحل الرواية الشفوية للشعر، وهذا

٨- ينظر: امرئ القيس (ت- ٥٤٥ م)، الديوان اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت- ٢٠٠٤ م، ص: ٧٣.

يؤكد بأن الأحكام الانطباعية هي الأسس التي قامت عليها أحكام النقد العربي في مرحلة التكوين والنشأة، فجاءت معظم نماذج النقد الأولى، كما يشير إحسان عباس: «تعبيراً عن الانطباع الكلي دون لجوء للتعليل، وتصويراً لما يجول في النفس بصورة أقرب إلى الشعر نفسه، وذلك كان شأن أكثر الأحكام التي نجدها منذ الجاهلية حتى قبيل أواخر القرن الثاني»^(٩).

ومع تقدم النقد، وتطور مراحلها فيما بعد، تعددت أوجه السؤال النقدي، وظهرت بصيغ مختلفة عن سابقتها، ويعود سبب ذلك إلى التغير الذي طرأ على منظومة الذوق العربي نتيجة المؤثرات الجديدة التي عملت على تغيير المزاج النقدي؛ بسبب انفتاح العرب على حضارات جديدة.

ولهذا كما يقول إحسان عباس: «لم يبدأ الإحساس بالتغير والتطور إلا حين أخذت بعض الأذواق تتحول عن تلك النماذج إلى نماذج جديدة، وحين أخذت المقاييس الأخلاقية والقيم العامة والتقاليد المتبعة تنحني أمام تيارات جديدة أو تصطدم بها، وحين تعددت المنابع الثقافية وتباينت مستوياتها»^(١٠).

وبتقدم المشروع النقدي، وبخطوات وئيدة في القرنين الهجريين الأول والثاني، ظهر فيما بعد شيء من التعليل الذي بقي مرتبطاً بالانطباع والذوق مع مجافاة لإعطاء الأحكام المتقدمة المعتمدة على بيان الأسباب السلوية والمعيارية التي تجعل شاعراً ما يتقدم على غيره.

أما في مرحلة التدوين التي شهدها التراث العربي؛ أي نهاية منتصف القرن الثاني الهجري، فإننا نجد أن النقد قد اتجه أكثر نحو التعليل، وبيان الأسباب التي تعلق وتكشف عن سبب تقدم شاعر على آخر، وعندها بدأت تظهر المفاضلة

٩- إحسان عباس، تاريخ النقد، ٧.

١٠- المرجع نفسه: ٩.

القائمة على المعايير الأقرب إلى العلمية، بدلا من المفاضلات الذوقية البسيطة، وبدأ التصنيف يعتمد على معايير: الفحولة والجودة والطبع والموهبة، وحسن إتقان الصنعة، والقدرة على سبك المعاني، والملاءمة بينها وبين الألفاظ، ودقة الوصف، وحسن التشبيه وتعليل المطالع، ودراسة الأوزان^(١١).

وقد بدأ هذا المشروع النقدي نشاطه المعلن مع الأصمعي (ت- ٢١٦هـ) في فحولة الشعراء^(١٢)، ومحمد بن سلام الجمحي (ت- ٢٣١هـ) الذي اتجه إلى التعليل في تصنيف طبقات الشعراء بدقة تجاوز فيها الأصمعي^(١٣).

فهذان الناقدان، هما اللذان وضعا اللبنة الأولى للمشروع النقدي العربي، فالأصمعي كان أكثر تأثرا بالأحكام الانطباعية منه بالأحكام المعللة، في حين أن ابن سلام اتجه نحو (النقد المدروس) دون الالتفات كثيرا إلى النقد الذوقي^(١٤).

وبقي النقد على هذه الحال حتى أواخر القرن الثالث الهجري، لما انفتحت الآفاق أمام النقد واتسعت على يد نفر من النقاد الذين أولوا الشعر كبير العناية والرعاية، وتتبعوا مقولات الشعراء بعين ثاقبة وبصيرة، وأشهرهم: الجاحظ (ت- ٢٥٥هـ)، وابن قتيبة (ت- ٢٧٦هـ) وأبو بكر الصولي (ت- ٣٣٥هـ)، والمرزباني (ت- ٣٨٤هـ)، والتّوحّيدي (ت- ٤١٤هـ)، واستمر الأمر على ما هو عليه حتى القرن السابع الهجري الذي انفتحت فيه نوافذ النقد على يد حازم القرطاجني (ت- ٦٨٤هـ) في منهاج البلغاء وسراج الأدباء، فأنتج تجليات نقدية

١١- ينظر: أحمد مطلوب، معجم مصطلحات النقد العربي القديم، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، بيروت - ٢٠٠١ م. ص: ٢-٤.

١٢- ينظر: الأصمعي عبد الملك بن قريب (ت- ٢١٦هـ) فحولة الشعراء، تحقيق المستشرق ش. تورّي، قدم لها: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، الطبعة الثانية، لبنان - بيروت - ١٩٨٠ م. ص: ١٧- وما بعدها.

١٣- ينظر: ابن سلام (ت- ٢٣٢هـ)، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر دار المدني، جدة - د. ت.

١٤- إحسان عباس: تاريخ النقد، ٩-١٠.

تحمل كثيرا من البراعة والعمق والنزعة الفلسفية.

إن المرحلة التأسيسية الذوقية التي سبقت مرحلة النقد العلمي المعلن، والتي بدأت من سوق عكاظ، ومن قبة النابغة، ومن عذرية اللغة الشعرية الأولى تحديداً، كان بالإمكان أن تكون مدخلا أوليا لمنهج نقدي انطباعي فيما بعد، هذا لو لقي الذوق الأولي رعاية كبيرة من النقاد العرب الأوّل، ولو أنهم استثمروا مرحلة النقد الانطباعي الذي كان مهتما بالتفتيش عن القيم الإنسانية وأبعادها المختلفة في الشعر، ووجهوه نحو الانطباعية النقدية المتعمقة، لأنّج لنا هؤلاء أسسا أولى لنظرية نقدية انطباعية عربية، وبخاصة أن أهم أغراض الشعر من: المدح، والهجاء، والفخر؛ والرثاء، كانت جميعها تدور في فلك النقد الانطباعي أو التأثيري، الذي يعد من أقدم المناهج النقدية ظهورا في حياة الشعر. فالنقد الذوقي، كما يقول أحمد الشايب: «ليس ملكة بسيطة كما يتوهم، ولكنه مزيج من العاطفة والعقل والحس وربما كانت العاطفة أهم عناصره، وأوسعها سلطانا في تكوينه ومظاهره وأحكامه»^(١٥).

ويرى إحسان عباس أن النقد: «يبدأ بالذوق، أي القدرة على التمييز، ويعبرُ منها إلى التفسير والتعليل والتحليل والتقييم، وهي خطوات لا تغني إحداهما عن الأخرى»^(١٦).

لقد كان هذا النوع من النقد واقعا تحت تأثير الأهواء الذاتية، والعواطف والأخلاق التي يعمل الشعر على استثارتها. لكن هؤلاء النقاد قد أضاعوا فرصة من الفرص الثمينة التي فقدوها النقد العربي المعاصر، إذ أخذ النقاد المعاصرون يتلمسون السبل نحو المناهج الغربية الحديثة التي قد تسعفهم في قراءة شعرنا القديم قراءات تأثرية؛ معتمدين على التأويل، وقراءة العلامات، وبيان مواطن

١٥ - أحمد الشايب: أصول النقد، ١٢١.

١٦ - إحسان عباس: تاريخ النقد، ٨.

(التناص) بأشكاله المختلفة، والبحث عن المعادل الموضوعي، والارتداد، والسرد، وغير ذلك من نظريات القراءات النقدية الحديث وتقنياتها.

وبالمقابل فقد كان اهتمام النقاد الغربيين منصبا على المعطيات النقدية الانطباعية القديمة التي ظهرت عند اليونان والرومان، فتولدت لديهم فيما بعد، ونتيجة لهذا الاهتمام، المدرسة الانطباعية، والمنهج النقدي الانطباعي على يد فنانيين تشكيليين، من مثل: (كلود مونييه) و(كامي بيسارو) الفرنسيين^(١٧) اللذين وجهها الأنظار نحو الانطباعية في الشعر الإغريقي القديم، ومن ثم شرع النقاد الغربيون بدراسة فن الشعر عند أرسطو، وما قاله بخصوص الذوق والأخلاق^(١٨).

وإجازا للقول، وتجنبنا للإطالة، فإن السؤالين الآتيين ينتظران من الباحث الإجابة عليهما، وهما: لماذا هذا السؤال النقدي؟ وما قيمته المفاضلة بين الشعراء؟

١٧ - <https://ar.wikipedia.org/wiki> . انطباعية.

١٨ - ينظر: إحسان عباس فن الشعر، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، عمان- ١٩٩٣م، ص: ٣٢- وما بعدها.

الفصل الأول

السؤال ونمط الإجابة بين:

ابن سلام وابن قتيبة وآخرين

بدأ محمد بن سلام الجمحي (ت- ٢٣٢هـ) كلامه بالحديث عن (أشعر الناس) في مطلع حديثه عن طبقة الفحول الأولى، وأشار إلى أنه استند في وضع هؤلاء في الطبقة الأولى بناء على ما أجمع عليه أهل العلم بالشعر، فالشعراء الأربعة: امرؤ القيس، والنابعة. وزهير، والأعشى، هم أشعر الناس، إلا أن أهل العلم - فيما بعد - اختلفوا في تفضيل واحد منهم على الآخر.

ويورد ابن سلام آراء نفر من أهل العلم الذين اتفقوا، أو الذين اختلفوا فيما بينهم على شاعرية هؤلاء الرهط؛ ذاكرا حجاجهم في ذلك. واللافت أننا سنجد شعراء جاهليين آخرين غير الأربعة الفحول قد وضعوا تحت معيار (أشعر الناس)، كالمرقش الأكبر مثلا. يقول ابن سلام:

«ثم إننا اقتصرنا بعد الفحص والنظر والرواية عن مضي من أهل العلم إلى رهط أربعة، اجتمعوا على أنهم أشعر العرب طبقة، ثم اختلفوا فيهم بعد. وسنسوق اختلافهم، واتفاقهم، ونسمي الأربعة، ونذكر الحجة لكل واحد منهم، وليس تبدئنا أحدهم في الكتاب نحكم له، ولا بد من مبتدأ، ونذكر من شعرهم الأبيات التي تكون في الحديث والمعنى»^(١٩).

إن أول من أورد السؤال في مؤلفه النقدي هو ابن سلام، وأسند السؤال إلى رجل مجهول يوجه سؤاله إلى الشاعر الفرزدق، وقد تكون هذه هي بداية الطرح، إذ يعود زمنها إلى العصر الأموي، والدليل على ذلك أن المسؤل هو

١٩- ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ١ / ٥٠.

الفردق أحد شعراء ذلك العصر. يقول ابن سلام، وهو يتحدث عن شعراء الطبقة الأولى، ناقلا الخبر عن شعيب بن صخر عن هارون بن إبراهيم^(٢٠): «قال: سمعت قائلاً يقول للفردق: من أشعرُ الناس يا أبا فراس؟ قال: ذو القروح، يعني امرأ القيس. قال: حين يقول ماذا؟ قال: حين يقول:

وَقَاهُمْ جِدُّهُمْ بَنِي أَبِيهِمْ وَيَالِأَشْقِينَ مَا كَانَ الْعِقَابُ

ثم يتبع ابن سلام السؤال الأول بسؤال ثان يسنده لبني نهد، والمجيب عنه ليبد بن ربيعة العامري الشاعر، إذ يضع امرأ القيس أولاً، وطرفة بن العبد ثانياً، وليبد العامري أخيراً. يقول ابن سلام: «وأخبرني أبان بن عثمان البجلي قال: مرّ ليبد بالكوفة في بني نهد، فأتبعوه رسولاً سؤولاً يسأله: من أشعر الناس؟ قال: الملك الضليل، فأعادوه إليه، قال: ثم من؟ قال الغلام القتيل. وقال غير أبان: ابن العشرين، يعني طرفة. قال: ثم من؟ قال: الشيخ أبو عقيل يعني نفسه. فهذا امرؤ القيس وطرفة»^(٢١).

ويورد ابن سلام تعليلاً منقولاً عن فريقين مجهولين، كل واحد منهما يحتاج الآخر بتقدم صاحبه، فمن قدم امرأ القيس يرى أنه: «قال ما لم يقولوا، ولكنه سبق العرب إلى أشياء ابتدعتها، واستحسنتها العرب، وأتبعته فيها الشعراء: استيقاف صحبه، والبكاء في الديار، ورقة النسب، وقرب المأخذ. وشبه النساء بالظباء وأجاد في التشبيه، وفصل بين النسب وبين المعنى. كان أحسن أهل طبقتة تشبيهاً...»^(٢٢).

٢٠- المصدر نفسه: ١ / ٥٣. والوطاب: وعاء اللبن، صفر الوطاب: صفر جسمه من الدم بعد القتل كنفاد اللبن من الوطاب.

٢١- المصدر نفسه: ١ / ٥٤.

والبيت من مقطوعة يقول فيها امرؤ القيس:

أَلَا يَا لَهْفَ هِنْدٍ إِثْرَ قَوْمٍ هُمْ كَانُوا الشَّفَاءَ فَلَمْ يُصَابُوا
وَقَاهُمْ جِدُّهُمْ بَنِي أَبِيهِمْ وَيَالِأَشْقِينَ مَا كَانَ الْعِقَابُ
وَأَفْلَتَهُنَّ عِلْبَاءَ جَرِيضَا وَلَوْ أَدْرَكْنَهُ صَفْرَ الْوَطَابُ

٢٢- المصدر نفسه: ١ / ٥٥.

ومن هذا نستنتج أن معيار المفاضلة عند امرئ القيس قائم على الآتي:

معيار مفاضلة امرئ القيس
استيقاف الصحب
البكاء في الديار
رقة النسب
قرب المأخذ
تشبيه النساء بالطباء وأجاد في التشبيه
الفصل بين النسب وبين المعنى
أحسن أهل طبقتة تشبيهاً

ونلاحظ أيضاً، أن من احتج لامرئ القيس أورد سبعة معايير حجاجية، بينما من احتج للنابعة أورد ستة معايير حجاجية. والمدقق في الرأيين يرى أنه لا يوجد أي تقارب، أو تشابه بين كل معيارين متقابلين.

لكننا نرى أن ابن سلام، أميل إلى رأي الفريق الثاني، منه إلى رأي الفريق الأول؛ لأنه يداخل بعبارته مفادها: «والمنطق على المتكلم أوسع منه على الشاعر، والشعر يحتاج إلي البناء والعروض والقوافي...»^(٢٣).

وكانه بهذه المداخلة أميل إلى ترجيح كفة جودة شعر النابعة الذبياني على نده امرئ القيس، فجاءت العبارة معترضة داخل كلام من احتج للنابعة.

وإذا أردنا تبين موضوعية هذه الأحكام لدى الفريقين، علينا أن نعرف ما إذا كانت هناك علاقة نسب، أو قرى بين الفريق المحاجج، والشاعر المحتج له؛ وبخاصة إذا عرفنا أن غالبية الشعر الجاهلي، كان شعر عصبية قبلية، امتدت إلى

٢٣- المصدر السابق: ٥٦/١.

عصر ابن سلام، وإلى ما بعد عصره .

ويشير ابن سلام في بداية حديثه عن شعر شعراء الطبقة الأولى، إلى ما يفيد بأنه يردُّ المفاضلة بين شعراء هذه الطبقة إلى أحكام جماعية يوردها عن علماء البصرة الذين يقدمون امرأ القيس، وإلى علماء الكوفة الذين يقدمون الأعشى، أما أهل الحجاز والبادية فكانوا يقدمون زهيراً والنابغة، يقول ابن سلام: «أخبرني يونس بن حبيب: أن علماء البصرة كانوا يقدمون امرأ القيس بن حجر، وأهل الكوفة كانوا يقدمون الأعشى، وأن أهل الحجاز والبادية كانوا يقدمون زهيراً والنابغة»^(٢٤). هؤلاء الشعراء هم أربعة من فحول الجاهلية لهم مكانتهم في ثلاث بيئات، لكن ابن سلام لا يأتي على أسباب يعلل فيها هذا التقديم غير المتفق عليه بين بيئات النقد المذكورة .

وضمن دائرة الإجابة عن السؤال (من أشعر الناس؟)، يذكر ابن سلام رأياً مغايراً ينقله عن يونس بن حبيب النحوي (ت - ١٨٢هـ)، فيقول: «وأخبرني يونس كالمتعجب: أن ابن أبي إسحاق كان يقول: أشعر أهل الجاهلية مرقش، وأشعر أهل الإسلام كثير. ولم يقبل هذا القول ولم يشع»^(٢٥). هذه رواية يونس عن ابن أبي إسحاق، لكن يونس على ما يبدو لا يتفق مع هذا الحكم، فهو يتعجب منه، وكأنه لا يقر بأن أشعر أهل الجاهلية المرقش الأكبر. حقا إن هذا الرأي لم يشع لدى النقاد على الرغم من أن المرقش من أقدم شعراء الجاهلية.

ويورد ابن سلام السؤال مرة أخرى في الطبقة الأولى نفسها عندما يتحدث عن زهير ابن أبي سلمى. فيورد خبراً على لسان عكرمة بن جرير الخنفي الذي يوجه سؤاله لأبيه قائلاً: «قلت لأبي: يا أبة، من أشعر الناس؟ قال: أعن أهل الجاهلية تسألني أم أهل الإسلام؟ قلت: ما أردت إلا الإسلام، فإذا ذكرت أهل الجاهلية

٢٤ - المصدر السابق: ٥٢/١ .

٢٥ - المصدر نفسه: ٥٢/١ .

فأخبرني عن أهلها. قال: زهير شاعرها. قال: قلت: فالإسلام؟ قال: الفرزدق نبعة الشعر. قلت: فالأخطل؟ قال: يجيد مدح الملوك ويصيب صفة الخمر. قلت: فما تركت لنفسك؟ قال: دعني، فإني أنا نحرت الشعر نحراً^(٢٦).

فالسائل كما نلاحظ، ابن جرير، والمسؤول والده جرير، والمحتج له بالشعر في الجاهلية زهير، وفي الإسلام الفرزدق، والأخطل، ثم جرير نفسه.

هذا الحجاج، شبيه بحجاج لبيد، حيث يقدم كل شاعر عندما يُسأل عن من أشعر الناس باثنين أو ثلاثة من الفحول السابقين عليه، أو المعاصرين له، ويختتم قوله بحكم خاص به، وفي هذا الأسلوب شيء من التواضع الظاهري، لكنه مقصود لذات الشاعر الذي يتحيز في الحكم لنفسه، فمن يعدُّ الكبار الفحول، ثم يضع نفسه في عدادهم، فهذا إعلاء للذات واقتراب من منازلهم، وهذا كثير في أحكام الشعراء.

والدليل واضح في حكم جرير، فابنه يسأل عن شعراء الإسلام، وجرير واحد منهم، لأنه حاول التمويه بسؤال ابنه: أعن الجاهلية تسأل أم عن الإسلام؟ فقال له ابنه: ما أردت إلا الإسلام. قال عن نفسه: دعني فإني أنا نحرت الشعر نحراً، ويؤكد تميزه بتوكيد ضمير المتكلم المتصل بأن بضمير المتكلم المنفصل «أنا». ثم بتوكيد الفعل بذكر المفعول المطلق للفعل (نحرت).

ولابن قتيبة (ت-٢٧٦هـ) رواية متقاربة إلى حد كبير من رواية ابن سلام مع شيء من التصرف ببعض المفردات، وقد جاء ذلك في أثناء حديثه عن زهير، يقول فيها: «قال عكرمة بن جرير: قلت لأبي: من أشعر الناس؟ قال: أجاهلية أم إسلامية؟ قلت: جاهلية؟ قال: زهير، قلت: فالإسلام؟ قال: الفرزدق، قلت: فالأخطل؟ قال: الأخطل يجيد نعت الملوك ويصيب صفة الخمر، قلت له: فأنت؟

قال أنا نحرت الشعر نحراً»^(٢٧). فابن قتيبة يتفق مع القائل بأفضلية زهير على غيره من شعراء الجاهلية.

ويؤكد ذلك بنقله خبراً عن عمر بن الخطاب، يطلب فيه شعراً زهير، مفضلاً إياه عن سواه بقوله: «أنشدوني لأشعر شعرائكم»، ويعني زهيراً، معللاً حكمه بأربع حجج، هي: لا يعاقل في القول، ولا يتبع حوشي الكلام، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه، ويذكر في حجاجه، بيتين من شعر زهير.

يقول ابن قتيبة: «ويروى عن عمر بن الخطاب أنه قال: أنشدوني لأشعر شعرائكم، قيل: ومن هو؟ قال: زهير، قيل: وبم صار كذلك؟ قال: كان لا يعاقل بين القول، ولا يتبع حوشي الكلام، ولا يمدح الرجل إلا بما هو فيه»^(٢٨).

ويورد ابن قتيبة خبراً آخر منقولاً عن الشعبي عندما دخل مجلس عبد الملك ابن مروان، وقد سأل الأخطل عن أشعر الناس، فقدم نفسه على غيره، فاحتج الشعبي وقال: «أشعر منه الذي يقول:

هَذَا غُلامٌ حَسَنٌ وَجْهُهُ	مُسْتَقْبَلُ الْخَيْرِ سَرِيعُ التَّمَامِ
لِلْحَارِثِ الْأَكْبَرِ وَالْحَارِثِ الـ	أَصْغَرِ وَالْأَعْرَجِ خَيْرِ الْأَنَامِ
ثُمَّ لِهَنْدٍ وَلِهَنْدٍ وَقَدْ	يَنْجَعُ فِي الرَّوْضَاتِ مَاءُ الْغَمَامِ
سِتَّةَ أَبَاءِ هُمْ مَا هُمْ	هُمْ خَيْرٌ مَنْ يَشْرَبُ صَفْوَ الْمُدَامِ

فقال الأخطل: صدق يا أمير المؤمنين، النابغة أشعر مني، فقال لي عبد الملك: ما تقول في النابغة؟ قلت: قد فضله عمر بن الخطاب على الشعراء غير مرة»^(٢٩).

٢٧- ابن قتيبة (ت- ٢٧٦هـ)، الشعر والشعراء، ج ١، دار الحديث، القاهرة - ١٤٢٣هـ، ص: ١٣٨.

٢٨- المصدر نفسه: ١ / ٦٣.

٢٩- المصدر نفسه: ١ / ١٥٧.

وينتقل ابن سلام بالسؤال نفسه عند حديثه عن الأعشى، فيورد خبراً منقولاً بالسماع المباشر عن خلف الأحمر (ت- ١٨٠هـ)، يقول فيه: «وشهدت خلفاً، فقيل له: من أشعر الناس؟ فقال: ما تنتهي إلى واحد يجتمع...، كما لا يجتمع على أشجع الناس، وأخطب الناس، وأجمل الناس. قلت: فأيهم أعجب إليك يا أبا محرز؟ قال الأعشى. قال: أظنه قال: كان أجمعهم»^(٣٠).

فهذا خلف الأحمر لا يعطي إجابة واضحة، فالأمر عنده نسبي، لا يمكن القطع به، فكما أننا لا يمكننا أن نقول: إن فلاناً أشجع الناس، وفلاناً أخطب الناس، وفلاناً أجمل، كذلك لا يمكننا القول: إن فلاناً أشعر الناس؛ لأن الفروق بين الناس في الخلقة، والمواهب والقدرات متفاوتة.

فالقسط في مثل هذا الحكم أمر غير محمود. إلا أن خلف الأحمر أجاب عن سؤال: أيهم أعجب إليك؟ وليس عن سؤال أي الناس أشعر؟ فالشعر مرتبط بالذوق^(٣١) أكثر من ارتباطه بالهوى والمزاج، ولكل شاعر نكهته الخاصة التي حبيت الآخرين به، لكن ابن سلام يستدرك قائلاً: «وأظنه قال: كان أعجبهم».

فابن سلام غير متيقن من إجابة خلف، وفي ذلك تناقض في مضمون الرواية. وكأن ابن سلام في الروايات السابقة جميعها يريد تأكيد صحة اختياراته لشعراء هذه الطبقة، فقد تكرر سؤال (من أشعر الناس؟) ثلاث مرات.

وعندما يدخل ابن سلام في تصنيف شعراء الطبقة الثانية من كتابه، لا يستطيع إلا أن يعيد طرح السؤال مرة أخرى في أثناء حديثه عن أوس بن حجر، إذ يروي خبراً عن نفسه في سؤال يوجه إلى عمرو بن معاذ التيمي الذي يصفه بأنه كان بصيراً بالشعر، يقول ابن سلام: «قلت لعمرو بن معاذ التيمي، وكان بصيراً

٣٠- ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ١/ ٦٥.

٣١- أحمد الشايب، أصول النقد: ١١٩-١٢٠.

بالشعر: من أشعرُ الناس؟ قال: أوس. قلت: ثم من؟ قال: أبو ذؤيب. قال: فأوسُ شاعرٌ مُضَرٌّ، والأعشى شاعرٌ ربيعة»^(٣٢).

لكن ابن قتيبة يزيد على رواية ابن سلام تعليلاً يبين فيه سبب تميز أوس بن حجر، وهو ما لم يورده ابن سلام، قال ابن قتيبة: «وكان أوس عاقلاً في شعره، كثير الوصف لمكارم الأخلاق، وهو من أوصفهم للحُمُر، والسلاح، ولا سيما للقوس، وسبق إلى دقيق المعاني، وإلى أمثال كثيرة»^(٣٣).

فمعيار التميز عنده قائم على أربعة أركان، هي: التعقل في القول، والتركيز على مكارم الأخلاق، ووصف الحمر الوحشية، والسلاح، وبخاصة في قصيدته الشهيرة في وصف القوس التي كتب فيها محمود شاكر القوس العذراء^(٣٤)، والسبق إلى دقيق المعاني.

يصنف ابن معاذ، في إجابته هذه، الشعراء إلى ثلاثة، هم: أوس بن حجر، وأبو ذؤيب الهذلي (إسلامي)، والأعشى. ويعلل هذا الحكم تعليلاً قبلياً للشاعرين الجاهليين: أوس، والأعشى، ولا يقول شيئاً في أبي ذؤيب الهذلي الذي رأى بعض النقاد أنه شاعر هذيل بلا منازع. وأظن أن ابن سلام غير مهتم بأبي صخر في هذا المقام؛ لأنه غير معدود من شعراء هذه الطبقة عنده، كما أنه ليس من الفحول.

لكنه في مكان آخر يورد حكماً يرده إلى أبي عمرو بن العلاء نقلاً عن حسان بن ثابت (ت- ٥٤هـ) ويكون الحكم فيه مسنداً إلى القبيلة ثم إلى شاعرها، يقول فيه: «قال أبو عمرو بن العلاء: سئل حسان: من أشعرُ الناس؟ قال: حياً أو رجلاً؟

٣٢- ابن سلام، طبقات فحول الشعراء: ١ / ٩٨.

٣٣- ابن قتيبة، الشعر والشعراء: ١ / ١٩٨.

٣٤- ينظر: محمود محمد شاكر (ت- ١٩٩٧م)، القوس العذراء، د. ط، مطبعة المدني، د. ت. ص: ١٠- وما بعدها.

قال: حياً. قال أشعر الناس حياً هذيل، وأشعر هذيل غير مدافع أبو ذؤيب. قال ابن سلام: هذا ليس من قول أبي عمرو، ونحن نقوله»^(٣٥).

وقال الأصمعي: «أيُّ الناس أشعر قبيلة؟ فقيل: النُّجْل العيون في ظلال الفسيل، يعنى الأنصار، قال: ويقال: الزرق العيون في أصول العضاة، يعنى بنى قيس بن ثعلبة، وذكر منهم المرقش والأعشى والمسيب بن علس»^(٣٦).

نحن إذا، أمام حكم من نوع آخر، ألا إنه حكم المفاضلة بين القبائل، فأشعر أحياء العرب في الجاهلية هي القبائل العدنانية الشمالية، ومنها مضر، وربيعة، وهذيل قبيلة من قبائل مضر، وأفضل شعرائها أبو ذؤيب، وكما نلاحظ، فابن سلام ينسب هذه الرواية لنفسه، ولم يوافق على نسبتها إلى أبي عمرو.

وكان السؤال السابق المطروح مفاده: (من أشعر الناس؟). أما الصيغة الثانية التي أوردها ابن سلام: (من أشعر العرب؟)، إذ لم يرد هذا السؤال إلا مرة واحدة، وذلك في أثناء الحديث الذي دار في مجلس سعيد بن العاص، وكان من رواه الخطيئة، علماً أن الذي يطرح السؤال هو ابن العاص نفسه، وينقل ابن سلام الخبر بقوله:

«دخل الخطيئة على سعيد بن العاص متنكراً، فلما قام الناس وبقي الخواص: أراد الحاجب أن يقيمه، فأبى أن يقوم فقال سعيد: دعه. وتذاكروا أيام العرب وأشعارها، فلما أسهبوا قال الخطيئة: ما صنعتُم شيئاً. فقال سعيد: فهل عندك علمٌ من ذلك؟ قال: نعم. قال: فمن أشعر العرب؟ قال الذي يقول:

قد جعلَ المبتغونَ الخيرَ في هَرَمٍ والسائلونَ إلى أبوابه طُرُقاً

٣٥- ابن سلام، طبقات فحول الشعراء: ١ / ١٣٢.

٣٦- الأصمعي عبد الملك بن قريب (ت- ٢١٦هـ)، فحولة الشعراء، تحقيق المستشرق (ش. تورّي)، قدم له، صلاح الدين المنجد، الطبعة الثانية، دار الكتاب الجديد، بيروت - ١٩٨٠ م، ص: ١٩.

قال: ثم من؟ قال: الذي يقول:

فإنك شمسٌ، والملوك كواكبٌ إذا طلعتْ لم يبدُ مِنْهن كوكبٌ

يعني زهيراً، والنابغة، ثم قال: وحسبك بي إن وضعت إحدى رجلي على الأخرى: ثم عويت في إثر القوافي كما يعوي الفصيل في إثر أمه! قال: فمن أنت؟ قال: أنا الحطيئة. فرحبَّ به سعيد، وأمر له بألف دينار»^(٣٧).

يؤيد ابن سلام اختياره لشعراء الطبقة الأولى بهذا الخبر، ويسند إطلاق الحكم فيه للحطيئة، ويكشف عن جراءة الحطيئة مرات عدة: الأولى إصراره على البقاء في المجلس مع الخاصة بعد خروج العامة، والثانية قوله: (ما صنعتُم شيئاً) مقللاً من حديث الحضور عن الشعر، والأخيرة وضعه إحدى رجليه على الأخرى.

الخبر قابل للطعن والرد، وذلك من باب الشك الذي يعتمد عليه ابن سلام في رواية بعض الأشعار، وكأن الخبر أمام ابن العاص جاء ليبي رغبتة في إعلاء منزلة زهير والنابغة، وهذا يحتاج إلى بيان للعلاقة الارتباطية بين ابن العاص والشاعرين المذكورين، والبيتان اللذان أوردهما الحطيئة للحجاج هما بيتان يتحدثان عن رجلين مهمين في التاريخ الجاهلي: الأول هرم بن سنان الذي أسهم بوقف حرب داحس والغبراء، ودفع ديات القتلى من الطرفين فانبرى زهير لمدحه في هذا الصنيع العظيم الذي صنعه، والرجل الثاني النعمان بن المنذر ملك الحيرة القوي الشكيمة. ففي إيراد الحطيئة، إن صحت الرواية، إرضاء لابن العاص ليرفعه إلى منزلة الرجلين: الحكيم هرم، والملك النعمان.

وإذا ما انتقلنا إلى ما جاء في كتاب ابن قتيبة (ت-٢٧٦هـ) الشعر والشعراء وقارنا هذه المفاضلة، بما جاء عند ابن سلام، وجدناها متطابقة تطابقاً كبيراً، أو تكاد

٣٧- ابن سلام، طبقات فحول الشعراء: ١ / ١٢١.

أن تكون منقولة عن سابقها، ولا يعد هذا مثلبة يرمى بها ابن قتيبة، فهو من علماء الشعر والنقد الذين تركوا بصمات جميلة في تراثنا العربي. ولا يحسب هذا إلا من باب تلاقح المعارف وتعالقها.

وهناك مفاضلات من نمط آخر فيها نمط استفهامي بـ(كيف)، وصيغ تقريرية أخرى خالية من السؤال:

فقد جاء في كتب النقد مثل هذا النوع من المفاضلات التي لا تعتمد على سؤال المفاضلة المعهود، بل جاءت مفاضلاتها باعتماد صيغة أفعل (أشعر) السالبة التي يتقدمها اسم الاستفهام (من)، أو السؤال بـ(كيف) الاستفهامية التي لم يرد لها استخدام لدى المتقدمين.

وهذه مفاضلة يسأل فيها جرير عن حال شعر الفرزدق، وعن شعره، وعن شعر الراعي والأخطل، وذي الرمة. وهؤلاء جميعهم من شعراء العصر الأموي الفحول، ذلك العصر الذي كانت فيه نائرة الخلافة، والسيادة، والعصبية القبلية على أشدها. وكان صوت شعراء النقائص مدويا في فجاج المرید.

يجيب جرير عن هذا السؤال إجابة دقيقة يبين فيها موقع كل شاعر من معيار المفاضلة في ذلك العصر مستخدما فعل التفضل (أشعر) لمفاضلة الفرزدق فقط.

والخبر التالي الذي ينقله أبو عبيد يكشف عن موقع جرير شاعرا وحكما منصفًا في إعطاء الحكم التفاضلي.

عن أبي عبيدة معمر بن المثنى (ت - ٢٠٩هـ) قال: «قيل لجرير: كيف شعر الفرزدق؟ قال: كذب من قال إنه أشعر من الفرزدق! قيل: فكيف شعرك؟ قال: أنا مدينة الشعر! قيل: كيف قول الراعي؟ قال: شاعر ما خليته وإبله وديمومه! يريد راعي الإبل؛ قيل: كيف شعر الأخطل؟ قال: أرمانا للأعراض! قيل: كيف شعر ذي

الرمة؟ قال: نقت عروس وبعر ظباء! وأما جرير فأعزنا بيتاً، وأما الفرزدق فأفخرنا بيتاً»^(٣٨).

وهذه مفاضلة أخرى الحَكَم فيها شيخ من أهل نجد يفاضل بين طفيل الغنوي وامرئ القيس مستخدماً فعل التفضيل (أفعل)، ويعلل إجابته بأن الغنوي سمي محبراً^(٣٩) في الشعر لحسن شعره، قال أبو حاتم السجستاني (ت-٢٥٠هـ): «حدثنا الأصمعي قال: حدثنا شيخ من أهل نجد قال: كان طفيل الغنوي يُسمى في الجاهلية مُحبراً لحسن شعره، قال: وطفيل عندي في بعض شعره أشعر من امرئ القيس... وقد أخذ طفيل من امرئ القيس شيئاً، ويقال: إن كثيراً من شعر امرئ القيس لصعاليك كانوا معه»^(٤٠).

وهذا دريد بن الصمة عند الأصمعي في مفاضلة الفحولة (أشعر) من النابغة، لكن الأصمعي لا يورد تعليلاً لذلك.

روى الأصمعي: «أن دريد بن الصمة من فحول الفرسان،... ودريد في بعض شعره أشعر من الذبياني، وكاد يغلب الذبياني»^(٤١).

وعند الأصمعي أن جندلاً والمجاشعي هما (أشعر) من جاء بعد رؤبة بن العجاج الراجز وأبي نخيلة، والمفاضلة هنا خاصة بشعر الرُجَاز، والحُكَم لتمييز رؤبة وصاحبه أولاً، ثم للطَّهويِّ والمجاشعيِّ ثانياً، وفي هذه المفاضلة أسلوب

٣٨- أبو زيد القرشي (ت-١٧٠هـ)، جمهرة أشعار العرب، حققه وضبطه وزاد في شرحه علي محمد الجاوي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - ١٩٨١ م، ص: ١٠٠.

٣٩- التحبير: هو إتيان الشاعر بيت يسوغ أن يُفنى بقواف شتى، فيتخير منها قافية مرجحة على سائرهما بالدليل، تدل بتخيرها على حسن اختياره. تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن: ابن أبي الإصبع العدواني (ت-٦٥٤هـ)، تقديم وتحقيق حفني محمد شرف، لجنة إحياء التراث الإسلامي، دمشق - د.ت، ص: ٥٢٧.

٤٠- الأصمعي عبد الملك بن قريش (ت-٢١٦هـ)، فحولة الشعراء: تحقيق المستشرق ش. تورّي، قدم لها: الدكتور صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، الطبعة الثانية، لبنان - بيروت - ١٩٨٠ م. ص: ج ١/ ١٠.

٤١- المصدر نفسه: ج ١/ ١٥.

خفي لتفضيل الأول على الآخر، إذ يظن القارئ أن فعل التفضيل خاص بالطهويِّ وصاحبه، في حين أنه يعود على رؤية قبل الطهويِّ.

وهذا نمط من أنماط مفاضلات الأصمعيِّ بين الشعراء غير الفحول. قال الأصمعيِّ: «لم يكن بعد رؤية وأبي نخيلة أشعر من جندل الطهوي وأبي طوق وخطام المجاشعيِّ، ويلقب خطام الريح»^(٤٢).

وهذا الجاحظ يفاضل بين جماعة من الشعراء هم الأولون والمولدون، ولا يرى أن تميز المتقدم لتقدمه، ولا عجز المتأخر لتأخره، فهذا أبو نواس المتأخر عنده (أشعر) من مهلهل، لكنه يؤكد أن عامة العرب والأعراب والبدو (أشعر) من المولدين. ولا يخفى علينا أن الجاحظ هو صاحب نظرية المعاني المطروحة وهي عنده: «مادة المشاهدة والتجربة، في الحياة عامة. وهي حقاً مطروحة للناس جميعاً، وهم لا يتفاوتون إلا في نظم التعبير عنها»^(٤٣).

ولذلك يرى الجاحظ أن: «أبيات أبي نواس على أنه مولد شاطر، أشعر من شعر مهلهل في إطراق الناس في مجلس كليب، وهو قوله:

على خبز إسماعيلَ واقيةُ البُخلِ وقد حلَّ في دارِ الأمانِ من الأكلِ»^(٤٤)

ويُغلب الجاحظ شاعرية العرب على شعر المولدين بقوله: «والقضية التي لا أحتشم منها، ولا أهاب الخصومة فيها: أنَّ عامَّة العرب والأعراب والبدو والحضر من سائر العرب، أشعر من عامَّة شعراء الأمصار والقرى، من المولدة والنابتة. وليس ذلك بواجب لهم في كلِّ ما قالوه»^(٤٥).

ولهذا كان موقف الجاحظ النقدي شيئاً جديداً بالنسبة لمن تقدمه، فهو

٤٢- المصدر السابق: ج ١ / ١٧.

٤٣- الجاحظ (ت- ٢٥٥هـ): الحيوان، دار الكتب العلمية الطبعة الثانية، ج ٣، بيروت- ١٤٢٤هـ، ص: ٦٦.

٤٤- المصدر نفسه: ٣/ ٦٦. وينظر، ص: ١٠، ١٣٠.

٤٥- المصدر نفسه: ٣/ ٦٧.

في صراعه ضد الشعوية يرى في الشعر مادة المعرفة، وهو في موقفه الثقافي الحضاري يحاول أن يرى من الزاوية العقلية، إن استطاع، ذلك التفاوت في الشعر بين العرق العربي، وغير العربي، وبين البادية والحاضرة، فهو يلاحظ أثر الجنس والبيئة في الشعر^(٤٦).

وفي رأي آخر للأصمعي يرى أن أوس بن حجر (أشعر) من راويته زهير، ويعلل ذلك بقول لأوس في وصف الجيش، ولما جاء النابغة (طأطأ منه)؛ أي انحنى إجلالاً وتقديراً وتواضعاً لإبداع أوس، لكن الأصمعي ينصف النابغة بأنه أتى على المعنى نفسه وتجاوزه. قال الأصمعي: «أوس بن حَجْر أشعرٌ من زُهير، ولكنَّ النَّابِغَةَ طَأطَأ منه، قال أوس:

تَرَى الْأَرْضَ مِنَّا بِالْفَضَاءِ مَرِيضَةً مُعْضَلَةً مِنَّا بِجَمْعِ عَرْمَرَمِ

وقال النابغة:

جَيْشٌ يَظَلُّ بِهِ الْفَضَاءُ مُعْضَلًا يَدْعُ الْإِكَامَ كَأَنَّهُنَّ صَحَارَى

فجاء بمعناه وزاد»^(٤٧).

ويروي أبو أحمد العسكري (ت - ٣٨٢ هـ) مُحاججة تعتمد على عرض البضاعة أمام شاريها، فعندما تنازع علي بن أحمد مع ابن مهرويه على شعرية: دعبل، وأبي تمام، كان الاقناع معتمدا على قراءة شعر الشاعرين ثم المقارنة، وبعد ذلك الشروع في الحكم، وكانت النتيجة أن الانتصار كان حليف أبي تمام.

يقول أبو أحمد العسكري في كتابه المصون في الأدب: «حدثني يحيى بن علي أبو أحمد قال: نازعني محمد بن القاسم بن مهرويه يوماً فقال: دعبلُّ أشعر

٤٦ - ينظر: إحسان عباس، تاريخ النقد: ١ / ١١.

٤٧ - ابن قتيبة، الشعر والشعراء: ١ / ٢٠١.

من أبي تمام فقلت له: بأي شيء قدّمته: فلم يأت بمقنع، فجعلت أنشده محاسنهما فيرى محاسن أبي تمام أكثر وأطرز»^(٤٨).

وهذا أعرابي صاحب ذائقة بدوية يُشكل عليه شعر أبي تمام، ولا يجد جوابا إلا أن يعلل سبب عدم فهمه بقوله: أبو تمام (أشعر) الناس، أو أن الناس (أشعر) من أبي تمام، وهذا ما يؤيد قول أبي العُمَيْثَل (ت- ٢٤٠هـ) لأبي تمام:

«لم لا تقول يا أبا تمام من الشعر ما يفهم»^(٤٩). فأبو تمام شاعر مجدد في المعاني لم تعهد الذائقة العربية طبيعة شعره، فأثار بذلك جدلا بين النقاد.

روى أبو هلال العسكري (ت- ٣٩٥هـ) في الصناعتين: «سمع أعرابي قصيدة أبي تمام طلل الجميع لقد عفوت حميدا، فقال: إن في هذه القصيدة أشياء أفهمها، وأشياء لا أفهمها؛ فما أن يكون قائلها أشعر من جميع الناس، وإما أن يكون جميع الناس أشعر منه»^(٥٠).

وبشار بن برد حسب ما روى القيرواني، يقدمه ابن الرومي على غيره، ويرى أنه (أشعر) من تقدم ومن تأخر، وفي هذا الحكم مبالغة صارخة، وتفريط ما بعده تفريط، فهل سبب هذا الحكم عائد إلى مرجعية الشعبوية، أو إلى أن الإثنين من الشعراء الأعاجم الذين تقدم شأوهم، وعلا شأنهم في ميدان الشعر العربي؟

روى القيرواني في زهر الأكم: «كان بشار أرقّ المحدثين ديباجة كلام، وسمي أبا المحدثين؛ لأنه فتق لهم أكمام المعاني، ونهج لهم سبيل البديع، فاتبعوه؛

٤٨- أبو أحمد العسكري (ت- ٣٨٢هـ)، المصون في الأدب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية، مطبعة حكومة الكويت- ١٩٨٤م، ص: ١٢.

٤٩- ينظر: ابن سنان الخفاجي الحلبي (ت- ٤٦٦هـ)، سر الفصاحة، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت- ١٩٨٢م، ص: ٢٢٧. وأبو العُمَيْثَل، هو عبدالله بن خلود مولى كان يؤدب أولاد عبدالله بن الطاهر في بخراسان. ومن مؤلفاته: كتاب معاني الشعر، وكتاب الأبيات السائرة، وكتاب التشابه.

٥٠- أبو هلال العسكري (ت- نحو ٣٩٥هـ)، الصناعتين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد الجاوي، المكتبة العنصرية، بيروت - ١٤١٩هـ. ص: ١١.

وكان ابن الرومي يقدمه، ويزعم أنه أشعر من تقدّم وتأخر»^(٥١).

لكننا نجد عند ابن رشيق تأييداً لما ذهب إليه ابن الروميّ، فبشار عنده (أشعر) من غيره، ولا أحد يجاريه ممن جاء بعده من الشعراء إلا أبو نواس. وهذا حكم ثنائي وجدنا ما يمثله عند الأصمعي. يقول ابن رشيق (ت - ٤٦٣هـ) صاحب العمدّة: «ولا نعلم مولداً بعد بشار أشعر من أبي نواس»^(٥٢).

ولا يعد ابن رشيق المبالغة سبباً في تميز الشعر، فيقول «ولو كان الشعر هو المبالغة لكانت الحاضرة والمحدثون أشعر من القدماء، وقد رأيناهم احتالوا للكلام حتى قرّبوه من فهم السامع بالاستعارات والمجازات التي استعملوها»^(٥٣).

مما تقدم، في هذا الفصل من طرح عن سؤال النقد وإجابات المفاضلة، يكشف لنا عن أسلوبين قد استخدمهما النقاد القدامى للمفاضلة بين الشعراء، وهما: أسلوب السؤال باستخدام فعل التفضيل، والثاني إعطاء الحكم دون استخدام لسؤال المفاضلة. أما فعل التفضيل (أشعر) فحاضر في الأسلوبين.

٥١- الحصري القيرواني (ت - ٤٥٣هـ)، زهر الآداب وثمر الألباب، ج ١، الطبعة الرابعة، دار الجيل، بيروت - د. ت، ص: ٤٧٢.

٥٢- ابن رشيق القيرواني (ت - ٤٦٣هـ)، العمدّة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج ١، الطبعة الخامسة، دار الجيل - ١٩٨١م، ص: ١١٠.

٥٣- المصدر نفسه: ٥٣ / ٢.

الفصل الثاني

السؤال والإجابة المعللة

لدى نفرٍ من النقاد

ستعرض الدراسة في هذا الفصل بعض الأحكام المعللة المعتمدة على المحاجة، وذلك من خلال استحضار عدد من الآيات الشعرية التي تخدم هذا الغرض.

وسنجد في هذه الآيات دخول عناصر جديدة إلى ميدان المفاضلة، مثل: الغلمان، والجن، والمجهولين، فضلا عن استخدام عنصر الإشارة، وسنجد فيها، أيضا، انزياحا لافتا، وتحولا لجدلية سؤال المفاضلة الذي عهدناه سابقا.

والأمثلة على هذا الغرض تكاد أن تكون نادرة، لكننا سنورد، في ثنايا هذا الفصل، بعضا منها؛ لتمكنا من الكشف عن شكل المفاضلات التي تحملها. والإشارات التي تتبناها.

روى المفضل الضبي (ت - ١٨٧هـ): مفاضلة طريفة يشترك فيها غلام تُسند إليه مهمة السؤال، ونقل الإجابة عن الشاعر الجاهلي (ليبد) الذي يفاضل فيها في المنزلة بين امرئ القيس، وطرفة، ونفسه.

إذ نجد لييدا يحتج بيت لأمرئ القيس، معللا ذلك بتقدمه على غيره من الشعراء، في حين أنه لم يأت على ذكر شيء من شعر طرفة، ومتجنبنا ذكر أي دليل على حكمه، لكنّ اللافت أن في هذه المفاضلة تواضعا لطيفا يتحلى به ليبد ابن ربيعة العامري، وإن دلّ هذا على شيء، فإنما يدل على رزاة الحكم، وصوابه، فليبد أحد شعراء الجاهلية الفحول، وأحد شعراء صدر الإسلام المقلين المتأثرين بالفكر الإسلامي الجديد الذي تأثر حكم هذه المفاضلة به.

ذكر المفضل: «أن لبيد بن ربيعة مرّ بمجلس بني نهد بالكوفة، ويده عصاً له يتوكأ عليها بعد ما كبر. فبعثوا خلفه غلاماً يسأله: من أشعر الناس؟ فقال: ذو القروح بن حجر الذي يقول:

وَبَدَّلْتُ قَرْحاً دَامِياً بَعْدَ صِحَّةٍ فَيَا لَكَ نُعْمَى قَدْ تَبَدَّلَتْ أَبْوَسَا

يعني امرأ القيس، فرجع إليهم الغلام وأخبرهم، قالوا: ارجع فأسأله: ثم من؟ فرجع فأسأله: ثم من؟ قال: ثم ابن العنيزتين، يعني طرفة. قال: ثم من؟ قال: صاحب المحجن، يعني نفسه»^(٥٤).

وكما هو بيّن، فإن حكم هذه المفاضلة يصدر عن شاعر جاهلي، لم يمنعه إعجابه بشعره من إنصاف امرئ القيس، وطرفة بن العبد. لكن صيغة المفاضلة هي نفسها التي أوردتها كتب النقد السابقة (من أشعر الناس؟). مما يدل على تدوالية هذه الجملة حتى عصر متأخر.

ويستمر سؤال (المفاضلة) حاضراً في مجالس الخلفاء حتى العصر الأموي، وتستمر المفاضلة بين الشعراء بصيغة التفضيل (من أفعل...؟).

ودليلنا على ذلك هذه المفاضلة، أو المسامرة الطريفة التي ينقلها أبو زيد القرشي على لسان الجن، وفيها سؤال عن أشعر الشعراء. ومفادها:

روى أبو زيد القرشي (ت - ١٧٠هـ) في الجمهرة على لسان مظعون الأعرابي أنه سامر واحداً من الجن، واسمه مسحل بن جندل (شيطان الأعشى)، وكانت مادة هذه المسامرة من شعر العرب، وكان الحجاج فيها معتمداً على الدليل من شعر الشعراء الفحول الثلاثة: امرئ القيس، وزهير، وطرفة، إذ روى مسحل لكل واحد منهم شعراً يدل على رفعة شاعريته، ومنزلته الإبداعية طارحاً عليه

٥٤- أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، حققه وضبطه وزاد في شرحه علي محمد البجاوي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - ١٩٨١م، ص: ٤٦.

سؤال النقد الآتي: «من أشعر الناس...؟ قال: الذي يقول:

وما ذرَفَتْ عَيْنَكَ إِلَّا لِتَضْرِبِي بِسَهْمِيكَ فِي أَعْشَارِ قَلْبٍ مُقْتَلٍ

فعرفت أنه يريد امرأ القيس. قال: ثم ذهب وأقبل، قلت: ثم من؟ قال: الذي

يقول:

وَتَبْرُدُ بَرْدَ رِداءِ العَرَوِ سِ فِي الصَّيْفِ رَفَرَقَتْ فِيهِ العَبِيرَا

وَتَسْخُنُ لَيْلَةَ لَا يَسْتَطِيعُ نُباحاً بِهَا الكَلْبُ إِلَّا هَرِيرَا

يريد الأعمشى، ثم ذهب وأقبل، قلت: ثم من؟ قال: الذي يقول:

تَطْرُدُ القُرْبَ بَحْرٍ صَادِقٍ وَعَكِيكَ الصَّيْفِ إِنْ جَاءَ بَقْرُ

يريد طرفة^(٥٥).

إن استحضار الجن في هذه المفاضلة، يأخذنا إلى البعد الميثولوجي في الفكر الثقافي العربي، هذا الفكر الذي كان يسند الأفعال الخارقة إلى مخلوقات غيبية؛ إيماناً منه بقوة هذه المخلوقات وقدرتها على فعل الظواهر الخارقة التي يعجز عن فعلها الإنسان. وقد ورد ذلك كثيراً على ألسنة العرب، وفي أخبارهم.

وهذان حُكْمَانِ متفاوتان لعبد الملك بن مروان الخليفة الأموي، الأول في شعر النابغة، والثاني في شعر الأعمشى، وهما حكمان مُعلَّانِ معتمدان على شعرية الشعارين:

الأول يسأل فيه عبد الملك بن مروان الشعبي: «عن أشعر الناس، وكان في حضرته الشاعر الأخطل، فيجيب: أنا يا أمير المؤمنين، فيردُّ عليه عبد الملك أشعرُ منك الذي يقول:

هذا غلامٌ حسنٌ وجْهُهُ مُستقبلُ الخيرِ سريعُ التمامِ
للحرثِ الأكبرِ والحرثِ الـ أعرجِ والأصغرِ خيرِ الأنامِ
ثمَّ لهندٍ ولهندٍ، وقد أسرَعَ في الخيراتِ منهم إمامِ
ستةَ آباءٍ همُّ ما همُّ أكرمُ من يشربُ صوبَ الغمامِ

فالتفت إليّ عبد الملك فقال: ما تقول في النابغة يا شعبي؟ قال: النابغةُ أشعر مني! قدّمه عمرُ بنُ الخطابِ في غيرِ موضعٍ على جميع الشعراء»^(٥٦).

والثاني حكم خاص بشاعرية الأعرشى، يقول عبد الملك: «فمن زعم أن أحداً من الشعراء أشعرُ من الأعرشى، فليس يعرف الشعر»^(٥٧). نلاحظ من هذه المفاضلة، أن ميدان الأحكام قد انتقل إلى بلاط الخلفاء، وأن الخلفاء هم متذوقو الشعر ومطلقو الأحكام على جودة الشعر ورداءته.

وهذان بيتان من مقطوعة للأعرشى يصف فيها عروسا حسناء، ضمخ ثوبها بالطيب، فقيل لعلي بن طاهر: «من أشعر الناس؟ قال: الذي يقول:

وتَبْرُدُ بَرْدَ رِداءِ العَرو سِ في الصَّيفِ رَقَرَقَتْ فيه العَبيرا
وتَسْخُنُ لَيْلَةَ لا يَسْتَطِيعُ نُباحاً بها الكلبُ إلا هَريرا

وقال عبد الملك: «يا ابن أخي من قدّم على الأعرشى أحداً فإنما يفعل ذلك بالميل، فهو أشعرُ شعراء الناس»^(٥٨).

٥٦- المصدر السابق / ٤٢. والشعبي، هو عامر بن شراحيل الشعبي الحميري، أحد التابعين الذين يضرب المثل بحفظهم. وكان نديماً لعبد الملك بن مروان وسميرا له. والآيات للنابغة الذبياني يمدح فيها النعمان بن الحرث أخي عمرو بن الحرث الغساني.

٥٧- المصدر نفسه / ٨١.

٥٨- المصدر نفسه، ص: ٨١. والبيتان من أبيات للأعرشى يصف فيها بهاء أنسة، أوردها ابن قتيبة في أدب الكاتب. شرحها. والعيير عند العرب الزعفران. ينظر: أدب الكاتب: ابن قتيبة (ت- ٢٧٦هـ)، تحقيق محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، د، ت، ص: ٣٨.

ففي هذا الاختيار دلالة حضارية، وذوق جمالي رفيع، فقد اشتهر رداء العروس عند العرب الجاهليين بطيب رائحته لما فيه من أثر العبير (الزعفران).

إعجاب واضح في هذين المشهدين الشعريين بشاعرية الأعشى من قبل عبد الملك بن مروان، فقد كان الشعر في بلاطه يسابق السياسة، وينافرها، بل هو إعلامها.

وقد يكون الحكم التفاضلي بالإشارة الدالة إلى آلة الكلام (اللسان). قيل للحطيئة: «أى الناس أشعر؟ فأخرج لسانا دقيقا كأنه لسان حيّة، فقال: هذا إذا طمع»^(٥٩). فقد كان الحطيئة هجاء لا يجارى، تجمع له الأموال حتى يكف عن أعراض الناس. وقصته مع الزبرقان بن بدر أمام عمر بن الخطاب رضي الله عنه شهيرة.

وقد تقوم المفاضلة، أحيانا، على المقاربة، والسير على خطى السابقين، فهذا ابن قتيبة يفضل قيس بن الملوح؛ لأنه اقترب من شاعرية أبي ذؤيب، وفي ذلك إشارة إلى ظاهرة (الانتحال) التي أشار إليها ابن سلام في طبقاته. ويؤكد ابن قتيبة بقوله عن قيس: «وهو من أشعر الناس، على أنهم قد نحلوه شعرا كثيرا رقيقا، يشبه شعره قول أبي صخر الهدلي:

أما والذي أبكى وأضحك والذي أمات وأحيا والذي أمره الأمر^(٦٠)

ونجد، أحيانا، أحكاما معللة مسندة إلى ناقد مجهول، مثل الحكم الذي أورده ابن قتيبة في عيون الأخبار. قيل لبعضهم: «من أشعر الناس؟ فقال: امرؤ القيس إذا ركب، والنبغة إذا رهب، وزهير إذا رغب، والأعشى إذا طرب»^(٦١). وينقل

٥٩- ابن قتيبة الشعر والشعراء: ١ / ٦٩.

٦٠- المصدر نفسه: ١ / ٥٤٩.

٦١- ابن قتيبة (ت- ٢٧٦هـ) عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت- ١٤١٨هـ، ج ٢ / ٢٠٠.

التوحيدي الفيلسوف العبارة نفسها في البصائر والذخائر^(٦٢).

إن هذا الحكم الذي يعتمد فيه صاحبه على القراءة السيكلوجية لوجدان الشعراء، والمتمثل بـ: ركب، ورهب، وطرب، يشير إلى أن سؤال النقد قد أخذ بالتوجه نحو نفسية الشعراء ومشاعرهم، وهذا ما عده الناقد القديم في عداد حسن المعاني.

وهذه مفاضلة فريدة، لأول مرة يكون فيها الخطيئة منصفًا، ولا يستطيع غير ذلك؛ لأنها خاصة بمن علمه أساليب فن القول، فعندما وجه إليه عتية العجليّ سؤال النقد، قدّم في مفاضلته شيخه زهيرا، وعبيدًا على نفسه، فنطق الخطيئة بالحق، ومفاد الرواية الآتي:

«قَدَمِ الحَطيئةَ المدينةَ، فوقفَ إلى عُتيةَ بنِ النَّهاسِ العَجليّ، فقال: «أعطني. فقال: مالك عندي حقّ فأعطيكهُ، وما في مالي فضلٌ عن عيالي، فأعود به عليك. فخرجَ عنه مُغضبا، وعرفه به جُلساؤه، فأمرَ بردهَ، ثمّ قال له: يا هذا، إنك وقفتَ إلينا، فلم تستأنس ولم تُسلم، وكتمتنا نفسك، كأنك الخطيئةُ؟ قال: هو ذلك. قال: اجلس، فلك عندنا كلُّ ما تُحبُّ، فجلسَ، فقال له: من أشعرُ الناسَ؟ قال الذي يقول:

وَمَنْ يَجْعَلِ المَعروفَ مِنْ دونِ عَرَضِهِ يَفْرُهُ وَمَنْ لا يَتَّقِ الشُّتْمَ يُشْتَمُ

يعني زهيرا. قال: ثم من؟ قال: الذي يقول:

مَنْ يَسألُ النَّاسَ يَحرموهُ وَسائلُ اللهِ لا يَخيبُ

يعني عبيدًا. قال: ثم من؟ قال: أنا»^(٦٣).

٦٢- أبو حيان التوحيدي (ت- نحو ٤٠٠هـ)، البصائر والذخائر، تحقيق الدكتورة وداد القاضي، ج ٣، الطبعة الأولى، دار صادر بيروت - ١٩٨٨م، ص: ٨٥.

٦٣- ابن عبد ربه الأندلسي (ت- ٣٢٨هـ)، العقد الفريد، ج ١، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت- ١٤٠٤هـ، ص: ٢٣٩.

ففي هذه المفاضلة ثلاث مراتب، الأولى لزهير، والثانية لعبيد، والثالثة للحطيئة نفسه. وشاهدا هذه المفاضلة من حكم الشعارين الجاهليين، وكما نلاحظ، فإن الحطيئة لم يأت بشاهد تفضيلي من شعره، مكتفياً بما استحضره من شعر الشعارين، وفي ذلك، شيء من الاحترام والتأدب.

ويتجه بعضهم نحو المفاضلة القائمة على غموض شخصية المفاضل (وهو هنا من علماء الشعر)، وشرط هذه المفاضلة وجوهرها: الأخلاق، ولطف المعنى، ودقة الفطنة والذكاء.

سئل بعض علماء الشعر: «من أشعرُ الناس؟ قال: الذي يُصوّر الباطل في صورة الحق، والحق في صورة الباطل، بلطف معناه، ودقة فطنته، فيقبح الحسن الذي لا أحسن منه، ويحسن القبيح الذي لا أقبح منه»^(٦٤).

فالحسن والقبح علامتان متناقضتان في الشعر، لكن الثانية قد تأخذ مكانة الأولى إذا أتقن الشاعر وصف القبيح، كوصفه للحسن.

ولا يغفل الأصمعي عن أهمية الألفاظ في معاني الشعر، ولا نقص المعاني دون القافية في البيت الواحد، مستشهداً على ذلك بشعر لذي الرمة (شاعر الحب والصحراء)، وبشعر آخر لصناجة العرب الأعشى، مؤكداً على ضرورة أن تكون الألفاظ على قدر المعاني. وهذا النوع من المفاضلة فريد في تعليقه، وسلامة حكمه، ولا يستطيعه إلا واحد كالأصمعي صاحب نظرية الفحولة.

قيل للأصمعي: «من أشعرُ الناس؟ فقال: من يأتي إلى المعنى الخسيس فيجعله بلفظه كبيراً، أو إلى الكبير، فيجعله بلفظه خسيساً، أو ينقضي كلامه قبل القافية، فإذا احتج إليها أفاد بها معنى. قال: قلت: نحو من. قال: نحو ذي الرمة، حيث يقول:

قَفِ العيسَ في أَطْلالِ مِيَّةٍ فَاسْأَلْ رُسوماً كأخلاقِ الرِّداءِ المُسَلْسَلِ

فتمّ كلامه قبل المُسلسل، ثم قال: المُسلسل، فزاد شيئاً. ثم قال:

قَفِ العيسَ في أَطْلالِ مِيَّةٍ فَاسْأَلْ دُموعاً كَتَبَدِيرِ الجِمانِ المُفْصَلِ

فتمّ كلامه، ثم احتاجَ إلى القافية، فقال: المُفصّل، فزاد شيئاً.

قال: قلت: ونحو من؟ قال: الأَعشى، حيثُ قال:

كَناطِحِ صَخْرَةٍ يَوْمًا ليوهَنها فَلَم يَضِرْها، وَأَوْهَى قَرْنَهُ الوَعْلُ

فتمّ مثله إلى قوله: قَرْنه، فلما احتاجَ إلى القافية، قال الوعلُ، فزاد معنى. قلتُ: فكيف صارَ الوعلُ مُفضلاً على كل ما يَنْطَحُ؟ قال: لأنّه يَنْحَطُ مِنْ قَلَّةِ الجبلِ على قَرْنِه فلا يَضيرُهُ»^(٦٥).

فالمسلسل، والمفصل، والوعل، مفردات أقحمت لتتم بها القافية، وليس ضرورة اكتمال المعنى. وأرى أن دقة هذه المفاضلة، قد دفعت قدامة بن جعفر لينقلها عن الأصمعي بحذافيرها، في كتابه نقد الشعر، عندما تحدث عن ظاهرة الإيغال^(٦٦).

وقدامة ناقد يميل إلى النقد الانطباعي؛ اعتماداً على رسوخ الأخلاق والفضائل، والقيم الفضلى في الشعر، فالفضيلة عنده مقياس خُلُقِي ثابت، مهما تتغير الأزمنة والبيئات، ويظل الشعر عنده شعراً، ما دام يعبر عن معيار الفضيلة.

ولذي الرمة حضور في مجلس عبد الملك بن مروان، فهو جزء من مجلس المفاضلة التي تهدف لمعرفة أشعر الشعراء: الفرزدق، وجريير، وذو الرمة. وفيها

٦٥ - قدامة بن جعفر (ت-٣٣٧هـ)، نقد الشعر، الطبعة الأولى، مطبعة الجوائب، قسطنطينية - ١٣٠٢، ص: ٦٤. وقلة الجبل: أعلاه. قال صاحب اللسان: اسْتَوْعَلَتِ الأَوْعَالِ إِذَا ذَهَبَتْ فِي قَلْلِ الجِبَالِ. ينظر اللسان،

دار صادر: ج ١١ / ٧٣١.

٦٦ - المصدر نفسه / ٦٣.

يحرز ذو الرمة نقطتي مفاضلة من شاعرين منافسين، هما: الفرزدق، وجريير.

دخل الفرزدق على عبد الملك بن مروان، فقال له: «من أشعرُ أهل زماننا؟ قال: أنا يا أمير المؤمنين. قال: ثم من؟ قال: غلامٌ منَّا بالبادية، يُقال له ذو الرِّمة. قال: ثم دخل عليه جريراً بعد ذلك، فقال له: من أشعرُ النَّاسِ؟ قال: أنا يا أمير المؤمنين. قال: ثم من؟ قال: غلامٌ منَّا بالبادية يُقال له ذو الرِّمة»^(٦٧). لا شواهد مقنعة في هذه المفاضل، فقد اكتفى الفرزدق وجريير بأحكام عامة، خصّصا بهما نفسيهما أولاً، ثم ذا الرمة ثانياً.

ومن معايير المفاضلة، خصوصية الألفاظ الشعرية، والسبق فيها للألفاظ العربية البدوية الخالصة، التي لم تختلط بلغة العجم، فهذان شاعران عربيان، هما: أبو دؤاد الإيادي، وعدي بن زيد العبادي، اللذان عاشا في الحيرة عاصمة المناذرة، إذ عاب النقاد عليهما عيشتهما في هذه البيئة التي اختلط فيها العرب بالعجم، ففسدت أذواقهم، وكان ذلك سبباً في إقصائهما عن دائرة الاحتجاج. إذ دخل شعرهما الدخيل من الألفاظ بحكم اغترابهما عن بيئة الشعر وحاضنته الأولى (نجد)، وما والاها من بيئة الصحراء العربية.

أفاد الأصمعي: «أنَّ العربَ لا تروى شعرَ أبي دؤاد (الإيادي)، وعدي بن زيد (العبادي)؛ لأنَّ ألفاظَهما ليست بنجدية؛ وكيف يكون ذلك! وهذا معاويةٌ يفضِّلُ عدياً على جماعة الشعراء. وهذا الخطيئةُ يُسأل: مَنْ أشعرُ النَّاسِ؟ فيقول: الذي يقول، وأنشد لأبي دؤاد:

٦٧- المرزباني (ت- ٥٣٨٤هـ) الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية - ١٩٩٥ م، ص: ٣٠٥. ومعظم الرواية واردة عند ابن قتيبة في الشعر والشعراء. ينظر: الشعر والشعراء: ١ / ٢٣٢. وكان أبو دؤاد الحذاقي الإيادي أحد نعات الخيل المجيدين وكانا عاملين على خيل للنعمان بن النذر، والأخران هما: طفيل والنابعة الجعدي. ينظر في أخبارهما، أبو الفرج، الأغاني، الطبعة الثالثة، تحقيق إحسان عباس: م١٦ / ٢٥٦ وما بعدها. دار صادر، بيروت- ٢٠٠٨ م.

لا أعدُّ الإقتارُ عُدْمًا ولكنَّ فقدُ من قد رزئته الإعدامُ» (٦٨)

يتساءل الأصمعي: وكيف يكون ذلك، فهو غير راضٍ عن عدم رواية العرب لشعر هذين الشاعرين، مستندا في حجته على رأي معاوية، والحطيئة.

وهناك نوع آخر من المفاضلة غير الذي عهدناه من مفاضلات الشعراء، فهو مفاضلات بين القبائل.

سئل حسان بن ثابت رضي الله عنه: «من أشعرُ النَّاسِ؟ فقال: أَرَجُلًا، أم حَيًّا؟ قيل: بل حَيًّا، قال: أشعرُ النَّاسِ حَيًّا هُذَيْلٌ. قال ابنُ سَلامٍ الجُمُحِيُّ: وأشعرُ هُذَيْلٌ أَبُو ذُؤَيْبٍ» (٦٩).

وقيل لجرير: «من أشعر النَّاسِ؟ قَالَ: أَنَا لَوْلَا الخنساء، قيل: بِمَ فَضَلْتِكَ قَالَ بِقَوْلِهَا:

إِنَّ الزَّمَانَ وَمَا يَفْنَى لَهُ عَجْبٌ أَبَقَى لَنَا ذَنْبًا، وَاسْتَوْصَلَ الرَّأْسُ
إِنَّ الْجَدِيدِينَ فِي طَوْلٍ اخْتِلَافِهِمَا لَا يُفْسِدَانِ، وَلَكِنْ يُفْسِدُ النَّاسُ» (٧٠)

فهذيل عند حسان أشعر العرب، وأشعر شعرائها أبو ذؤيب، ومعيار المفاضلة قراءة أبي ذؤيب لأحوال الزمان، وتبدل الأحوال، فالأيام بنهاراتها ولياليها لا تتغير، بل إنسانها هو المتغير الذي يفسد زهوها وبهاءها.

ويبقى فصل الخطاب، وحسن الجواب حول الشعر، متمثلا بما أفاد به ابن رشيق بقوله: «وإنما سُمي الشاعرُ شاعراً؛ لأنَّه يشعُرُ بما لا يشعُرُ به غيره، فإذا لم

٦٨- علي بن عبد العزيز الجرجاني (ت- ٣٩٢هـ)، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، د.ت، ص: ٥١.

٦٩- ابن رشيق القيرواني (ت- ٤٦٣هـ)، العمدة، ص: ٨٨ / ١.

٧٠- عبد القادر بن عمر البغدادي (ت- ١٠٩٣هـ)، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، ج ١، عبد السلام محمد هارون، الطبعة الرابعة، مكتبة الخانجي، القاهرة- ١٩٩٧ م، ص: ٤٣٥.

يكن عند الشاعر توليد معني، ولا اختراعه، أو استظراف لفظ وابتداعه، أو زيادة فيما أجحف فيه غيره من المعاني، أو نقص مما أطاله سواه من الألفاظ، أو صرف معنى إلى وجه عن وجه آخر؛ كان اسم الشاعر عليه مجازاً لا حقيقة، ولم يكن له إلا فضل الوزن، وليس بفضل عندي مع التقصير»^(٧١).

لقد وضع ابن رشيق في هذا القول معياراً بينا للمفاضلة بين الشعراء، اعتمد فيه على: توليد المعنى واختراعه، وانتقاء اللفظ، وحسن اختياره، مع شرط الزيادة على معاني المتقدمين، والتقدم في جودة تخير الألفاظ على السابقين. فإن في ذلك مدعاة لأن يسمى الشاعر شاعراً حقاً، لا مجازاً.

خاتمة

إن صيغة المفاضلة (أشعر...)، هي الصيغة المهيمنة على سؤال النقد وجوابه فالسؤال: من أشعر (الشعراء، العرب، الناس...؟) والجواب. فلان أشعر الشعراء، والناس، والعرب.

وفي هذه الصيغة المفاضلة بين الشعراء علامات دالة على تنبه الذوق العربي القديم إلى أهمية الشعرية، ودور المفاضلة المهم في الممايزة بين الشعراء.

الطرف السائل والمسؤول في هذا الفضاء الاستفهامي المتعطش لمعرفة (من الأشعر) هم: الخلفاء، والنقاد، والشعراء، وبعض العامة من الناس.

ولا يفوتنا هنا، أن نشير إلى أن بدايات تشكل سؤال المفاضلة كان يُطرح لمعرفة ذات الشاعر، دون الالتفات إلى التعليل المقنع للذوق، ثم انطلق هذا الإجراء المتعلق بهوية الشعر والشاعر بعد ذلك إلى ميدان أرحب، فأخذ يرافق الإجابة شيء من التعليل القائم على مسوغات أولية لا تغوص كثيرا في عمق الشاعرية.

ولو كان هناك نوع من القراءة التعليلية العميقة القائم، حينها، على التأويل؛ لكانت الفترة فترة تأسيس لنظرية نقدية انطباعية عربية وازنة.

لكن بقاء الشعر في دائرة السؤال والجواب، فضلا عن تقيئه في ظلال الخلفاء والأمراء حال دون تشكل بذرة أولية لنظرية نقدية عربية؛ لأن غالبية من كانوا يطرحون سؤال النقد كان هدفهم إما: الترف المعرفي، أو التعصب القبلي؛ وبخاصة أن معظم هذه الأسئلة كانت قبيل عصر التدوين وبعيده بقليل، وتحديدًا عندما استقلت بعض القبائل (كما يقول بن سلام) شعر شعرائها؛ فأخذت تسير باتجاه الوضع والنحل، أو البحث عن شاعر مادح يستحضر مآثرها؛ كي تُسجل في سفر الشعر الخالد.

لذلك ظهرت عندهم المفاضلة بين أهجى بيت، وأفخر بيت، وأغزل بيت، قالته العرب. لكن، وللإنصاف، فإن في ذلك محاولاتٍ لدفع الشعر نحو المعاني المثلى، ونتائج الإبداع الفضلى.

وعلى الرغم من اختلاف أذواق النقاد واختلاف أمزجتهم الشخصية إلا أنهم اتفقوا في الكثير من المفاضلات والأحكام، وبخاصة ما كان منها متعلقا بشعر الشعراء الفحول، فقد أجمعوا على سلامة طبعهم وجودة أشعارهم. مما يؤكد أن ذوقا عربيا عاما كان يجمعهم.

وكشفت الدراسة عن أن السؤال (من أشعر؟) تدرج من الفرد إلى العرق ثم الإنسان ولا نرى أن ذلك يتعدى بيئة العرب وبيئة شعرهم. فهو وإن كان على الإطلاق إلا أنه يراد به التخصيص، ولن يتعدى شكلا من أشكال النقد الترفيهي الهادف ليس إلا.

ونلاحظ غيابا كاملا لهذا السؤال النقدي في مصادر النقد المتأخرة، ولا يفسر ذلك إلا ميل النقد نحو مسارات جديدة كان أهمها الموازنة بين الشعراء، وهذا لا يعني الغياب الكامل للمعيار الذوقي عن ميدان النقد، فهو معيار فريد من معايير النقد لا يجوز إغفاله أو تحييده، وسيظل النقد بحاجة ماسة إليه أمام كل عمل أدبي تتم قراءته.

لكن، إذا أردنا نقل هذا السؤال إلى المشروع النقدي الإنساني كونه أشار إلى (من أشعر الناس؟)، فهذا يفتح الكثير من أبواب التأويل التي تفتح الباب أمام استقراء العقل العربي ونظرته الشمولية للإنسان، وإخال أن ذلك أمر بعيد المنال.

وخلاصة القول: إن أهمية هذه الأسئلة تتجلى في أنها هي التي غرست

البذرة الأولى للنقد العربي، وهي التي فتحت باب المفاضلة والموازنة والمقارنة بين الشعراء. فكان التناج فحولة الأصمعي، وطبقات ابن سلام، وابن المعتز، وموازنة الأمدى.

وإن اهتمام العرب بالمفاضلة كان المرحلة الأولى من مراحل التأسيس لمشروع نقدي عربي أصلت قواعده في زمن الجاهلية، ونهضت بداياته على يد الأصمعي وابن سلام وابن قتيبة، ثم رفعت أعمدة بنيانه فيما بعد بجهود نخبة من النقاد: كالجاحظ وعبد القاهر الجرجاني وقدامة بن جعفر وغيرهم.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً- المصادر:

- ١- الأصفهاني، علي بن الحسن، (ت-٣٥٦هـ): الأغانى، تحقيق إحسان عباس وإبراهيم السعافين، الطبعة الثالثة، دار صادر، بيروت - ٢٠٠٨ م.
- ٢- الأصمعي، عبد الملك بن قريب (ت-٢١٦هـ)، فحولة الشعراء: تحقيق المستشرق ش. تورّي، قدم له الدكتور صلاح الدين المنجد، الطبعة الثانية، دار الكتاب الجديد، بيروت - ١٩٨٠ م.
- ٣- امرؤ القيس، بن حجر بن الحارث الكندي، الديوان (ت- ٥٤٥ م): اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت- ٢٠٠٤ م.
- ٤- البغدادي، عبد القادر بن عمر (ت-١٠٩٣هـ): خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الرابعة، مكتبة الخانجي، القاهرة- ١٩٩٧ م.
- ٥- التوحيدي، علي بن محمد، (ت-نحو ٤٠٠هـ): البصائر والذخائر، تحقيق وداد القاضي، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت - ١٩٨٨ م.
- ٦- الجاحظ، عمرو بن بحر الكنانى (ت-٢٥٥هـ)الحيوان: الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت- ١٤٢٤ هـ.
- ٧- الجرجاني، علي بن عبد العزيز (ت-٣٩٢هـ): الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة- د.ت.
- ٨- ابن جعفر، قدامة (ت-٣٣٧هـ): نقد الشعر، الطبعة الأولى، مطبعة الجوائب، قسطنطينية - ١٣٠٢هـ.

- ٩- الجمحي، محمد بن سلام (ت-٢٣٢هـ): طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر. دار المدني، جدة - د. ت.
- ١٠- الحصري، علي بن عبد الغني الفهري (ت-٤٥٣هـ): زهر الآداب وثمر الألباب: الطبعة الرابعة، ج ١، دار الجيل، بيروت - د. ت.
- ١١- الخفاجي، عبدالله بن سنان الحلبي (ت-٤٦٦هـ): سر الفصاحة، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت- ١٩٨٢ م.
- ١٢- ابن رشيقي، الحسن أبو علي (ت-٤٦٣هـ): العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الخامسة، دار الجيل - ١٩٨١ م.
- ١٣- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد (ت-٣٢٨هـ): العقد الفريد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت-١٤٠٤هـ.
- ١٤- العدواني، عبد العظيم بن أبي الإصبع (ات-٦٥٤هـ): تحرير التعبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تقديم وتحقيق حفني محمد شرف، لجنة إحياء التراث الإسلامي، دمشق - د. ت.
- ١٥- العسكري، الحسن بن سعيد أبو أحمد (ت-٣٨٢هـ): المصون في الأدب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية، مطبعة حكومة الكويت- ١٩٨٤ م.
- ١٦- العسكري، الحسن بن عبدالله أبو هلال، (ت- نحو ٣٩٥هـ): الصناعتين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، المكتبة العنصرية، بيروت - ١٤١٩هـ.

١٧- ابن قتيبة، عبدالله بن عبد المجيد (ت-٢٧٦هـ): أدب الكاتب، تحقيق محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، د، ت، ص: ٣٨.

١٨- ابن قتيبة، عبدالله بن عبد المجيد: الشعر والشعراء، دار الحديث، القاهرة - ١٤٢٣ هـ.

١٩- ابن قتيبة، عبدالله بن عبد المجيد: عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت - ١٤١٨ هـ.

٢٠- القرشي، محمد بن الخطاب (ت-١٧٠هـ): جمهرة أشعار العرب: حققه وضبطه وزاد في شرحه علي محمد البجاوي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - ١٩٨١ م.

٢١- المرزباني، محمد بن عمران (ت-٣٨٤هـ): الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت - ١٩٩٥ م.

ثانيا - المراجع:

١- شاكر، محمود محمد (ت-١٩٩٧م): القوس العذراء، د. ط، مطبعة المدني، د. ت.

٢- الشايب، أحمد: أصول النقد، الطبعة العاشرة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة - ١٩٩٤ م.

٣- طارم، ميثم، النقد الأدبي بن المفاضلة والموازنة والمقارنة: مجلة التراث الأدبي (مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب)، السنة الأولى، العدد الثاني، دمشق - ١٣٨٨ هـ.

- ٤- عباس إحسان (ت-١٤٢٤هـ): تاريخ النقد الأدبي عند العرب، الطبعة الرابعة، دار الثقافة، بيروت - ١٩٨٣ م.
- ٥- عباس إحسان: فن الشعر، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، عمان- ١٩٩٣ م.
- ٦- مطلوب أحمد: معجم مصطلحات النقد العربي القديم، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، بيروت - ٢٠٠١ م.

ثالثا - المواقع الإلكترونية:

- 1- <https://ar.wikipedia.org/wiki> انطباعية .
- 2- www.nizwa.com/w .مجلة نزوى: مفهوم-النقد .
- 3- www.alarab.co.uk/?id=57341 ، سؤال النقد وثقافة الجوبة: أحمد البرقاوي .

Abstract

The Basic Critical Question and Answers in The Arab Heritage Sources of Criticism: A Survey and Analytical Study

Dr. Ahmad Mousa Alnouti

The study aims at the basic critical question and answers in the Arab heritage sources of criticism. The basic critical question has been divided into three categories: Who is the best poet of the poets? Who is the best poet among Arab poets? Who is the best poet among human beings?

This critical question, in the Arab heritage sources of criticism, could have been the foundation of the Arabic Criticism Project. However, the critics have paid very little attention to develop this project into theory in impressionism studies in modern age.

المروي عليه في الحكاية التراثية العربية

د. أحمد شحاتة محمد علواني

مدرس النقد الأدبي والبلاغة

قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة بنها



ملخص البحث

تهدف الدراسة إلى تحليل طبيعة العلاقة بين الراوي، والمروي عليه، وكيف تبدأ عملية البث أو إنتاج الحكيم في الحكاية التراثية. لاسيما أن المتأمل للحكايات التراثية يجد نفسه أمام راوٍ يحكي وملتقى يستمع لما يُحكى؛ ولكن كيف يبدأ الراوي حكيه؟، وما رد فعل المروي عليه تجاهه؟ وما طبيعة الإرسال والاستقبال بين الطرفين؟ وهل «التلميح والسؤال» بين الراوي والمروي عليه بمثابة الميثاق الحكائي المعقود بين الطرفين؟.. لعل كل هذه التساؤلات تحتاج إلى إجابات

الكلمات الدالة: الراوي، المروي عليه، السرد، التراث، التلقي.

المروي عليه في الحكاية التراثية العربية

عتبة نظرية:

ثمة بنية سردية شائعة في كثير من المتون الحكائية التراثية الكبرى؛ إذ تتشابه المتون من حيث مستوياتها البنائية، فلكل منها بنية إطارية كبرى، تمثل مفتتح الحكيم وختامه، حيث تجمع الحكاية الإطار قصصاً محورية وفرعية. وفي هذا السياق ظهرت دراسات عديدة لكثير من النقاد^(١)، وقد ركزوا في دراساتهم على تحليل البناء الحكائي، وتوصلوا إلى نتائج متقاربة، فمثلاً: توصل «شعيب حليفي» إلى

١- نذكر من هذه الدراسات: دراسة "فدوى مالطي دوجلاس": بناء النص التراثي "دراسات في الأدب والتراجم" الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٨٥. ودراسة: عبدالمك مرتاض: "ألف ليلة وليلة" (دراسة سيميائية تفكيكية لحكاية جمال بغداد) دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ط ١٩٨٩. ودراسة: عبدالله إبراهيم: السردية العربية "بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي" المركز الثقافي العربي بيروت ط ١٩٩٢. ودراسة: محمد رجب النجار: التراث القصصي في الأدب العربي (مقاربات سوسيو سردية) المجلد الأول ذات السلاسل الكويت ط ١٩٩٥. ودراسة: أحمد درويش: تقنيات الفن القصصي عبر الراوي والحاكمي المصرية العالمية للنشر ولوجمان ط ١٩٩٨.

وجود تيمة بنائية شائعة في أغلب النصوص السردية القديمة، تظهر في «ألف ليلة وليلة، وبشكل واضح في المقامات، وكليلة ودمنة بامتياز وأيضاً في رسالة الغفران، والإمتاع والمؤانسة، والبخلاء... وغيرها من المؤلفات السردية التي جعلت الدائرة شكلها المتحكم في البناء القصصي.»^(٢)، وهذه النتيجة أكدها «محمد رجب النجار» في دراسته للتراث القصصي في الأدب العربي، حيث توصل إلى وجود نسق بنائي متشابه بين النصوص السردية التراثية فذكر أن «بنية كتاب كليلة ودمنة تشبه البنية السردية الذائعة في كتاب ألف ليلة وليلة، أي أن ثمة «حكاية إطارية» عامة تشبه فيما بعد حكاية شهريار الملك الدموي وشهرزاد الحكيمة العاقلة التي تسعى عن طريق الحكيم إلى أن تروض هذا الملك حتى يعدل عما فيه من غي وظلم وجهالة؛ هذه الحكاية الإطارية التي تحوى الكتاب بجميع أبوابه، من البداية حتى الخاتمة، هي حكاية دبشليم الملك المستبد ويبدب الفيلسوف الحكيم الذي جلس مع دبشليمه مجلس شهرزاد من شهريارها. ولم يتركه إلا كما تركت شهرزاد ملكها وقد ارتدع عن غيه وجهالته وجلس يحكم بين الناس بالعدل والإنصاف.»^(٣)

كما تحدث «عبدالله إبراهيم» عن وظيفة الحكاية الإطارية في الموروث الحكائي العربي ورأى أنها «إطار مناسب لتضمين مضاعف من الحكايات، تندرج فيه حكاية داخل أخرى، مما يقود إلى تفريخ مزيد من الحكايات، داخل الحكاية الإطارية.»^(٤)، وفي سياق يتقارب مع الآراء السابقة، وجدنا تشابهاً كبيراً بين البناء السردى لكتاب «فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء» لـ «ابن عرب شاه» وبين النسق البنائي

٢- شعيب حلفي: تيمة السفر في النص السردى القديم مجلة فصول المجلد الثالث عشر العدد الثالث خريف ١٩٩٤ ص ٢٥٠.

٣- محمد رجب النجار: التراث القصصي في الأدب العربي (مقاربات سوسيو سردية) المجلد الأول ذات السلاسل الكويت ط ١٩٩٥ ص ١٣١.

٤- عبدالله إبراهيم: السردية العربية " بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي " المركز الثقافى العربى بيروت ط ١٩٩٢ م ص ٩٧.

لسرديات تراثية مثل: «كليلة ودمنة» و «ألف ليلة وليلة»^(٥).

وبناء على ما سبق، نلاحظ انشغال الباحثين برصد وتحليل البنى السردية بين النصوص الحكائية التراثية، وصولاً إلى تحديد الأواصر البنائية التي يقوم عليها الحكيم، فكان الكشف عن مستويات البنية السردية هي شاغلهم الأكبر، ومن ثم ارتكزت دراساتهم على البنيوية^(٦).

وفي خضم الدراسات السابقة وغيرها^(٧) لم نلاحظ دراسة نقدية تطبيقية تهتم بإلقاء الضوء على جانب مهم في عملية الحكيم؛ إنه (المروي عليه (Narratee) فقد أهملته الدراسات لصالح الراوي وسلطته المهيمنة. وهنا تجدر الإشارة إلى أن هذا الأمر لم يقتصر على الدراسات السردية العربية، فالدراسات السردية الغربية أهملت المروي عليه أيضاً، ويؤكد ذلك (جيرالد برنس (Gerald Prince)، فقد رأى أن سبب عدم العناية النقدية بالمروي عليه يعود إلى «خصيصة السرد نفسه، فالبطل الروائي Protagonist أو الشخصية المهيمنة، غالباً ما يتخذ دور الراوي»^(٨).

ولقد فطن «رامان سلدن» إلى مشروعية سؤال «جيرالد برنس» وتبناه، في

٥- يبدأ السرد في "فاكهة الخلفاء" بحكاية إطارية كبرى حكاية الأمير حسيب مع أخيه الملك أدت إلى تماسك الوحدة البنائية للسرد، وهذه الحكاية الإطارية تأتي على غرار الحكاية الإطارية في (ألف ليلة وليلة) حكاية شهريار وشهرزاد وأيضاً على غرار حكاية الملك والفيلسوف في (كليلة ودمنة) حكاية دبشليم الملك وبيدبا الفيلسوف ولمزيد من التفاصيل راجع: أحمد علواني: السرد في "فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء" آلياته ودلالاته المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٩ ص ص ١١٩ / ١٢٢.

٦- لا ننكر الجهد الواضح في مجموعة كبيرة من الدراسات السردية لباحثين ونقاد متميزين، تركزت دراساتهم على المنهج البنيوي، ولكن ليس هذا مقام دراستنا، فقد درستنا «فريال كامل سماحة» من منظور نقد النقد في كتابها المهم: «في النقد البنيوي للسرد العربي في الربع الأخير من القرن العشرين» مطبوعات نادي القصيم الأدبي السعودية ط ٢٠١٣ ص ص ٩ / ١٦.

٧- المصدر نفسه: ص ص ١١٠.

٨- جيرالد برنس: مقدمة لدراسة المروي عليه دراسة ضمن كتاب: نقد استجابة القارئ من الشكلائية إلى ما بعد البنيوية تحرير: جين ب. تومبكنز ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم مراجعة: محمد جواد المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة العدد (٧٣) ١٩٩٩ ص ٥٢.

كتابه «النظرية الأدبية المعاصرة» حيث يقول: «إن جيرالد برنس Gerald Prince يطرح السؤال: لماذا نبذل جهدنا عند دراسة الروايات في التمييز بين الأنواع المتباينة للراوي: (العالم بكل شيء، غير الجدير بالثقة، المؤلف الضمني... إلخ) ولا نطرح الأسئلة قط على الأنواع المختلفة للشخص الواحد الذي يتوجه إليه الرَّاوي بالخطاب، ويطلق «برنس» على هذا الشخص مصطلح «المروي عليه» Narratee ولكن علينا ألا نخلط بين المروي عليه والقارئ...»^(٩)

ونلاحظ في كلام «سلدن» تنبيهاً بالغ الأهمية، حول طروحات المنظرين للنظريات المتجهة للقارئ؛ إذ خلطوا بين المروي عليه والقارئ، وقد استهجن «سلدن» هذا الخلط لدى كثير من النقاد؛ في حين استحسّن الفهم الصائب لدى «برنس» فوصف نظريته حول المروي عليه بالمتقنة^(١٠).

وأغلب الظن أن نظرية «برنس» حول المروي عليه لم تكن متقنة كما وصفها «سلدن»؛ لأن «برنس» نفسه يخلط بين المروي عليه والقارئ؛ إذ يرى أن «المروي عليه ناقل وسيط بين الرَّاوي والقارئ (أو القراء)، أو بين المؤلف والقارئ (أو القراء)»^(١١) وبذلك يتماهى لديه المروي عليه بالقارئ وكأنهما وجهان لعملة واحدة. كما أنه لا يمكن الاتفاق مع «سلدن» بأن ما قدمه «برنس» في مقاله المعنون بـ: «مقدمة لدراسة المروي عليه»، بمثابة نظرية متكاملة حول المروي عليه، فهو يقدم مصطلحاً جديداً في إطار ما يسمى بـ «نقد استجابة القارئ»؛ ولكن لم يدعمه بصياغة نظرية مكتملة تؤطره وتحدد أنواعه ومداراته وتفك التباساته؛ حيث رأى أن بمقدورنا أن نُميّز المروي عليه الذي يوجه السرد إليه، في حين يرى «من غير المجدي تمييز الأصناف المختلفة للمروي عليهم؛ بسبب كونها واسعة جداً،

٩- رمان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة ترجمة: جابر عصفور دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٩٨ ص ١٦٨.

١٠- رمان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة ص ١٦٩.

١١- جيرالد برنس: مقدمة لدراسة المروي عليه ص ٧١.

ومعقدة جدًا، وغير دقيقة جدًا.»^(١٢)

وإذا كان ثمة خلط من المنظرين بين المروي عليه والقارئ إلا أنه خلط مشروع، ولا سيما إذا جاء في الدراسات النقدية التي تهتم بالنصوص السردية، ولعل مشروعية هذا الخلط تأتي بناء على موقع المروي عليه والقارئ من النص الحكائي، فالأول / المروي عليه يستمع إلى الحكاية من الراوي مباشرة، فهو متلقٍ داخلي، موقعه داخل الحكاية؛ أما الثاني / القارئ فهو متلقٍ خارجي؛ لأن موقعه خارج الحكاية. ومن ثمَّ فإنَّ فعل التلقي سواء أجاها بالاستماع أو بالقراءة يقع على المروي عليه داخل النص وأيضًا يقع على القارئ خارج النص. وما دام الأمر كذلك فبالإمكان تمييز المروي عليهم في النصوص السردية، عن القراء، حيث يحتوي الحكوي كما سنلاحظ لاحقًا على صيغ محددة ينطق بها الراوي؛ ليوجه عناية المروي عليه وينبئه للحكاية.

وفي ضوء الفهم السابق يمكن الإفادة من نظريات استجابة القارئ في دراسة المروي عليه؛ لأن القارئ الخارجي لا ينغزل عن النص فهو كالمروي عليه الداخلي أو المقصود بالحكي، فهما يتلقيان المحكي ويدركان مغزى الحكاية، ويفكران فيها ويستمتعان بها، وإن اختلف موقعهما.

إذا كان النص يقوم على «قطبين أساسيين؛ القطب الأول: هو قطب فنيّ إبداعي، ويعود الفضل في صناعته إلى المؤلف، أما القطب الثاني: فهو قطب جمالي إدراكي، وسيتحقق من قبل المتلقي.»^(١٣) فإن عماد النص الحكائي هو التفاعل بين المرسل والمرسل إليه أو بين الراوي والمروي عليه، فإذا أهملنا العلاقة التفاعلية بين هذين الطرفين نكون بذلك قد أهملنا الحكوي برمته. وبحسب «برنس»:

١٢- المصدر السابق: ص ٥١.

13- M. A. R. Habib: A History of Literary Criticism From: Plato to the Present, First published by Blackwell Publishing, USA, 2005, p724.

«إن السرد بأسره سواء أكان يحكي قصة أم يروي سلسلة بسيطة من الأفعال في وقت محدد لا يفترض فقط (على الأقل) راوياً معيناً؛ بل لا يفترض أيضاً (على الأقل) مروياً عليه Narratee معيناً، فالمروي عليه هو شخصٌ ما يخاطبه الرَّاوي، وفي القصص المتخيل حكاية، ملحمة، رواية يكون الرَّاوي متخيلاً شأنه شأن المروي عليه الذي يحكي له.»^(١٤)

وفي دراستنا هذه نطمح نحو تحليل طبيعة إنتاج الحكيم في: «كليلة ودمنة»، «فاكهة الخلفاء»، و«ألف ليلة وليلة»، وذلك من منطلق أن عملية إرسال الحكيم واستقباله تعتمد على ثلاثة أركان أساسية، هي:

أ- المرسل (الرَّاوي) (Narrator).

ب- المرسل إليه (المروي عليه) (Narratee).

ت- الرسالة (الحكاية) (Narration).

ويعدُّ المرسل / الرَّاوي ركنًا مهمًّا في عملية الإرسال؛ إذ يحظى بخصوصية داخل النص الحكائي التراثي، فهو يحاول منذ البدء ألا يفرض نفسه على المرسل إليه / المروي عليه، فيحاوره، جاعلاً منه شريكاً رئيساً في صناعة الحكيم، ويتجلى ذلك منذ اللحظة الأولى التي يبدأ فيها الرَّاوي بعملية البث أو إرسال الحكيم. وبذلك تصبح الحكاية / الرسالة أشبه ما تكون بـ «الجسر» الذي يربط بين الطرفين: الرَّاوي، والمروي عليه.

١٤- جيرالد برنس: مقدمة لدراسة المروي عليه ص ٥١.

وقبل الولوج إلى النصوص بالتحليل لابد من التأكيد على أن أي دارس له إمام كافٍ بالسرد ولا سيما القديم يمكنه التمييز بوضوح بين أنواع الرواة^(١٥)، أما نحن فبصدد الاشتغال على المروي عليه، ومن ثم يلزم تأكيد أن المروي عليه الداخلي هو شاغلنا في التحليل؛ فهو المروي عليه الذي يتصدر المشهد الحكائي مواجهًا الراوي على نحو مباشر داخل كل حكاية على حدة؛ لأن «الفرد الذي يروي قصة ما والشخص الذي تُحكى له القصة متوافقان في أي سرد»^(١٦). ومن ثم فالمروي عليه يستمع، يشارك، ويتفاعل مع الراوي، ولعل هذا التحديد يجعلنا نقرب أكثر من المروي عليهم داخل الحكايات، للكشف عن طرق مشاركتهم للرواة وتنوع حضورهم في المحكي، ودورهم في عملية إنتاج الحكيم وتناسله المستمر.

ومن ثم سنعمل على تحليل طبيعة العلاقة بين الراوي، والمروي عليه، وكيف تبدأ عملية البث أو إنتاج الحكيم؟! وبخاصة أن المتأمل للحكايات التراثية يجد نفسه أمام راوي يحكي ومتلقٍ يستمع لما يُحكى؛ ولكن كيف يبدأ الراوي حكيه؟، وما رد فعل المروي عليه تجاهه؟ وما طبيعة الإرسال والاستقبال بين الطرفين؟ وهل «التلميح والسؤال» بين الراوي والمروي عليه بمثابة الميثاق الحكائي المعقود بين الطرفين؟.. لعل كل هذه التساؤلات تحتاج إلى إجابات وفيما يلي سنخوض في طرح عدة ظواهر مُلمحة في الحكاية التراثية أملين أن نصل إلى إجابة عن التساؤلات المطروحة.

١٥- ثمة راو خارجي يكون خارج نطاق الحكاية، ولا يؤدي دورًا داخلها بوصفه شخصية فاعلة، مشاركة ومتحركة، وغالبًا يكون المؤلف متماهيًا مع الراوي البراني؛ ليتمكن من الدخول إلى الحكيم وبث رأيه ونشر فكره من آن لآخر، وتتجلى هذه الخاصية في المتون الحكائية الكبرى، مثل: «كليلة ودمنة» و«فاكهة الخلفاء»، و«ألف ليلة وليلة»... فمثلًا في «فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء» يظهر الشيخ: «أبو المحاسن حسان»، فهو الراوي الخارجي الحكيم الذي يتماهى مع المؤلف «ابن عرب شاه»، راسمًا لنا حدود الحكاية الإطارية، والتي يتجلى فيها الأمير «حسيب» كراو داخلي، يواجه أخاه الملك / المروي عليه، وعلى هذا الغرار نجد حكايات «كليلة ودمنة»، وكذا حكايات «ألف ليلة وليلة» حيث يلعب الأمير حسيب مع أخيه في «فاكهة الخلفاء» دور «بيدبا مع دبشليم» في «كليلة ودمنة»، ودور «شهرزاد مع شهريار» في «ألف ليلة وليلة».. وهكذا، فهذا سائد في النصوص السردية الكبرى.

١٦- جيرالد برنس: مقدمة لدراسة المروي عليه ص ٥٢.

التلميح المُلغز^(١٧) والحكي المُفسر:

تتسم الحكاية التراثية بالوضوح في تقديمها للمروي عليه، فالرّاي منذ البدء يحدد المروي عليه وطبيعته ومكانته، ودوافع الحكي له دون غيره، ويُلاحظ أن الرّاي لا يبدأ في بث حكيه، فإرضاً نفسه، فالحكي يأتي عقب حوار، قائم بين الرّاي والمروي عليه، وفي ثنايا الحوار يحاول الرّاي أن يُقنع المروي عليه برأيه، فيستدل على صحة كلامه مشيراً إلى حكاية، وذلك دون البدء في حكيها مباشرة؛ إذ يُلمح دون إفصاح، وكأنه يطرح لغزاً على المروي عليه، مختبراً معرفته أو مقدرة على حله، ومن ثمّ سيطلب الأخير تفسيراً وبيانا للمشار إليه.

ولعل هذه الآلية التي يقوم عليها الإرسال والاستقبال بين الطرفين تذكرونا بـ«حلبة الصراع»، هذا التشبيه الذي استعاره «إيزر»^(١٨) في سياق حديثه عن طبيعة العلاقة بين المؤلف والقارئ، فذكر أن «هناك ما يشبه حلبة صراع يشترك فيها القارئ والمؤلف في لعبة الخيال؛ فإذا مُنح القارئ القصة كلها ولم يُترك له ما يفعلها، فإن خياله لن يدخل الحلبة أبداً وستكون النتيجة الحتمية هي السأم، وذلك عندما تُمنح الأشياء كاملة.»^(١٩)

لا شك في أن إشارة الرّاي تمثل دعوة المروي عليه للمشاركة في إنتاج الحكي، ومن ثم سيلبي هذه الدعوة، وسيرحب بها أو سيطلب معرفة مضمونها، سائلاً عن تفصيل المشار إليه، وهنا يصبح متلقياً إيجابياً. إضافة إلى أن تلميح الرّاي يقوم بوظيفة إعلانية، حيث يعلن الرّاي عن رغبته في أن يحكي، ويُغري

١٧- المراد بالملغز أي الشيء المُلبس. فيقال: أَلغَزَ في كلامه يُلغِزُ إلغازاً أي: عَمِيَ مُرادَه وأَضْمَرَه على خلاف ما أظهره ورى فيه وعَرَضَ ليخفى ومال به عن وجهه ولاغزَه: كلمه مُلغِزاً، والجمع: أَلغاز. وللمزيد يمكن مراجعة: ابن منظور لسان العرب مادة لغز.

١٨- لا يعني أخذنا عن «إيزر» الخلط بين المروي عليه والقارئ، فالقارئ والمروي عليه كلاهما في موضع المتلقي وإن اختلف المسمى كما سبق وأن بينا.

١٩- فولفجانج إيزر: عمليات القراءة (مقاربة ظاهراتية) ترجمة: على عفيفي فصول مجلة النقد الأدبي الهيئة المصرية العامة للكتاب المجلد السادس عشر العدد الرابع الجزء الثاني ربيع ١٩٩٨ ص ٣٤٥.

المروي عليه ويحفزه بما يخلعه على حكيه من غموض وإلغاز؛ لينجذب المروي عليه إلى الحكيم، وينصت لمعرفة تفاصيل الحكاية الملغزة.

ويمكن أن نجد ذلك بوضوح في حكايات «كليلة ودمنة»، فمثلاً في باب «الأسد والثور» يدور حوار بين ابني أوى (كليلة ودمنة)، على النحو الآتي:

«فقال دمنة لأخيه كليلة: ما ترى يا أخي؟ ما شأن الأسد مقيمًا مكانه لا يبرح ولا ينشط؟ فقال كليلة: ما شأنك والمسألة عمًا ليس لك ولا يعينيك؟ أمّا نحن فحالنا حال صدق، ونحن على باب الملك واجدون ما نأكل؛ ولسنا من أهل المرتبة التي يتناول أهلها كلام الملوك وما يكون من أمورهم، فاسكت عن هذا.»^(٢٠)

في الحوار السابق يحاور «كليلة» أخاه «دمنة»، محاولاً النصيح له وإقناعه بعدم التدخل فيما لا يعنيه، ولكن «دمنة» يستمر في سؤاله عن حال الأسد / الملك الذي لا يبرح مكانه، وهنا سيأخذ «كليلة» في تحذيره، موظفًا الحكيم، فيلمح إلى مصير غامض، من الممكن أن يحدث للمروي / «دمنة»، قائلًا له: «واعلم أنه من تكلف من القول والعمل ما ليس من شكله أصابه ما أصاب القرد.»^(٢١)

وتمثل هذه الإشارة نوعًا من التحول، فقد تحول «كليلة» / الراوي من الحوار إلى التلميح الحكائي الملغز؛ إذ يلمح لـ «دمنة» / المروي عليه بما أصاب «القرد»، وهو المصير الغامض الذي ينتظر «دمنة» إذا أصّر على موقفه؛ ولذا سيسأل عن بيان الحكاية: «قال دمنة: وكيف كان ذلك؟ قال كليلة: زعموا أن قردًا...»^(٢٢)

والواقع أن طبيعة الإرسال والاستقبال بين الراوي والمروي عليه يطغى عليها «التلميح الملغز» من جهة الراوي، والذي يترتب عليه «السؤال» من جهة المروي

٢٠- عبدالله بن المقفع: كليلة ودمنة، تحقيق: عبد الوهاب عزام وطه حسين، دار هنداوي للتعليم والنشر القاهرة ٢٠١٤ ص ص ٧٥-٧٦.

٢١- المرجع نفسه، ص ٧٥-٧٦.

٢٢- المرجع نفسه: كليلة ودمنة ص ٧٦.

عليه، لبدأ الراوي في بث الحكيم مُفسراً للُّغز، ويمكن تحديد آليات الإرسال والاستقبال وكيفية إنتاج الحكيم في النقاط الآتية:

- ١- الراوي: يُلمح إلى حكي، وكأنه يطرح لغزاً على متلقيه.
- ٢- المروي عليه: يسأل الراوي كشف الحكيم / اللُّغز المطروح، وسؤاله بمثابة اعتراف بجهله.
- ٣- الحكيم: هو ناتج تلميح الراوي وسؤال المروي عليه.

وتتكرر هذه الآلية في معظم المواقف التي تقتضي الحكيم وضرب الأمثال من أجل الإقناع، ومنها مثلاً: عندما يتقرب «دمنة» إلى «الأسد»، ويتحدثا سوياً بشأن «الثور» ولا سيما عن صوت خواره، فنقرأ الحوار الآتي:

«قال دمنة: هل راب الملك شيء غير هذا؟ قال الأسد: لم يكن غير هذا. قال دمنة: ليس الملك بحقيق أن يبلغ منه هذا الصوت أن يدع مكانه، فإن السُّكر الضعيف آفته الماء، والشرف آفته الصِّلف، والمودة آفتها النميمة، والقلب الضعيف آفته الصوت والجلبة، وفي بعض الأمثال بيان أنه ليس كل الأصوات تُهاب...»^(٢٣)

فهنا نلاحظ أن «دمنة» / الراوي لا يطرح تلميحه الحكائي مباشرة على الأسد / المروي عليه؛ إذ يسبق التلميح الحوار، فالحوار يسهم في توطيد العلاقة بين الراوي والمروي عليه؛ ولذا نجد «دمنة» يحاور «الأسد»، محاولاً أن يُزيل عنه الرهبة من صوت الحوار المخيف، وعندما يطول الحوار المكتنز بالحجج العقلية وقد توطدت العلاقة بين الطرفين يتحول دمنة إلى طرح مثله / لغزه منتظراً سؤال المروي عليه: «قال الأسد: وما ذلك المثل؟ قال دمنة: زعموا أن ثعلباً جائعاً...»^(٢٤)

٢٣- المصدر السابق، ص ٨٠-٨١.

٢٤- المصدر نفسه، ص ٨٠.

وفي موضع آخر يتحاور «كليلة ودمنة»، فيحاول «دمنة» / الرّاوي إقناع أخيه «كليلة» / المروي عليه بقدرته وحيلته، وهنا ينتقل من الحوار إلى التلميح بحكاية قائلاً: «ألم يبلغك أن غراباً احتال لأسود حتى قتله؟»^(٢٥) وسيُعرب المروي عليه عن عدم معرفته، فيسأل: «قال كليلة: وكيف كان هذا الحديث؟ قال دمنة: زعموا أن...»^(٢٦).

ويتضح مما سبق أن طريقة التقديم للحكي تركز على التلميح ثم الاستفهام عن أصل المثل؛ وغالباً ما يأتي السؤال بصيغة: «وكيف كان ذلك؟» وتبدأ الإجابة عنه بعبارة: «زعموا أنه كان...» بوصفها نقطة البداية لحكي جديد، كما أنها «تفيد أن الأحداث غير محددة الزمان؛ إذ هي تمثيل كنائي لمعنى حكّمي، يريد المبدع إيصاله، ولعل في هذا الصنيع إثارة تشويقية للمتلقي فضلاً عن الوظيفة الإبلغية أو المعرفية.»^(٢٧)

يقترّب الرّاوي من متلقيه بما يرويه من حكايات تعكس في تضاعيفها تجارب متنوعة، تجمع بين المتعة والفائدة، وتعمق لدى المتلقي جانباً مجهولاً، وتفتح عينيه على حلول لمشكلات ربما أرهقه التفكير فيها، ففي باب «الفحص عن أمر دمنة» يكون التلميح للحكي وسيلة يوظفها «دمنة» لينجو من القتل، وذلك لما اكتشف «الأسد» مكيدته ووشايته بـ «الثور» وافترائه عليه، مما أوغر صدر «الأسد» فقتل «الثور»، وهنا سنجد «دمنة» يحتال بالحكي محاولاً إقناع «الأسد» ببراءته، ويأتي المشهد على النحو الآتي:

«سَجَدَ دمنة للملك، وقال: أيها الملك، لست بحقيقٍ بمعالجة أحد بالعقوبة عن قول الأشرار دون الفحص والتثبت، وإنّي لواثق من فحصك ببراءتي وتصديق مقالتي.

٢٥ - المصدر السابق، ص ٨٥.

٢٦ - المصدر نفسه، ص: نفسها.

٢٧ - قحطان صالح الفلاح: الأدب والسياسة: قراءة في كتاب «كليلة ودمنة» لابن المقفع مجلة جذور النادي الأدبي الثقافي بجدة ج ٢٨ مج ١١ رجب ١٤٣٠هـ يولييه ٢٠٠٩ ص ٧٣.

وقد قالت العلماء: إن من استخرج النار من الحجر وهي كامنة فيه كالقادر على أن يستخرج بالفحص وطول البحث ما خفي عليه من الأمور، ولو كنت مجرمًا سرنني تركك التفتيش عني، ولما كنتُ مرابطًا بباب الملك، ولو كنت مذنبًا هربتُ في الأرض وكان لي فيها مذهب...

... وقد كان يُقال: إنَّ الذي يعمل بالشبهة ولا يتئد عندها ولا يتثبت فيها يكون قد صدق ما ينبغي أن يصدِّقه، فيكون أمره كأمر المرأة التي بذلت نفسها لعبدها حتى فضحها.

قال الأسد: وكيف كان ذلك!؟

قال دمنة: كان بأرض...»^(٢٨)

لقد مهد «دمنة» / الرَّاوي للأسد / المروي عليه بمجموعة من الأمثال والأقوال التي تعدُّ تقديمًا نظريًا، سيؤكد صحته بالحكي، وكأن الحكاية المشار إليها عقب الأمثال هي دليل دامغ على صحة قوله، ويلجأ الرَّاوي إلى التلميح بالحكي، لمراوغة المروي عليه مراوغة سردية، فالرَّاوي من جهة يؤجل قتله بالحكي الممتد، ويحاول من جهة أخرى أن يُقنع المروي عليه بالحكي. وقد لعب التلميح دورًا مهمًا في جذب انتباه «الأسد» فسأل ليعرف.

ولا يقتصر الأمر على الموقف السردى السابق؛ إذ يتكرر تلميح الرَّاوي إلى حكاية ويقابله سؤال المروي عليه: «وكيف كان ذلك؟» ولمزيد من التأكيد والإيضاح، يمكن استعراض المواقف السردية الآتية لفحص طبيعة العلاقة بين الرَّاوي والمروي عليه، ودورها في إنتاج السرد:

– «قال دمنة: ما يسكتكم؟ تكلموا بما علمتم؛ واعلموا أن لكل كلمة جوابًا.

٢٨- عبدالله بن المقفع: كليله ودمنة ص ١١١-١١٢.

وقد قالت العلماء: من يشهد بما لم ير، ويقول ما لا يعلم، أصابه ما أصاب الطبيب الذي قال لما لا يعلمه: إني أعلمه. قالت الجماعة: وكيف كان ذلك؟ قال دمنة: زعموا أنه كان في بعض المدن طبيب له رفق وعلم. «(٢٩)

– «وإياكم أن يصيبكم ما أصاب القائل بما لا يعلم، وما لم يحط به خبراً. فقال عظيم الجنود والقاضي: وكيف كان ذلك؟ فقال دمنة: زعموا أنه كان...» (٣٠)

– «فالإخوان هم الأعوان على الخير كله، والمواسون عندما ينوب من المكروه. ومن أمثال ذلك مثل الحمامة المطوقة والجرذ والظبي والغراب. قال الملك: وكيف كان ذلك؟ قال بيدبا: زعموا أنه كان بأرض...» (٣١)

لعل تأمل المواقف السردية السابقة يمكن أن يكشف لنا طبيعة الإرسال والتلقي بين الرّأوي والمرّوى عليه، والتي تقوم على تلميح الأول / الرّأوي وسؤال الآخر / المرّوي عليه. وكأن الميثاق الغليظ الذي اتّفَقَ عليه الرّأوي والمرّوى عليه أن يُلْمَح الأول إلى مثل أو حكاية فيقابله الآخر بالاستفسار عن إيضاحه وبيانه.

إذن، يجوز القول بأن التلميح والسؤال بمثابة الميثاق الحكائي بين الرّأوي والمرّوي عليه، وتشيع هذه الظاهرة في النصوص الحكائية التراثية المؤطرة بحكاية إيطارية كبرى، كحكاية: «بيدبا الفيلسوف ودبشليم الملك» في كتاب: «كليلة ودمنة» أو حكاية: «الأمير حسيب وأخيه الملك» في كتاب: «فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء» (٣٢)

٢٩- المصدر السابق، ص ١١٦.

٣٠- المصدر نفسه، ص ١٢٠.

٣١- المصدر نفسه، ص ١٢٣.

٣٢- يُرجى الملاحظة أنه سبق لنا دراسة الكتاب دراسة قائمة بذاتها وقد أشرنا إليها، ولذا لن نقف طويلاً على تحليل حكايات من «فاكهة الخلفاء»، سنأخذ نماذج للاستدلال بها على طبيعة الإرسال والاستقبال بين الرّأوي والمرّوي عليه فحسب.

ومن اللافت للنظر في حكايات «فاكهة الخلفاء» أن الراوي في موضع سردي بعينه طرح سؤالاً على المروي عليه، وفي معظم المواضع السردية الأخرى كان الراوي يطرح تلميحا سردياً منتظراً أن يسأله المروي عليه بيان التلميح.

فأما عن الموضوع الذي بدأ فيه الراوي بطرح سؤاله على المروي عليه، فكان الراوي هو الأمير «حسيب» والمروي عليه هو أخوه الملك، حيث بادر الراوي المروي عليه بسؤال حمل تلميحا حكائياً، هو: «هل أتاك أيها الدستور واقعة الرئيس مع بهرام جور؟»^(٣٣). وقابله المروي عليه باستفهام يحمل رغبة في معرفة الحكاية المشار إليها «كيف كانت تلك الواقعة؟»^(٣٤).

ويرى «جيرالد برنس» أن مثل هذه المواضع السردية تكون بمثابة انفتاح لعملية التلقي، فيقول: «تتبدى أجزاء معينة من سرد ما بصيغة أسئلة أو شبه أسئلة. ولا تبدأ هذه الأسئلة أحياناً بالشخصية ولا بالراوي الذي يكررها فقط. إذن ينبغي أن تُعزى هذه الأسئلة إلى المروي عليه، وينبغي لنا أن نلاحظ ما يستثير فضوله، وأنواع المشكلات التي يرغب في حلها»^(٣٥)، ولعل كلام «برنس» يتشابه مع ما ذكره «إيزر» في كتابه: «فعل القراءة» حين ذهب إلى القول بأن مجرى الإرسال إنما «يتم تحديده من طرف التوقعات والمتطلبات المعينة للجمهور»^(٣٦).

وبناء على ذلك، يمكن القول: إن الراوي لا يريد أن يُقصر حكيه على المروي عليه؛ بل يفتح أفق التلقي على جمهور القراء، فعندما يطرح سؤاله كأنه يهاجم كل المتلقين بهذا السؤال المدهش، كاشفاً عن جهلهم، ومن ثمة ممارسة سلطته

٣٣- أحمد بن محمد بن عرب شاه: فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء تحقيق وشرح: محمد رجب النجار الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة، سلسلة الذخائر (٩٤) ٢٠٠٣. ص ٦٤.

٣٤- المصدر نفسه، ص ٦٤.

٣٥- جيرالد برنس: مقدمة لدراسة المروي عليه ص ٦٢.

٣٦- فولفجانج إيزر: فعل القراءة «نظرية جمالية التجاوب في الأدب» ترجمة: حميد حمداني و الجلالى الكدية منشورات مكتبة المناهل فاس / المغرب د. ت ص ٧٧.

عليهم. ولعلنا نلاحظ أن المروي عليه يُظهر دائماً جهله وعدم امتلاك الجواب، فهو يسأل ليعرف، ومن ثم نجده يعبر عن دهشته وعجبه من المثل المشار إليه وهنا يبدأ الرَّاوي في حكيه.

وأما عن المواضيع السردية الكثيرة التي حضرت فيها أسئلة المروي عليه عقب تلميحات الرَّاوي إلى حكاية أو مثل، فنقرأ منها على سبيل المثال:

- «من لا يقيل المستقيل، ولا يغيث المستغيث، ولا يتقيّد بمعنى هذا الحديث... يصيبه من حوادث الزمان، ما أصاب بعض الجرذان، الذي لم يُخلَص الغزاة، قال السلطان: قُل لي كيف كانت قصته، وما كانت قصيته؟»^(٣٧)

- «كما جرى لنديم الملك الظاهر، مع صديقه المسافر. قال الملك لولده: أخبرني بكيفية نكده، وما تولد من قضية حسده؟»^(٣٨)

- «كما فعل بالبطة الثعلب، حيث كانت محببها غير صادقة، ومودتها بالشهوة مماذقة، وشتان ما بين المحبة الخالصة والمحبة المنافقة، لا جرم أدت إلى عكسها، وإزهاق نفسها. قال الملك: أخبرني أيها الخبير، كيف هو هذا النظر؟»^(٣٩)

من الملاحظ على المواضيع السردية السابقة أن التلميح يمثل الواجهة الإشهارية والبداية الاستهلالية التي يعلن بها الرَّاوي عن حكي جديد، وعقب التلميح لا يبدأ مباشرة في سرده؛ إذ يصمت وكأنه يضع المروي عليه أمام لغز؛ ليثير بداخله «شيئاً من الاستغراب لا يزول إلا إذا انكشف ما كان مستوراً»^(٤٠) ولعل الصمت هنا هو صمت متعمد، يعمد إليه الرَّاوي منتظراً استجابة المروي عليه؛ ليسأل الرَّاوي

٣٧- فاكهة الخلفاء: ص ٩٨.

٣٨- المصدر نفسه، ص ١٠١.

٣٩- المصدر نفسه، ص ١١٤.

٤٠- محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي «دراسة في السردية العربية» كلية الآداب بمنوبة تونس بالاشتراك مع دار الغرب الإسلامي بيروت ط ١٩٩٨ ص ٣٦٢.

بيان اللغز المطروح سارداً تفاصيل الحكاية؛ لأن الراوي لن يشعر بمتعة الحكيم إلا بعد اكتشاف جهل المروي عليه إزاء التلميح المطروح؛ والتحقق من عجزه عن فك غموض التلميح المُلغز والتصريح بجهله وعجزه يدفعه إلى السؤال طالباً من الراوي الكشف، أو الحل والبيان.

ولقد تحدث «غنيمي هلال» عن الخصائص الفنية لحكايات الحيوان فذكر أن «من خصائصها الفنية طريقة التقديم للحكايات بالتساؤل والاستفهام عن أصل المثل الذي وردت فيه الحكاية بعبارة: وكيف كان ذلك؟ ويتصدر الإجابة عن الاستفهام عبارة: زعموا أنه كان...»^(٤١) وبناء على ذلك يمكن القول: إن التلميح يلعب دوراً فنياً في الحكاية التراثية، ولا سيما حكايات «كليلة ودمنة» وأيضاً حكايات «فاكهة الخلفاء» بمعنى أن تلميح الراوي يُعدُّ اختباراً نفسياً لرغبة المروي عليه في بيان التلميح.

ولعل ما سبق يجعلنا ننتبه لأمر مهم في حكايات الحيوان الرمزية تحديداً يتمثل في طبيعة العلاقة المتوجسة بين الراوي والمروي عليه، حيث نجد أن المروي عليه الرئيس في كتاب «كليلة ودمنة» هو الملك دبشليم، كما أن المروي عليه الرئيس في كتاب «فاكهة الخلفاء» هو الملك أيضاً، ومعروف أن هذه الحكايات الرمزية تحمل في تضاعيفها نقداً سياسياً، من شأنه أن يجعل الراوي متحفظاً ومتخوفاً في الآن ذاته، فهو يشير من بعيد بالحكي، وينتظر سؤال المروي عليه / الملك، طالباً وراغباً في بيان الإشارة أو الإفصاح عن الحكاية التي قد تحمل نقداً ربما يكون لاذعاً للمروي عليه / الملك.

وعلى الأرجح، يعود ذلك إلى وعي الراوي بمضمون حكاياته وما تحمله في طياتها من نقد وتوجيه للمروي عليه، جعلته يلمح من بعيد قبل أن يفرض حكيه

٤١- محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، نهضة مصر، القاهرة ٢٠٠٤ ص ١٥٠.

على المروي عليه، وكأن التلميح هنا أشبه ما يكون بالاختبار الذي يعقده الرَّاوي للمرروي عليه لمعرفة رغبته في التلقي، فإذا أبدى المروي عليه رغبة إيجابية فسأل عن بيان التلميح هنا سيبدأ الرَّاوي في مباشرة الحكيم، وإذا لم يبد المروي عليه تفاعلاً مع التلميح سيسكت الرَّاوي خوفاً من رد فعل المروي عليه وما سترتب عليه من عقاب وخيم.

وإذا انتقلنا من الحكايات التراثية ذات الطبيعة الرمزية، في: (كليلة ودمنة وفاكهة الخلفاء) إلى «ألف ليلة وليلة» سنلاحظ أنها تكتنز بعدد كبير من صيغ التلميح الحكائية، والتي تعكس ملمحاً مهماً للغاية، مفاده أن: الرَّاوي يريد أن يحتفظ بالمروي عليه لأكبر وقت ممكن، دون أن يُشعره بالملل، ومن هنا أخذ يتفنن في عرض ما لديه من حكي.

ولنبداً تحليلنا من الحكاية الإطارية الكبرى، وفيها نجد «شهرزاد» تطلب من أبيها «الوزير» أن يزوجه من الملك «شهريار» فإما أن تعيش وإما أن تكون فداءً لبنات المسلمين، وسبباً لخلاصهن من بين يديه، ولكن الأب / الوزير لا يرضى لابنته خوض هذه المغامرة ويحذرهما من عاقبة قرارها، وهي تصر على المضي فيما عزمت عليه، وعندما يفشل الأب في إقناع ابنته بالكلام المباشر، لا يجد أمامه إلا الحكي بوصفه وسيلة إقناع:

«قال لها: بالله عليك لا تخاطري بنفسك أبداً.

فقلت له: لا بد من ذلك.

فقال: أخشى عليك أن يحصل لك ما حصل للحمار والثور مع صاحب الزرع.

فقلت له: وما الذي جري لهما يا أبت؟» (٤٢)

وفي الحوار السابق يتضح تلميح الرّاوي / الأب / الوزير إلى حكاية: «الحمار والثور مع صاحب الزرع»، منتظرًا رد المروي عليها / الابنة / شهرزاد وكأنه يختبر يقظتها وحماستها، أو ربما يريد أن يتحقق من تجاوبها ولهفتها للمعرفة؛ ولذا سنجد المروي عليها / شهرزاد تسأل الرّاوي / الأب عن بيان التلميح السردى: «وما الذي جرى لهما يا أبت؟». فسؤالها هذا ضروري ومهم، فإذا لم يُبد المتلقي رغبة في الاستماع فإنّ السرد يصبح بلا معنى وبلا جدوى. (٤٣)

يُعلن الرّاوي عن حكيه بصيغ تشويقية لاصطياد المروي عليه، تتجلى هذه الصيغ في مقدمات الحكى، فمثلاً نلاحظ قبل بدء الليلة الأولى من ليالي «ألف ليلة وليلة»، رسمت شهرزاد / الرّاوية خطتها لاصطياد المروي عليه، فوضعت شركاً أو فخاً للإيقاع بالمروي عليه الرئيس وهو الملك / شهريار، وذلك عندما أوصت أختها الصغرى «دنيا زاد» إذا أتت إلى قصر الملك، وجلست في حضرتة، ورأته قد قضى حاجته، فهنا تتقدم وتطلب من «شهرزاد» حديثاً غريباً.

واللافت للنظر هو تركيزها على أن يكون الحديث / السرد / الحكى (غريباً)؛ لأن الغرابة تمثل عامل جذب للمروي عليه / شهريار الذي من غير شك سيصغي إلى الحكى الغريب؛ لأن الغريب يخالف العادة ويخرج عن حيز المألوف، ومن ثم ستضمن شهرزاد / الرّاوية حرص المروي عليه على سماع حديثها، وما سيتبعه من إبقاء على حياتها.

٤٢- ألف ليلة وليلة (ذات الحوادث العجيبة. والقصص المطربة الغريبة لياليها غرام في غرام وتفصيل حب وعشق وهيام وحكايات ونوادر فكاهية. ولطائف وطرائف أدبية بالصور المدهشة البديعة من أبدع ما كان ومناظر أعجوبة من عجائب الزمان) طبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر بمصر د. ت المجلد الأول ص ٥.

٤٣- عبدالفتاح كيليطو: الحكاية والتأويل «دراسات في السرد العربي» دار توبقال للنشر الدار البيضاء المغرب ط ١٩٨٨ ص ٣٣.

كما تحرص «شهرزاد» على ألا تبدأ حكيها إلا بعد دعوة المروي عليه: «يا أختي حدثينا حديثاً نقطع به سهر ليلتنا، فقالت: حباً وكرامة إن أذن لي هذا الملك المهذب فلما سمع ذلك الكلام وكان به قلق وفرح بسماع الحديث.»^(٤٤)

ويعكس هذا النص أن «شهرزاد» يتم النداء عليها، واستدعائها لتبدأ في بث أحاديثها، وتتسم دعوتها بصيغة الأمر: «حدثينا»، وواضح هنا أن الصيغة جاءت «حدثينا» ولم تأت «حدثيني»؛ لأن «دنيا زاد» تُشرك الملك «شهريار» في أمرها الطلبي؛ ومن ثمّ لن تتحدث «شهرزاد» إلا بشرط أن يسمح لها الملك بالحديث، وهي بذلك تؤكد على شراكة الملك / المروي عليه معها، فتشترط أن يأذن لها في الحكي، فإذا لم يشارك الملك / المروي عليه في دعوتها سيكون متلقياً سلبياً، فالرّأوي يحرص إذن على أن يكون ملبياً لدعوة صادرة عن المتلقي، وبدون هذه الدعوة يصير طفيلياً لا يُصغى إليه ولا يؤبه له.^(٤٥) ولكن بعد موافقة الملك ستضمن شهرزاد / الرّأوية يقظته وإصغاءه، وسيظهر ذلك بوضوح على وجه الملك / المروي عليه، فقد تهلل وجهه بالفرح، وأبدى تلقياً إيجابياً، ومن ثم بدأت «شهرزاد» في بث حكيها بصيغة: (بلغني أيها الملك السعيد)، وفي هذه الصيغة ثمة تحول مقصود؛ إذ تم تنحية «دنيا زاد» بعيداً، وصار الحكي موجهاً إلى الملك السعيد، فهو المروي عليه المقصود بعينه.

وإذا عدنا إلى تحليل وصف «شهرزاد» للمروي عليه / شهريار بـ (الملك السعيد)، سنجد أن هذا النعت «السعيد» جاء لما رأته على وجهه من بوادر إيجابية، تعكس سعادته بالحديث، واستعداده لما سُلِقى عليه. وبالفعل سيكون لحديث «شهرزاد» في الليلة الأولى وما تلاه من أحاديث وحكايات أثره البالغ على المروي عليه / الملك، عندما يعالج الحكي أرقه، فيريح نفسه، ويزيل همه،

٤٤ - ألف ليلة وليلة: ص ٧.

٤٥ - عبدالفتاح كيلطو: الحكاية والتأويل ص ٣٣.

إضافة إلى أن الحكيم سيؤجل شهوته لسفك الدم الأنثوي ليلة تلو الأخرى حتى بلوغ الرقم القياسي المعروف، وفي هذه المدة الزمنية ستتكون لدى المروي عليه / الملك وأيضاً لدى المتلقي الضمني للحكايات أو القارئ بعامة مجموعة كبيرة من المعارف بعد سماعه للأحاديث المنقولة عن القدماء، وبعد الإصغاء والتلقي لحكايات السالفين وما تحمله في تضاعيفها من حكم ومعارف متنوعة، سترتقي بفكر الملك وعقله، و«شهرزاد» تعرف ذلك جيداً، فمنذ البدء تشترط على أختها الصغرى «دنيازاد»:

«إذا جئت عندي ورأيت الملك قضى حاجته مني فقولي: يا أختي حدثينا حديثاً غريباً نقطع به السهر، وأنا أحدثك حديثاً يكون فيه الخلاص إن شاء الله.» (٤٦)

ومن الملاحظ أن النص يراعي مقتضى حال المتلقي، فمجيء «دنيازاد» مشروطٌ بطلب الحديث الغريب، ولكن بعد انتهاء الملك من قضاء حاجته، وبذلك تراعي «شهرزاد» / مرسله الحكيم حال المروي عليه / الملك، ف«دنيازاد» لن تتقدم وتطلب الحديث الغريب الذي يقطع السهر، إلا بعد انتهاء الملك من قطف البكرة وهي شاغله الأكبر، فإذا طُلب الحديث قبل قضاء الملك لحاجته، فمن المؤكد أنه سيرفض الاستماع، ومن ثم سترتب على ذلك مقاطعة الحكيم وتعطل البث الحكائي قبل أن يبدأ.

إذن، فلا بد من الانتظار حتى يتهياً المروي عليه / الملك نفسياً وجسدياً لعملية التلقي، وبذلك تضمن شهرزاد / راوية الحكيم انتباهه ويقظته ومشاركته الإيجابية، فقد قضى حاجته، وانطفأت شهوته، ومن ثم فلن يشغله شاغل عن التلقي والإصغاء.

وفي الليلة الثانية تستهل «شهرزاد» حكيها بهذه الصيغة: «بلغني أيها الملك السعيد ذو الرأي الرشيد.»^(٤٧) وهنا نلاحظ اختلافًا في الصياغة الاستهلالية مقارنة بالليلة الأولى، ف «ذو الرأي الرشيد» هي إضافة جديدة ملموسة، لم تنطق بها «شهرزاد» في الليلة الأولى، ففي الليلة الثانية يطلب «المروي عليه / الملك» من «الرّأوية / شهرزاد» أن تكمل حديثها، وبسماحه لها تفتن إلى تفكيره فيما استمع إليه بالليلة الأولى واستملاحه له، وهي ترى في ذلك سدادًا في تفكيره، أو رشادًا في رأيه، ومن ثم تضيف إلى أوصافه وصفًا جديدًا، إنه: «ذو الرأي الرشيد»^(٤٨)

ومن الطبيعي أن تبدأ الرّأوية / «شهرزاد» كل حكاياتها بطرح سؤال تحفيزي تختبر به رغبة المروي عليه / «شهريار» وتضمن يقظته أثناء الحكي، أو تتحقق من حماسه لمعرفة الجواب؛ لأن هدفها في المقام الأول تعليمه وتثقيفه بالحكي أو ترويضه وربما تدجين شهوته الدموية بالمعرفة المبنوثة في الحكايات السردية، ويظهر ذلك عندما انتهت «شهرزاد» من حكاية: «التاجر مع العفريت» وقد تعجب المروي عليه / شهريار من هذه الحكاية العجيبة، فهنا وضعت شهرزاد تلميحًا حكايًا جديدًا فقالت:

«وما هذه بأعجب من حكاية الصياد، فقال لها الملك: وما حكاية الصياد؟.»^(٤٩)

ويحمل النص تلميحًا تشويقيًا، تحفيزيًا للمروي عليه / «شهريار»، إنه تلميح أو تشويق إلى الأعجب، فإذا كان المروي عليه قد أبدى عجبه مما سمعه سابقًا، فإن المسكوت عنه لدى الرّأوية / «شهرزاد» أعجب، وتوق المروي عليه / الملك إلى معرفة الأعجب يدفعه إلى السؤال، إضافة إلى هذا كله، فإن وضع التلميح دليل على سعي الرّأوي لجذب انتباه المروي عليه وإدخاله في لعبة لا تنتهي،

٤٧- المصدر السابق، ص ١٠.

٤٨- ذو الرّأي الرشيد: المراد صاحب العقل والتفكير والنظر والتأمل.. والشخص الرشيد؛ أي العاقل الهادئ.

٤٩- ألف ليلة وليلة: ص ١٤.

وبخاصة إذا كانت «شهرزاد تحارب الزمن المحدد لموتها بروايتها المستمرة لكسب الوقت.»^(٥٠) فقد احتمت «شهرزاد» بالحكي المستمر، وكانت على معرفة حقيقية بأنها مع سردها ستؤجل موتها ليلة بعد ليلة؛ ولذا لم تشأ أن تُنهي حكيها، ففي نهاية كل حكاية كانت تضع عن قصد تلميحاً سردياً إلى حكاية جديدة، ولم يخف المروي عليه / «شهريار» رغبته في الاستماع فكان يسأل بيان التلميح السردى.

الحكي المتناسل والتلقي المستمر:

إن أي حكاية لا بد لها من نهاية، ومع نهايتها سينتهي من غير شك نشاط المروي عليه، ولكن ماذا سيحدث لو وُضع سؤال عند النهاية؟!!

لا شك أن السؤال سيكون مجدداً لنشاط المروي عليه؛ لأنه يجهل الإجابة / الحكاية، ولديه فضول لمعرفة... وهنا سينفتح باب الحكي من جديد. وهذا له دخل كبير بعملية التلقي؛ لأن الراوي يعتمد أكثر ما يعتمد على إشباع رغبة المروي عليه في سماع الحوادث الغريبة والحكايات العجيبة؛ ولهذا يضع الراوي في نهاية كل حكاية سؤالاً يختبر به رغبة المروي عليه، ويتعرف من خلال جوابه على مدى نشاطه، فإن قال له: «كيف..؟» أو «أخبرنا» أو «حدثنا» أو... فهذا يعكس توفقه للمعرفة، ورغبته في مواصلة الاستماع والإنصات للحكي المشار إليه.

ولعل الناظر المدقق في حكايات: «كليلة ودمنة»، «فاكهة الخلفاء» و«ألف ليلة وليلة» سيلحظ تنامي سلطة الرواة: «بيدبا الفيلسوف»، «الأمير حسيب»، «شهرزاد»، فهؤلاء الرواة يحضرون ويضطلعون بتنظيم مروياتهم، ويتحكمون في المروي عليهم؛ لأنهم يمتلكون الحكي الذي يتنامى ويتكاثر ويتناسل باستمرار، ويمكن القول: إن الحكي المتناسل والتلقي المستمر أشبه بـ «الديمومة السحرية

٥٠- يوسف الشاروني: الحكاية في التراث العربي المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٨ ص ٩٨.

والجاذبية المغناطيسية التي تمارسها الحكايات باستمرار.^(٥١)

ففي «كليلة ودمنة» لاحظنا أن الحكيم جاء تاليًا لحوار بين الراوي والمروي عليه، ثم طرح الراوي تلميحًا، وهنا سأله المروي عليه طالبًا بيان التلميح المشار إليه. وتكرر هذه الطريقة على مدار الحكيم، ففي باب «الأسد والثور» نقرأ هذا الحوار القائم بين كليلة / الراوي ودمنة / المروي عليه:

«ولكن ما غناء هذه المقالة، وجدًا هذا التأنيب، وأنا أعرف أن الأمر فيه كما قال الرجل للطائر: لا تلتمس تقويم ما لا يعتدل، ولا تبصّر من لا يفهم. فقال دمنة: وكيف كان ذلك؟ قال كليلة: زعموا أن جماعة من القردة كنّ في جبل (...). فهذا مثلك في قلة الانتفاع بالموعظة، مع أنه قد غلب عليك المكرّ والعجب، وهما خلقتا سوء، إنه سيصيبك من عاقبة ما أنت فيه ما دخل على الخب شريك المغفل، قال دمنة: وكيف كان ذلك؟

قال كليلة: زعموا أن رجلين، أحدهما خبّ والآخر مغفل...»^(٥٢)

من الواضح في النص السابق أن كليلة / الراوي يشير إلى «حكاية الطائر والقردة» و«دمنة» / المروي عليه يطلب بيانها، وعندما ينتهي «كليلة» من حكيها يضع في نهايتها إشارة جديدة إلى حكاية «الخب والمغفل» ولا يمكن وصف هذا السلوك بالفضول الحكائي «فما فضول المستمعين داخل الحكاية إلا ذريعة للإجابة على فضول القارئ... وما الحكاية القصصية التالية إلا متغيرٌ للاسترجاع التفسيري.»^(٥٣)، وبذلك يتسم الحكيم في «كليلة ودمنة» باستمرارية فنية، تتجلى في الصياغة الختامية القائمة على التلميح إلى حكي جديد، يستدعي من المروي

٥١- عبد القادر شريف بموسى: قراءة جديدة في حكايات ألف ليلة وليلة. الاغتراب ورمزيته في حكاية الصياد والعفريت مجلة التراث العربي مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد كتاب دمشق العدد ١٠٦ ٢٠٠٧ ص ١٥٣.

٥٢- عبدالله بن المقفع: كليلة ودمنة، ص ١٠١.

٥٣- جيرار جنيت: خطاب الحكاية " بحث في المنهج " ص ٢٤٤.

عليه أن يسأل الرَّاوي إيضاحه، ويمثل سؤاله بؤرة للتوالد السردى حيث تتوالى الحكايات الواحدة تلو الأخرى على نحو يشكل بنية سردية مستمرة ومتراصة.

وفي «فاكهة الخلفاء» يختتم الرَّاوي معظم حكاياته بجملة تشويقية، تحمل إشارة جديدة إلى حكاية أخرى «... وَمَنْ لَا يَشِيدُ أَرْكَانَ أَسْلَافِهِ، وَلَا يَقْوَى بُنْيَانَ أَشْرَافِهِ يَصِيبُهُ مِثْلُ مَا أَصَابَ الذُّنْبُ، مَعَ الْجَدِّى الْمَغْنَى الْمَصِيبِ.»^(٥٤) وتستدعي الإشارة تساؤلاً من المروي عليه «فسأل الملك من أخيه أن يذكر ذلك المثل وينهيه؟»^(٥٥) وتأتي الإجابة عن السؤال في صورة حكي جديد، ويحرص الرَّاوي في نهايته أن يشير إلى مثل ثالث؛ «وَمَنْ تَرَكَ التَّأْمَلَ وَالْإِفْتِكَارَ، أَصَابَهُ مَا أَصَابَ ابْنَ آوَى مَعَ الْحَمَارِ.»^(٥٦) وتتبع هذه الإشارة طلباً من المروي عليه ببيان المثل: «أفدنا أيها المختار، كيفية هذه الأخبار؟»^(٥٧) ويلبي الرَّاوي طلب المروي عليه فيحكي، وبذلك يتوالد الحكي ويترايط في سلسلة من النسل المتصل، إنه «توالدٌ يتحقق عن طريق (التسلسل enchainement) وعن طريق احتواء كل حكاية لحكاية أخرى تحتوي حكاية ثالثة بدورها.»^(٥٨)

إذن، يعتمد إنتاج الحكاية التراثية على متواليه سردية توالدية، فكلما أشار الرَّاوي إلى حكاية وجدَّ تساؤلاً من المروي عليه، وكلما أجاب الرَّاوي عن التساؤل تولد السرد، وتتوالى هذه العملية حتى تحتشد الحكايات الفرعية في سلسلة طويلة وربما لا نهائية ولعل هذا السيل الحكائي «يوحي إلينا بفكرة لا نهائية الحياة، واتصال جزئياتها بعضها ببعض في تتابع واطراد، فإذا هي تبدأ من حيث

٥٤ - أحمد بن محمد بن عرب شاه: فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء: ص ٦٩.

٥٥ - المصدر نفسه، ص ٦٩.

٥٦ - المصدر نفسه، ص ٧٢.

٥٧ - المصدر نفسه، ص ٧٢.

٥٨ - سيلفيا بافل: توالد السرد في ألف ليلة وليلة، ترجمة: نهى أبو سديرة، مجلة فصول، المجلد الثالث عشر، العدد الأول، ربيع ١٩٩٤م، ص ٤٧.

تنتهي ويتوالد بعضها من بعض على نحو مطرد.^(٥٩) ومن ثمّ يمكن القول: إن عملية الحكيم تتركز على خاصية التوالد الحكائي المتجدد والمنفتح في آن واحد، فالرأوي يفتح عملية إنتاج الحكيم على فضاء متسع يوشك أن يكون لا نهائي.

وإذا انتقلنا من حكايات: «كليلة ودمنة» و «فاكهة الخلفاء» إلى حكايات «ألف ليلة وليلة» سنلاحظ أن الحكايات تتوالد وتتناسل على أساس السؤال أيضاً؛ فالسؤال بحسب سعيد يقطين «من محفزات الحكيم القديم في العديد من أنواع وأشكال السرد العربي، فيكون الجواب حكاية كبرى جديدة؛ وهكذا دواليك... إلى أن تنتهي الليالي.»^(٦٠)

ولعل التلميح يضطلع بدور الخروج من الحكاية السابقة وافتتاح جديد للحكاية اللاحقة، وعلى الأرجح هي طريقة سردية استطرادية مألوفة في الحكاية التراثية، فلا يقتصر وجودها على «كليلة ودمنة»، أو «فاكهة الخلفاء»؛ إذ راجت «في الليالي رواجاً ملحوظاً؛ لأنها صادفت قبولاً طيباً من السامعين»^(٦١) فالمروي عليهم في «ألف ليلة وليلة» لديهم توك معرفة عوالم مجهولة، واكتشاف أسرار غامضة، وهم من يسعون لطرح التساؤلات على الرواة، فمثلاً:

في حكاية «الحمال مع البنات» يتعجب «هارون الرشيد» / المروي عليه مما رآه من آثار الضرب على جسد الفتاة الأولى المضروبة بالمقارع، وينتقل لي طرح السؤال على الفتاة الثانية، فنقرأ: «تعجب الخليفة من ذلك ثم قال للصبية الثانية: ما سبب الضرب الذي على جسدك؟»^(٦٢) ولا ينتهي تعجب المروي عليه حتى

٥٩- عز الدين إسماعيل: القصص الشعبي في السودان، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، ١٩٧١م، ص ١٢٩.

٦٠- سعيد يقطين: الرواية والتراث السردية "من أجل وعى جديد بالتراث"، المركز الثقافي العربي بيروت، ١٩٩٢، ص ٣٥.

٦١- يوسف الشاروني: الحكاية في التراث العربي، ص ٩٢.

٦٢- ألف ليلة وليلة: ص ٥٧.

يعرف كل شيء، فيعود ليسأل الصبية الأولى التي سحرت العفريتة أختيها إلى كلبتين: «هل عندك خبر بالعفريتة التي سحرت أختيك؟»^(٦٣) وغرض الخليفة من السؤال أن يستكشف سر العجيب، ومع جواب الرّاوي يفتح الحكيم وتتناسل وتتداخل الحكايات وهكذا دواليك.

ومن اللافت للنظر أن المروي عليه / هارون الرشيد هو من يبحث عن الرّاوي، لا العكس، فنجد «هارون الرشيد» يطوف في مملكته ويسأل وبسؤاله يصبح مروياً عليه، فعندما يرى شيخاً كبيراً يحمل «على رأسه: «شبكة» و«قفة» وفي يده «عصا» وهو ماشٍ على مهله. تقدم الخليفة إليه وقال له يا شيخ ما حرفتك؟»^(٦٤)

ومن الواضح أن ما يحمله «الشيخ» من أدوات الصيد: (الشبكة القفة) يدل علي أن حرفته الصيد؛ ولكن كي يفتح باب الحكيم لا بد من طرح السؤال من قبل المروي عليه: (يا شيخ ما حرفتك؟) وإجابة «الشيخ» / الرّاوي ليست على حجم السؤال، بمعنى أنها لم تكن موجزة، فيقول: أنا صياد. ويصمت؛ ولكنه يريد أن يحكي، فيطنب ويشكو إلى الخليفة حاله وضيق رزقه...^(٦٥)

وثمة تلازم بين تعجب المروي عليه / هارون الرشيد وبين طرح الأسئلة، ففي «حكاية الصبية المقتولة»، يرتبط التعجب بالسؤال، فقد «تعجب الخليفة وقال: وما سبب إقرارك بالقتل من غير ضرب وقولك اقتصوا لها مني؟»^(٦٦)

ومن الواضح أن سؤال المروي عليه يتضمن شقين؛ أما عن الشق الأول، فهو: سبب إقرار الشاب بالقتل. وأما عن الشق الثاني، فهو: سبب قوله: اقتصوا

٦٣ - المصدر السابق، ص ٦٠.

٦٤ - المصدر نفسه، ص ٦١.

٦٥ - المصدر نفسه، ص ٦١.

٦٦ - المصدر نفسه، ص ٦٢.

مني، فلو كان السؤال قاصراً على الشق الأول ربما أجاب الشاب فأوجز، وهنا تأتي وظيفة الشق الثاني من السؤال وهو ما سبب دعوتك إلى القصاص منك؟ وهنا سيبدأ الشاب القاتل في ممارسة دور الراوي، فيحكي عن التفاحة التي رآها في يد العبد الأسود، وسؤاله للعبد: «من أين أخذت هذه التفاحة حتى أخذ مثلها؟»^(٦٧)

واللافت للانتباه أن العبد لا يوجز الجواب؛ ولكنه يستطرد فيحكي حكاية كاذبة، فيتحول العبد إلى راو، ويصبح الشاب مروياً عليه. وعندما يذهب الشاب إلى بيته لا يجد التفاحة الثالثة، فيسأل زوجه: «أين الثالثة؟ فقالت: لا أدري ولا أعلم أين ذهبت!..»^(٦٨) وهنا يشك في سلوكها فيقتلها ويقطعها ثم يضعها في صندوق ويرميه في نهر دجلة، وعندما يعود إلى بيته يجد ولده الأكبر يبكي ولم يكن له علم بمقتل أبيه لأنه وهذا يدفع الأب إلى سؤاله: «ما يبكيك؟»^(٦٩) وفي الجواب يفتح الحكيم، ويتحول الابن إلى راو ويصبح الأب مروياً عليه، فيحكي الابن حكايته مع العبد الأسود الذي خطف منه التفاحة، وبعد خطفها يسأله: «من أين جاءت هذه؟»^(٧٠) ولم يجب الولد إجابة موجزة فيقول للعبد مثلاً: «من أمي» أو «أحضرها أبي»؛ ولكنه يحكي قصة مرض الأم التي اشتهدت التفاح وسفر الأب إلى البصرة وشراء ثلاث تفاحات بثلاثة دنانير...

وعندما يأمر الخليفة «هارون الرشيد» وزيره «جعفر» بأن يحضر العبد الأسود وإلا قتله، ولا يعرف جعفر من أين يأتي به؟، ويقرر أن يلزم داره ثلاثة أيام وفي اليوم الرابع أخذ يودع أهله تمهيداً للذهاب إلى الخليفة الذي أرسل رسولاً يسرع في طلبه، وهنا أيقن جعفر أنه مقتول؛ ولذا أخذ يودع أهله: «فلما

٦٧ - المصدر السابق، ص ٦٣.

٦٨ - المصدر نفسه، ص ٦٣.

٦٩ - المصدر نفسه، ص ٦٣.

٧٠ - المصدر نفسه، ص ٦٣.

فرغ من التوديع تقدم إلى بنته الصغيرة؛ ليودعها وكان يحبها أكثر من أولاده جميعاً فضمها إلى صدره وبكى على فراقها فوجد في جيبها شيئاً مكبباً فقال لها: «ما الذي في جيبك؟»^(٧١)

ومن الملاحظ أن «جعفرًا» لا يشغله ما هو فيه من كربٍ وبلاءٍ واقترابٍ من القتل بقدر ما يشغله السؤال، ويقود السؤال إلى الجواب، ومع الجواب سيعرف الوزير أن العبد «ريحان» هو من جلب التفاحة لابنته، فيأتي بالعبد ويسأله: «من أين هذه التفاحة؟»^(٧٢)

وكما هو واضح من تكرار وتبادل الأدوار، أو تعدد الأصوات، بمعنى أن الحكاية تتكرر، والمواقع تتبدل، فيتحول الراوي إلى مروي عليه، والعكس، وبهذه الطريقة يتوالد الحكيم ويتناسل وينفتح زمن التلقي، وبحسب «وحيد السعفي» «عالم القصّ إذن هو عالمٌ يرتبط بعضه ببعض، ويفسّر بعضه بعضاً، يخضع لتصوّر شامل متواصل لا نهاية له.»^(٧٣)

وعلى الأرجح كان قبول المروي عليه لهذه الطريقة الاستطردية مردوده في نفس الراوي، فالراوي لديه رغبة في الإطالة أو الحكيم دون توقف، وهذا جعله كلما وصل إلى نهاية حكاية ألصق فيها حكاية جديدة. إنها بنية ذات توالد حكاياتي: متجدد، مستمر ومنفتح، وكأن الراوي «يُعيد من غير شك إنتاج نوع من نظرية الكلام (الكلام الذي يولد الكلام)، ويُعيد في الوقت نفسه نظرية مفتوحة للسمع.»^(٧٤)

٧١- المصدر السابق، ص ٦٤.

٧٢- المصدر نفسه، ص ٦٤.

٧٣- وحيد السعفي: العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن (تفسير ابن كثير أمودجًا) تبر الزمان تونس ٢٠٠١ ص ٢٥٧.

٧٤- عبد الكبير الخطيبي: الاسم العربي الجريح ت: محمد بنيس منشورات الجمل ط ٢٠٠٩ ص ١٩٤.

الحكي فدية الحياة:

كان الحكي في «كليلة ودمنة» سبباً ناجحاً لينجو «بيدبا الفيلسوف» من قتل «دبشليم الملك»، وكذا كان الحكي في «فاكهة الخلفاء» وسيلة نافعة احتال بها «الأمير حسيب» وتخلص من تربص «أخيه الملك» به لإيذائه وقتله، وبخاصة بعد وشاية الوزير بالأمير^(٧٥)، وفي حكايات «الليالي» لم يكن الحكي سبباً في نجاة «شهرزاد» من القتل فحسب؛ إذ نجد في «الليالي العربية» الشخصيات تستثمر الحكي لتأجيل الموت المحقق بهم، أو تعطيل سيف السيّاف المسلط على رقابهم، فعلى سبيل المثال لا الحصر نقرأ في حكاية «الصيد مع العفريت»، تلميح الصياد: «إن مثلي ومثلك مثل وزير الملك يونان والحكيم رويان. فقال العفريت: وما شأن وزير الملك يونان والحكيم رويان؟! وما قصتهما؟»^(٧٦)

لعله من الواضح هنا أن العفريت / المروي عليه لا يشغله ما هو فيه من سجن داخل القمقم بقدر ما يشغله معرفة القصة؛ ولذا فهو يسأل الصياد عن القصة، وبذلك تصبح حكاية «الصيد والعفريت» إطاراً لحكاية «الملك يونان والحكيم رويان»، وفيها استطاع الوزير إقناع الملك بالخلاص من الحكيم، ونجحت وشايته، فيقرر الملك قتل الحكيم، ويأمر بإحضار الحكيم بين يديه، ويبلغه بعزمه على قتله، وهنا يحذر الحكيم من مغبة قراره، طالباً منه أن يقيه حياً، متوسلاً إليه، ولكن الملك يأمر السيّاف، فيغمي عينيه ويشهر سيفه، وهنا يحتال الحكيم قبل تنفيذ القتل، وتكون حيلته هي التلميح الحكائي:

«بعد ذلك تقدم السيّاف وغمى عينيه وشهر سيفه، والحكيم يبكي ويقول

٧٥- الشواهد النصية والحكاية في الكتابين غزيرة وكثيرة، ولا سيما في الحكاية الإطار للكتابين، وحرصاً على الإيجاز وعدم التكرار لما هو معلوم وشائع، سنقتصر على تحليل حكايات من الليالي نقرأها قراءة نقدية جديدة، نخدم فكرتنا، وتكون بمثابة أمثلة تحليلية على طبيعة السرد في الحكاية التراثية ولا سيما أشكال المروي عليهم.

٧٦- ألف ليلة وليلة: ص ١٦.

للملك: أبقني ببيك الله ولا تقتلني يقتلك الله... ثم إن الحكيم قال للملك
أ يكون هذا جزائي منك، فتجازيني مجازاة التمساح قال الملك: وما حكاية
التمساح؟»^(٧٧)

من الواضح أن الرّاي / الحكيم يصبح أمرًا ومهددًا الملك / المروي عليه،
ويُلحق تهديده بالتلميح الحكائي فيتعطل فعل القتل، وبذلك رفع الرّاي عن نفسه
سيف الموت، بعدما بث في نفس المروي عليه الرهبة والرغبة، وهنا سأل المروي
عليه / الملك: وما حكاية التمساح؟، وبالسؤال سيتوارى السيّاف بسيفه المسلط،
ليبدأ الحكيم / الرّاي في ممارسة سلطة الحكمي على المروي عليه / الملك، وبذلك
تحول الحكمي إلى سلاح في يد الرّاي وسلطة مؤثرة على المروي عليه، حيث
يتخلى عن قناعاته، ويتراجع عن قراراته بعد تلقي الحكاية، وكأنّ التلقي «يمثل
فعالاً استجمامياً جمالياً، فعملية التلقي تجعل المتلقي يُقرر، أو يغير قرارات سابقة،
أو يكون توقعات لاحقة؛ إذ يفكر، يقبل، يرفض، إلخ. وبذلك يصبح التلقي عملية
دينامية تفاعلية.»^(٧٨)

وإذا عدنا مرة أخرى إلى حكاية «الصيد مع العفريت»، سنجد أن الصيد
نجح في إعادة العفريت إلى القمم، وقرر التخلص منه برميّه في البحر مرة أخرى،
وهنا يحاول العفريت / الرّاي أن يثني الصيد / المروي عليه عن قراره، فيخاطبه:
«ولا تعمل كما عمل «إمامة» مع «عاتكة»، قال الصيد: وما شأنهما؟»^(٧٩)

ولا يقتصر الأمر على «حكاية الصيد والعفريت» ففي حكاية «الحمال مع
البنات» نلاحظ أن «الصبية» قررت قتل الحمال والصعاليك وهارون الرشيد
ووزيره جعفر وسيافه مسرور؛ ولكنها لا تشرع في تنفيذ ما عزمت عليه؛ لأن

٧٧- المصدر السابق، ص ٢١.

78- M. A. R. Habib: A History of Literary Criticism From: Plato to the Present, OP. Cit, p726.

٧٩- ألف ليلة وليلة: ص ٢٣.

فضولها يدفعها إلى معرفة خبرهم أو حكايتهم، ومن هنا تسألهم جميعاً:

«ثم إن الصبية أقبلت على الصعاليك، وقالت لهم: هل أنتم إخوة؟ فقالوا لا والله ما نحن إلا فقراء الحجام. فقالت لواحد منهم: هل أنت وُلدتَ أعور؟ فقال لا والله وإنما جرى لي أمر غريب حيت تلفت عيني ولهذا الأمر حكاية لو كتبت بالإبر على مآقي البصر لكانت عبرة لمن اعتبر، فسألت الثاني والثالث فقالا لها مثل الأول، ثم قالوا: إن كل منا من بلد وأن حديثنا عجيب وأمرنا غريب، فالتفتت الصبية لهم، وقالت كل واحد منكم يحكي حكايته وما سبب مجيئه إلى مكاننا؟»^(٨٠)

ومن الواضح أن الصعاليك / الرواة يحفزون «الصبية» / المروي عليها على الإكثار من الأسئلة؛ لينخوضوا في حكي العجيب أو سرد الغريب، فهم لا يجيبوا عن أسئلتها مباشرة وإنما يحفزونها ويفتحون شهيتها نحو المعرفة، لكي تعرف حكاية عاهة عيونهم، وبخاصة أن لكل أعور منهم حكاية. ولعل هدف الرواة من سرد حكاياتهم يرجع إلى رغبتهم في تعطيل فعل القتل.

إذن، صار من المؤلف أن يلمح الرَّاوي إلى حكاية منتظراً سؤال المروي عليه ليشرع في الحكي مباشرة وذلك دون قيد أو شرط؛ ولكن من غير المؤلف أن يضع الرَّاوي شرطاً قبل الشروع في حكيه، فإذا قبل المروي عليه الشرط بدأ فوراً في الحكي. وعلى الأرجح أن سبب هذا التحول في العلاقة بين الرَّاوي والمروي عليه، يرجع إلى إدمان المروي عليه للحكي، مما جعله أسيراً في يد الرَّاوي يخضع له ويقبل شروطه، ويتجلى الحكي المشروط في كثير من الحكايات، فمثلاً:

قبل أن يبدأ «جعفر» / الرَّاوي في سرد حكاية «الوزير نور الدين مع شمس الدين أخيه» للمروي عليه / «هارون الرشيد» يلمح بامتلاكه لحديث عجيب،

٨٠- المصدر السابق، ص ٣٩.

فيقول للخليفة: «لا تعجب يا أمير المؤمنين من هذه القصة، فما هي بأعجب من حديث نور الدين مع شمس الدين أخيه، فقال الخليفة: وأي حكاية أعجب من هذه الحكاية فقال جعفر: يا أمير المؤمنين لا أحدثك إلا بشرط أن تعتق عبدي من القتل. فقال قد وهبت لك دمه.»^(٨١).

وهكذا يصبح الحكيم وسيلة ناجعة، أو حيلة نافعة يتم توظيفها لمصارعة الموت، ويكون المعنى المستخلص من رغبتهم في الحكيم أن الحكاية يمكن أن تتغلب على الموت، وبخاصة عندما نجد في النهاية أن حكيمهم كان سببًا لخلاصهم^(٨٢). وبحسب «يوسف الشاروني» إن الخلاص من الموت عن طريق الحكيم: «أمر شائع في الأدب الشعبي كما في أسطورة أوديب حين حل اللغز الذي ألقاه عليه أبو الهول فصرعه. وفي السير الشعبية كثيرًا ما تلقى أُلغاز إذا حلها البطل نجا من الموت... وهكذا فإن ألف ليلة وليلة تعلن على لسان شهرزاد: أنا أروي، إذن أنا موجودة.»^(٨٣) وهنا نؤكد على أن رغبة المروي عليه في معرفة الحكاية ساعد على تأجيل الخطر المحدق بالرواة، بحيث يتحول زمن التلقي والاستماع إلى زمن بقاء وحياة، وكأن الحكيم فدية الحياة.

سلطة الكلام.. متعة الحكيم:

لا يسير الحكيم في الحكاية التراثية على نظام ثابت، بمعنى أن يظل الراوي متحكمًا في المروي عليه؛ إذ يحدث تنافس بين الراوي والمروي عليه، حيث يتنازع الاثنان حول امتلاك مقاليد السلطة / الحكيم، وكأن المروي عليه قد فطن إلى أن الراوي يتحكم فيه؛ لأن الراوي يسرد ويتكلم في حين أن المروي عليه يستمع

٨١- المصدر السابق، ص ٦٤.

٨٢- إذا كان شهریار قد أبقى علي حياة شهرزاد بعد سماعه لما روته من قصص، فإن الصبية تُبقي علي حياة الصعاليك بعد رواية قصصهم وسماع أحاديثهم الغريبة ومعرفة أخبارهم العجيبة.

٨٣- يوسف الشاروني: الحكاية في التراث العربي، ص ١٠٩.

وينصت. ولن يظل المروي عليه في موقع المتلقي المستكين الصامت؛ إذ يتطلع ليكون هو الرّاوي، ويبدأ ذلك بفرض نفسه على كرسي الحكيم ليبدأ في الكلام في حين سيتحول الطرف الآخر الذي كان راوياً فيما قبل إلى مروي عليه، كما حدث في باب «البوم والغربان» من كتاب «كليلة ودمنة»، إذ نجد ملك الغربان يستشير وزراءه الثلاثة في أمر الغراب، وفي البدء يتحدث الوزير الأول معبراً عن رأيه، وهنا يتحول الملك والوزيران الثاني والثالث إلى مروي عليهم، وكذا تحدث الوزير الثاني معبراً عن رأيه، وقد تحول الملك ووزيراه الأول والثاني إلى مروي عليهم، ولكن عندما يأتي دور الوزير الثالث في التعبير عن رأيه، نجده يتصدر المشهد، فهو الذي يروي ويطيل في الحكيم وضرب الأمثال مخالفاً رأي الوزيرين الأول والثاني، ولكن هذا الأمر لم يعجب الوزير الأول ويتجلى بينهما تنافس واضح على الحكيم؛ فنقرأ:

«فلما فرغ الثالث من كلامه قال الأول الذي أشار بقتل الغراب: لا تكونوا كالعجزة الذين يفترون بما يسمعون، وتلين قلوبهم لعدوهم عند أدنى ملقٍ وتضرع، وتكونوا بما تسمعون أشد تصديقاً منكم بما تعملون؛ كالنجار الذي كذب ما رأى وصدق بما سمع فاغتر وانخدع؛ قال الملك: وكيف كان ذلك؟ قال الوزير: زعموا أن نجاراً...»^(٨٤)

لا يكشف النص السابق عن تغير في الأدوار بين (الوزير الأول والوزير الثالث) بقدر ما يعكس النزاع القائم بينهما على ممارسة سلطة الحكيم، وذلك من منطلق أن المتكلم بمثابة الموجه أو المتحكم في سامعيه، فهو الذي يعرف الحكيم أو يملك زمام الكلام أو لديه القدرة على ضرب الأمثال في حين أن المستمع أو المروي عليه يمثل الخاضع الجاهل لما في جعبة الرّاوي.

٨٤- ينظر: عبدالله بن المقفع: كليلة ودمنة، ص ١٤٥-١٤٦.

ومن اللافت للنظر في حكاية «الملك يونان والحكيم رويان» يتصدر الوزير المشهد فهو الرَّاوي المسيطر على الملك؛ ولكن يحدث تغيير فيتحول الملك إلى راوٍ ويصبح الوزير مروياً عليه، وذلك عندما يلمح الملك يونان لوزيره وقد أشار الوزير عليه بالخلاص من الحكيم رويان فيقول: «أيها الوزير أنت داخلك الحسد من أجل هذا الحكيم فتريد أن أقتله وبعد ذلك أندم كما ندم الملك السندباد على قتل البازي. فقال الوزير: وكيف كان ذلك؟»^(٨٥)

وأغلب الظن أن هذا التغيير ينبع من رغبة الملك في بيان علمه وفرض سلطته على الوزير، أو محاولة لاستعادة سلطته، فهو الملك، الحاكم، العالم، المتكلم، وعلى الجانب الآخر يتحول الوزير إلى مصغ، يستمع ومتعلم؛ ولذا يسأل الوزير وكيف كان ذلك...؟ ولعل جلوس الملك في موضع الرَّاوي هو جلوس متعمد، وكأنه يريد أن تصل رسالته إلى الوزير بأنه يعلم ويعرف ما لا يعرفه، وبذلك يستعيد الملك سلطته على تابعيه والمحيطين به، فكما رفعت مكانته وسلطانه عليهم بالحكم، فهو أيضاً يرتفع شأنه عليهم بمعرفة ما لا يعرفونه وحكي ما يجهلون.

وعلى هذا الأساس فإن التغيير في الموقع بين الرَّاوي والمروي عليه ينبع من رغبة تنازع سلطة الحكمي، ورغبة امتلاك أحدهما لزمَام الآخر بامتلاكه لدفة الحكمي. علاوة على أن المتكلم يشعر بنوع من المتعة، إنها متعة السلطة أو متعة المعرفة؛ لأنه الطرف الأقوى الذي يعرف فيحككي، في حين أن الطرف الثاني يستمع إلى كلامه ويتعجب من حكمه، كما أن أنظار المستمعين تتجه نحو المتكلم وأسماعهم تتعلق بكلامه وألسنتهم تنطق متعجبة من قوله، وهذا العجب بمثابة الثناء، وهنا سيظهر نوع من المنافسة من قبل المستمعين أو المتلقين للفوز بهذا الثناء، ومن ثم فكل مستمع سوف تنازعه نفسه وترغبه في امتلاك زمام الحكمي أو ممارسة سلطة الكلام على المستمعين بما لديه من حكمي، يحكم عليه بأنه عجيب، ولعل حكمه هذا يعكس

ترويجاً لسلعته / لحكايته كما يحمل تحفيزاً للمتلقين ليسألوا ويستمعوا وفي النهاية يمدحوا الحكاية بأنها عجيبة وهذا المدح يعكس في طياته ثناء على راويها الذي يحكي الغريب ويعرف العجيب، ولا شك أن الراوي سيشعر بتضاعف الثناء إذا كان هو بطل الحكاية.

ويمكن القول: إن «شهرزاد» قد مارست سلطتها على «شهريار» منذ بدأت تحكي، جاعلة من الحكيم سيفاً مسلطاً أشهرته على «شهريار»، حيث امتلكت زمام الكلام ومارست سلطة الحكيم، عندما جلست في مجلس الراوي / المتكلم / الفاعل في حين جلس «شهريار» متلقياً ليأخذ بذلك وضعية المروي عليه / المستمع / المفعول به فهو يتلقى ويستمع، فيفعل الحكيم فعله ويسحره بسحره ويطلعه على مدى جهله؛ ولذا ظل في غيبوبة سماعية يخضع فيها لسلطة الحكيم المؤثرة التي انتصرت في النهاية على سلطة السيف القتالة.

ختاماً

لقد كشف التحليل النقدي للحكاية التراثية عن نتائج غزيرة وثرية، وحرصاً على الإيجاز يمكن أن نورد مجموعة من الاستنتاجات الختامية في نقاط محددة على النحو الآتي:

- ١- (الرّأوي والمروي عليه.. طرفا الحكيم): إن الحكاية لا يمكن أن تأخذ طريقها إلى الوجود إلا من خلال الرّأوي الذي يمثل الطرف الأول في عملية الإرسال فهو المرسل أو الفاعل الذي يقوم بفعل الحكيم، وحتى يقوم الرّأوي بمهمته الإرسالية بفاعلية ودينامية لا بد من وجود الطرف الثاني وهو المروي عليه.
- ٢- (السؤال.. بوابة الحكيم): إذا كان السؤال هو مفتاح المعرفة بمعنى أنك تسأل؛ لتعرف، فإنه بوابة الحكيم، فالمروي عليه يسأل الرّأوي؛ ليحكي، وكأنه يفتح له الباب ليدخل سارداً ما لديه من حكايات.
- ٣- (الرّأوي يُلمح.. والمروي عليه يطلب البيان): إن تلميح الرّأوي إلى حكاية جديدة، يقابله سؤال المروي عليه، طالباً من الرّأوي بيان التلميح. وبذلك يمثل تلميح الرّأوي وسؤال المروي عليه أهم المؤثرات في إنتاج الحكيم.
- ٤- (التلميح المُلمّغ.. الحكيم المُفسّر): في جعبة الرّأوي كثير من الحكايات؛ ولكنه لن يُطلقها إلا بعد امتحان المروي عليه في أمرين هما: (المعرفة) و(التلقي). فأما عن المعرفة فالرّأوي يعلم علم اليقين أن المروي عليه لا يعرف، وأما عن التلقي فالرّأوي على دراية بأن المروي عليه متلهف لتلقي الحكيم، وبذلك يُكسب الرّأوي حكيه تفاعلاً وإيجابية؛ لأن المروي عليه لا يعرف ويتوق ليعرف، ومن ثم سيتجاوب معه وسيجد الرّأوي مستمعاً إيجابياً، متلهفاً ومنصتاً.

٥- (الحكي حياة ونجاة): لقد نجا «بيدبا» من عقاب «دبشليم» بالحكي، و«الأمير حسيب» ينجو من عقاب أخيه «الملك» بالحكي، و«شهرزاد» تنجو من قتل «شهريار» بالحكي... وفي كثيرٍ من الحكايات الفرعية، نلاحظ الشخصيات التي تروي الحكايات تنجو من عقاب المروي عليهم، حيث تنفرج أزمة الرّاوي مع طرحه لتلميح حكائي يقبله المروي عليه ويتعجب من غرابته فيعفو عنه.

٦- (إذا عُرف السَّبب بطل العجب!): الرواة هم شخوص يحكون عن أمور عرضت لهم، وأشياء شاهدوها، وشخصيات أدهشتهم، وأفعال أعجبتهم، ويبدأ الرواة حكيمهم بتلميحات تؤدي إلى تعجب المروي عليهم، فيسألون عن السبب، ومع الإجابة ينفتح الحكي ليكشف الرواة عن السر المثير للعجب. وهذا يجعلنا نتساءل هل يقوم الحكي على المثل السائر: «إذا عُرف السَّببُ بطل العجب»!

٧- (الحكي سُلطة): إذا كان الرّاوي يُلمح إلى حكاية في انتظار سؤال المروي عليه عنها، ففي ممارسة الرّاوي للحكي تكمن سلطة، يمارسها الرّاوي على المروي عليه، وإذا كان الرّاوي في حضرة الحاكم فهنا تصبح سلطة الحاكم خاضعة ومنصته لسلطة الرّاوي، وما يبثه من حكي يشتمل على قيم العدالة والمساواة وينبذ مساوئ الظلم والاستبداد، ففي «كليلة ودمنة» بيدبا / الرّاوي ودبشليم / المروي عليه، وفي «فاكهة الخلفاء» حسيب الرّاوي مع أخيه الملك / المروي عليه، وفي «الليالي» شهرزاد / الرّواية وشهريار / المروي عليه، وقد تحول الرواة من مقهورين إلى قاهرين ومن مأسورين إلى أسرى؛ لأنهم امتلكوا سلطة المعرفة والعلم التي تقهر وتغير سلطة الحاكم المستبد.

المصادر والمراجع

- ١- أحمد بن محمد بن عرب شاه: فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء تحقيق وشرح: محمد رجب النجار الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة، سلسلة الذخائر ع- (٩٤) - ٢٠٠٣.
- ٢- عبدالله بن المقفع: كليله ودمنة، تحقيق: عبدالوهاب عزام وطه حسين، دار هنداوي للتعليم والنشر - القاهرة - ٢٠١٤.
- ٣- مجهولة المؤلف: ألف ليلة وليلة (ذات الحوادث العجيبة). والقصص المطربة الغربية لياليها غرام في غرام وتفاصيل حب وعشق وهيام وحكايات ونوادير فكاامية. ولطائف وطرائف أدبية بالصور المدهشة البديعة من أبداع ما كان ومناظر أعجوبة من عجائب الزمان) طبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر بمصر د. ت.

المراجع العربية:

- ٤- أحمد درويش: تقنيات الفن القصصي عبر الراوي والحاكي الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان - ط١ - ١٩٩٨.
- ٥- أحمد علواني: السرد في «فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء» آلياته ودلالاته - المجلس الأعلى للثقافة - ٢٠٠٩.
- ٦- سعيد يقطين: الرواية والتراث السردى «من أجل وعى جديد بالتراث» - المركز الثقافي العربي - بيروت - ط١ - ١٩٩٢.
- ٧- فدوى مالطي دو جلاس: بناء النص التراثي «دراسات في الأدب والتراجم» - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٥.

- ٨- فريال كامل سماحة: «في النقد البنيوي للسرد العربي في الربع الأخير من القرن العشرين» - مطبوعات نادي القصيم الأدبي - السعودية - ط ١ - ٢٠١٣.
- ٩- عبدالفتاح كيليطو: الحكاية والتأويل «دراسات في السرد العربي» - دار توبقال للنشر - الدار البيضاء - المغرب - ط ١ - ١٩٨٨.
- ١٠- عبدالكبير الخطيبي: الاسم العربي الجريح - ت: محمد بنيس - منشورات الجمل - ط ١ - ٢٠٠٩.
- ١١- عبدالله إبراهيم: السردية العربية «بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي» - المركز الثقافي العربي - بيروت - ط ١ - ١٩٩٢.
- ١٢- عبدالملك مرتاض: «ألف ليلة وليلة» (دراسة سيميائية تفكيكية لحكاية حمال بغداد) دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد - ط ١ - ١٩٨٩.
- ١٣- عز الدين إسماعيل: القصص الشعبي في السودان - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٧١.
- ١٤- محمد رجب النجار: التراث القصصي في الأدب العربي (مقاربات سوسيو - سردية) المجلد الأول - ذات السلاسل - الكويت - ط ١ - ١٩٩٥.
- ١٥- محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن - نهضة مصر - القاهرة - ٢٠٠٤.
- ١٦- محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي «دراسة في السردية العربية» - كلية الآداب بمنوبة - تونس بالاشتراك مع دار الغرب الإسلامي - بيروت - ط ١ - ١٩٩٨.
- ١٧- ابن منظور: لسان العرب - تحقيق: عبد الله الكبير وآخرون دار المعارف / القاهرة - د. ت.

١٨- وحيد السعفي: العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن (تفسير ابن كثير
أموذجا) - تبر الزمان - تونس - ٢٠٠١.

١٩- يوسف الشاروني: الحكاية في التراث العربي - المجلس الأعلى للثقافة -
٢٠٠٨.

المراجع المترجمة إلى العربية:

٢٠- جيرالد برنس: مقدمة لدراسة المروي عليه - دراسة ضمن كتاب: نقد
استجابة القارئ من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية - تحرير: جين ب. تومبكنز
- ترجمة: حسن ناظم و علي حاكم - مراجعة: محمد جواد - المجلس
الأعلى للثقافة - المشروع القومي للترجمة - العدد (٧٣) - ١٩٩٩.

٢١- جيرار جنيت: خطاب الحكاية «بحث في المنهج» - ترجمة: محمد معتصم،
عبدالجليل الأزدي، عمر حلي - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة - ط ٢ -
١٩٩٧.

٢٢- رمان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة - ترجمة: جابر عصفور - دار قباء
للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٩٨.

٢٣- فولفجانج إيزر: فعل القراءة «نظرية جمالية التجاوب في الأدب» - ترجمة:
حميد لحداني و الجلال الكدية - منشورات مكتبة المناهل - فاس / المغرب
- د. د. ت.

الدوريات:

٢٤- سيلفيا بافل: توالد السرد في ألف ليلة وليلة، ترجمة: نهى أبو سديرة، مجلة
فصول، المجلد الثالث عشر، العدد الأول، ربيع ١٩٩٤.

٢٥- شعيب حليفي: تيمة السفر في النص السردي القديم - مجلة فصول - المجلد الثالث عشر - العدد الثالث - خريف ١٩٩٤.

٢٦- ثولفجانج إيزر: عمليات القراءة (مقاربة ظاهرانية) ترجمة: علي عفيفي - فصول مجلة النقد الأدبي - الهيئة المصرية العامة للكتاب - المجلد السادس عشر - العدد الرابع - الجزء الثاني - ربيع ١٩٩٨.

٢٧- قحطان صالح الفلاح: الأدب والسياسة: قراءة في كتاب «كليلة ودمنة» لابن المقفع - مجلة جذور - النادي الأدبي الثقافي بجدة - ج ٢٨ - مج ١١ - رجب ١٤٣٠هـ - يولييه ٢٠٠٩.

المراجع باللغة الأجنبية:

28. M. A. R. Habib: A History of Literary Criticism From: Plato to the Present, First published by Blackwell Publishing, USA, 2005.

Abstract

The Narratee in the Arab Folktales

Dr. Ahmed Shehatta Mohammed Elwany

The study aims at analyzing the relationship between the narrator and the narratee, and how to start the narration in the folktale, especially when the mediator of folktales finds himself before a «narrator» who narrates and the «narratee» who listens to the narration. But how does the narrator start his/her narration? What is the reaction of the narratee toward him/her? What is the nature of the transmission and reception between the two parties? Does "hint and question" between the narrator and narratee is like the narrated charter held between the parties? We may need answers to all of these questions...

Key words: narrator, narratee, narrative, heritage, reception.

تقويم أداء عضو هيئة التدريس في
كلية التربية بجامعة آل البيت من
وجهة نظر طلبة الكلية

د. محمد إبراهيم الدهيسات
كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي
أ. محمد علي حرا حشة
وزارة التربية والتعليم - الأردن



ملخص البحث

تهدف الدراسة إلى تقويم أداء عضوهيئة التدريس في كلية التربية بجامعة آل البيت من وجهة نظر طلبة الكلية، وقد تكونت عينة الدراسة من (١٢٠) طالبًا وطالبة من طلبة كلية التربية لعام ٢٠١٤-٢٠١٥ م وتم اختيار العينة بالطريقة العشوائية، وتم إعداد أداة الدراسة لتقويم أداءعضو هيئة التدريس بالاعتماد على الدراسات والأدبيات السابقة المشابهة لهذه الدراسة، حيث شملت الأداة أربعة مجالات: (وضوح الأهداف التعليمية، ومهارات التدريس، وعلاقة عضو هيئة التدريس بالطلبة، والسلوكيات المتعلقة بالتقويم) وتكونت من (٤٠) فقرة في صيغتها النهائية بعد عرضها على المحكمين والمتخصصين في المجال التربوي، وتم استخراج خصائصها السيكمترية بالوسائل الإحصائية ببرنامج (spss) وتوصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

- ١- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha=0,05$) تعزى لأثر الجنس والتخصص على المجالات كلها.
- ٢- وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha=0,05$) تعزى لأثر السنة الدراسية على المجالات كلها، باستثناء مجال العلاقة بالطلبة، وجاءت الفروق لصالح السنة الثانية.
- ٣- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha=0,05$) تعزى للجنس حيث بلغت قيمة ف ٠,٢٠٢ وبدلالة إحصائية بلغت ٠,٦٥٤.
- ٤- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha=0,05$) تعزى للتخصص حيث بلغت قيمة ف ١,١٢٢ وبدلالة إحصائية ٠,٣٢٩.

٥- وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha = 0,05$) تعزى للسنة الدراسية حيث بلغت قيمة ف ١١,٢٧١ وبدلالة بلغت ٠,٠٠١ وجاءت الفروق لصالح السنة الثانية.

المقدمة

يشغل التدريس الجامعي اهتمام الحكومات والمؤسسات والأفراد؛ نظرا لأهميته في رسم المسارات المستقبلية للدول والمجتمعات، وازدادت الأهمية في ظل ما تطرحه العولمة من مفاهيم وتطبيقات تعززها التطورات المتسارعة لأنظمة الاتصال والمعلومات، ولقد نتج عن ذلك تحولات محورية باتجاه التكيف مع ما يسمى بمجتمع المعرفة، وانتقل التنافس الذي تشهده الأسواق العالمية إلى مؤسسات التعليم الجامعي، وظهر تنافس من نوع جديد محوره الإبداع والتطوير كوسيلة للحصول على أجود النواتج.

إن مثل هذا التحول في طبيعة المنافسة بين المؤسسات التعليمية الجامعية، يحتم على أية جامعة ترغب في التنافس عالميا إعادة التفكير في استراتيجياتها وفلسفتها، وكل ما من شأنه التأثير على قدراتها؛ لتتمكن من الدخول إلى المنافسة العالمية، وهي بذلك أمام مهام جديدة تركز على محورين: الأول يركز على تقييم الذات لتحديد قدراتها التنافسية، والثاني مضمونه تقويم المنافسين لتحديد إمكاناتهم وقدراتهم، وبناء على ذلك فهي تعمل على تحديد سلسلة الأنشطة والممارسات والسلوكيات وفق تحليل نتائج المحورين السابقين؛ لكي تدخل المنافسة وتتمكن من البقاء والنمو والاستمرار.

إن نجاح المؤسسات الجامعية في عملية التنافس في القرن الحادي والعشرين مقترن بالأداء التدريسي لأعضاء هيئة التدريس الذين يشكلون أهم المدخلات التي تسهم في تحقيق الأهداف التربوية، ولعل أول من يتعرض لهذا الأداء طلبة

الجامعات، في سنواتهم الدراسية، وهو العمل الرئيس الذي ينفذ به أعضاء هيئة التدريس في الجامعات أعمالهم التدريسية؛ لذا كانت، ولا تزال عملية التعليم تأخذ مساحة واسعة من اهتمامات الجامعة، فهي تسعى بشكل دائم ومستمر إلى تطويره، وتزويده بكل الحاجات الضرورية من بشرية ومادية لإنجاحه؛ لأنه في النهاية مؤشر مهم للحكم على نجاح المؤسسة التعليمية الجامعية، وعامل رئيس لتصنيف قدراتها وللتعرف على إمكانياتها لتحقيق الأهداف المرجوة للمنافسة المحلية والعالمية.

والأداء التدريسي الجامعي عادة يشمل سلوكيات عديدة، ومتنوعة، ومتداخلة؛ وهو ليس تلك الممارسة التي تتم داخل قاعات الدرس فقط، بل يتعداها إلى أبعد من ذلك.

والتعليم من المكونات المجتمعية ذات الطابع الحساس؛ لأنه يمس صناعة الإنسان وتكوينه، ويرى لندسي⁽¹⁾ أن الأداء التدريسي الجيد في المؤسسات الجامعية يصعب تحديده، أو قياسه، أو إصدار الحكم عليه؛ إذ يُعد من أكثر الموضوعات التي لا يرغب الأكاديميون في الخوض والبحث فيها، فهم يرون أن أهداف التعليم أهداف واسعة، وأن لها إضافات قيمة شاسعة لا يمكن قياس جودتها لدى الأفراد بشكل دقيق.

ويُعد أعضاء هيئة التدريس في المؤسسات الجامعية من أهم العناصر الفاعلة في العملية التعليمية-التعلمية، ولكي تؤدي دورها لا بد من تجويد أدائها، ولكي يتحقق ذلك فإنه لا بد من التقويم المستمر للأداء، وتقويم الأداء يشمل سلوك أعضاء هيئة التدريس، وممارساتهم، ونشاطاتهم، وقدرتهم على حل المشكلات، وقدرتهم على أداء العملية التعليمية داخل القاعات الدراسية، كما

1- Lindsay ,Institutional Performance in Higher Education .p199-175

أظهرت الدراسات الحديثة أن قصور أداء عضو هيئة التدريس يعود إلى عدة عوامل يتصدرها الافتقار إلى إعداد المحاضرة العلمية إعداداً كافياً، وضعف استراتيجيات التدريس، وعدم توظيف التقنيات الحديثة، وتقديم المعرفة للطلبة بمستوى أعلى من مستواهم أو أدنى منه^(٢).

و عضو هيئة التدريس هو المرجع والخبير في تخصصه، وهو الذي يقوم بتقويم أداء الآخرين، ولا يخضع لأي نوع من التقويم؛ وبالرغم مما يحمله هذا التوجيه من إيجابيات فإنه لا يخلو من السلبيات^(٣)، فالحرية الأكاديمية التي يتمتع بها عضو هيئة التدريس تجعل تقويم أدائه صعب المنال؛ إذ إنه يتمتع بحرية أكاديمية تجعله رقيقاً على إدارة الموقف التعليمي وقيادته، وطريقة أداء المعرفة العلمية وتقسيمها المعرفة؛ فالرقابة على عضو هيئة التدريس ذاتية بالدرجة الأولى مع رقابة قليلة من القسم العلمي الذي يتبع له.

إن تقويم أداء عضو هيئة التدريس يحتل مكانة بارزة في مؤسسات التعليم الجامعي؛ إذ يساعد متخذي القرارات على معرفة درجة تحقق الأهداف التربوية، كما يعمل على تحسين جودة التعليم الجامعي ونوعيته، وزيادة فاعلية أداء أعضاء هيئة التدريس وكفاءتهم فيها.

ويعد أداء أعضاء هيئة التدريس إحدى الركائز الأساسية لتطوير التعليم الجامعي، ونظراً إلى أهمية الدور الملقى على عاتق عضو هيئة التدريس، فإنه من الضروري مراجعة هذا الدور وملاحظته وتقويمه بعدة أساليب منها: التقويم عن طريق عمداء الكليات، ورؤساء الأقسام، وزملاء العمل، وكذلك التقويم الذاتي من عضو هيئة التدريس نفسه، وكذلك عن طريق تقويم الطلبة لأعضاء هيئة

٢- مايترو وآخرون، الأساليب الإبداعية في التدريس الجامعي، ص ٢٩.

٣- منسي، تقويم أداء عضو هيئة التدريس، ص ٤١.

التدريس^(٤)، ويعد الأخير أكثرها استخداماً لتقويم عمل الأستاذ الجامعي ومهاراته المهنية والتقنية.

وتمثل قضية تقويم الطلبة لأساتذتهم إحدى القضايا المحورية المهمة التي تدرج تحت أهم مكون في المنظومة التعليمية، وبالرغم من أهميتها واستقطابها للتوجهات الحديثة في قياس وتقويم فاعلية العملية التعليمية في الدول المتقدمة فإنها لا تجد أحياناً القدر الكافي من الاهتمام في منظومة التعليم الجامعي على مستوى البلاد العربية، وتشير نتائج دراسة الجنابي^(٥) إلى التوصية بضرورة البحث والدراسة لتقويم الأداء التدريسي لعضو هيئة التدريس الجامعي من وجهة نظر طلبتهم.

إن تقويم طلبة الجامعة لأستاذهم لا يهدف إلى إعطائه تقديراً سنوياً يحفظ في ملفه لحين الحاجة إليه عندما تدعو الضرورة لذلك، أو مقارنة أداء أستاذ بآخر من زملائه، ولكنه محاولة جادة لكشف مكامن القوة والضعف في عملية التدريس، وخاصة ما يرتبط منها بالأستاذ، سواء أكان من ناحية صفاته الشخصية أم المهنية، ومحاولة للكشف عن حقيقة التأثير الجزئي للأستاذ في العملية التعليمية-التعلمية.

ولا يقتصر التدريس الجامعي على الأداء في قاعات الدرس فقط، ومن ثم ينبغي أن تكون عملية التقويم شاملة لسلسلة من الأنشطة والممارسات التدريسية التي تساعد على تقويم مجمل عملية التدريس مثل: المساهمة في الإشراف على المشروعات والبحوث العلمية، والإشراف والتدريب الميداني، والمشاركة في حلقات البحث، والاختبارات الشفوية والتحريرية، وتطوير المناهج الدراسية.

بناء على ما سبق تأتي هذه الدراسة كمحاولة للكشف عن تقويم الطلبة لأداء

٤- العمارة، تقويم أداء أعضاء هيئة التدريس، ص ٢١٦.

٥- الجنابي، تقويم الأداء لأعضاء هيئة التدريس، مجلة مؤتمر الجودة في جامعة الكوفة، ص ٢.

أعضاء هيئة التدريس في تحسين العملية التعليمية وتطويرها وتحقيق الأهداف المرجوة منها، وذلك من خلال دراسة تقويم طلبة كلية التربية في جامعة آل البيت لأداء أعضاء هيئة التدريس.

أهمية الدراسة:

تكمن الأهمية في الآتي:

- ١- تفيد في كشف جوانب القوة وكشف جوانب الضعف لدى أعضاء هيئة التدريس .
- ٢- تنبه إدارة الكلية إلى سلبيات الاعتماد على التقويم الإلكتروني، والمتمثلة في: عدم الموضوعية، وعدم مناسبة وقت تقويم الطلبة لعضو هيئة التدريس؛ لأن الطلبة يكونون مشغولين في تسجيل المواد، ولا يهتمون بالدقة في التقويم.
- ٣- تكشف بعض المشكلات التي تدفع إدارة الجامعة إلى تفعيل دور مركز تطوير أعضاء هيئة التدريس وزيادة نشاطه.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى بيان كيفية تقويم أداء أعضاء هيئة التدريس من وجهة نظر طلبة كلية التربية في جامعة آل البيت، وكذلك معرفة درجة اختلاف عملية التقويم باختلاف متغير: التخصص والسنة الدراسية والجنس؛ ومن ثم التوصل إلى بعض التوصيات لتطوير مستوى تقويم الأداء لأعضاء هيئة التدريس.

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

تتلخص مشكلة الدراسة في التساؤلات الثلاثة الآتية:

- ١- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha = 0,05$)، بين

- طلبة كلية التربية في تقويمهم لأداء أعضاء هيئة التدريس تبعاً لمتغير الجنس.
- ٢- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة ($\alpha=0,05$)، بين طلبة كلية التربية في تقويمهم لأداء أعضاء هيئة التدريس، تبعاً لمتغير السنة الدراسية (ثانية - ثالثة).
- ٣- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة ($\alpha=0,05$)، بين طلبة كلية التربية في تقويمهم لأداء أعضاء هيئة التدريس، تبعاً لمتغير التخصص (تربية طفل - معلم صف - تربية خاصة).

حدود الدراسة:

اقتصرت حدود الدراسة على:

- الحدود الموضوعية: اقتصرت على دراسة تقويم الأداء لأعضاء هيئة التدريس لكلية التربية في جامعة آل البيت في إطار المجالات الآتية: (وضوح الأهداف التعليمية - مهارات التدريس - علاقة عضو هيئة التدريس بالطلبة - السلوكيات المتعلقة بالتقويم).
- الحدود المكانية: تناولت تحليل أداء أعضاء هيئة التدريس من وجهة نظر طلبة كلية التربية في جامعة آل البيت للأقسام الآتية: (تربية الطفل - معلم الصف - التربية الخاصة).
- الحدود الزمانية: تم إجراء الدراسة الميدانية في كلية التربية في جامعة آل البيت للفصل الأول للعام الدراسي ٢٠١٤-٢٠١٥ م.

مصطلحات الدراسة:

التقويم: هو «عملية التحقق من إصدار حكم ما على قيمة أو كمية شيء

باستخدام معيار من المعايير الخاصة بإصدار الأحكام، وبالاعتماد على قرائن داخلية أو محركات خارجية^(٦). وعرفه (عودة)^(٧) بأنه: «عملية منظمة لجمع البيانات وتحليل المعلومات بغرض تحديد درجة تحقيق الأهداف التربوية واتخاذ القرارات بشأنها؛ لمعالجة الضعف، وتوفير النمو السليم المتكامل من خلال إعادة البيئة التربوية وإثرائها».

ويقصد بالتقويم في الدراسة الحالية: محاولة تحديد المستوى الذي وصل إليه أعضاء هيئة التدريس من خلال ممارستهم التدريس، وبيان ما يتعلق به من نقاط القوة أو نقاط الضعف.

الأداء: تعني كلمة «أداء» في قاموس المنجد: إيصال الشيء إلى المرسل إليه، وعرفه اللقاني^(٨) بأنه: «ما يصدر عن الفرد من سلوك لفظي أو مهاري، وهو يستند إلى خلفية معرفية ووجدانية معينة، وهذا الأداء يكون عادة على مستوى معين يظهر منه قدرة الفرد أو عدم قدرته على عمل ما».

ويقصد بالأداء في الدراسة الحالية: الجهد الذي يقوم به أعضاء هيئة التدريس من أنشطة، وعمليات، وإجراءات، وسلوكيات تتعلق بالعملية التدريسية.

عضو هيئة التدريس: هم أعضاء هيئة التدريس في كلية التربية بجامعة آل البيت ممن يحملون شهادات الدكتوراه والمجستير، ويمارسون مهنة التدريس في الجامعة.

الدراسات السابقة:

أجريت دراسات عديدة حول تقويم الأداء التدريسي لأعضاء هيئة التدريس

6- Good, Dictionary of Education ,p213

٧- عودة: القياس والتقويم في العملية التدريسية، ص ٢٩.

٨- اللقاني، معجم المصطلحات التربوية المعروفة في المناهج وطرق التدريس، ص ٣٣.

في الجامعات من وجهة نظر طلبتهم، ونعرض فيما يلي لبعض الدراسات التي لها علاقة بدراستنا:

دراسة الغامدي^(٩) هدفت الدراسة إلى التعرف على معايير تقويم عضو هيئة التدريس في جامعة أم القرى وجامعة فلوريدا، والتعرف على أوجه الاتفاق والاختلاف بين المعايير وتوضيح الإيجابيات والسلبيات في أنظمة التقويم في الجامعتين .

استخدمت الدراسة المنهج الوصفي والمنهج المقارن للدراسة، وكانت أبرز النتائج: أن التقويم عملية ضرورية ومهمة في المجال التعليمي، وأن أهداف التقويم هي التحسين والتطوير وليس التجريح واستكشاف الأخطاء .

أما دراسة عبيدات^(١٠) فهدفت إلى تحديد الصفات التي يراها الطلبة ضرورية في الأستاذ الجامعي عند اختيارهم لدراسة مادة معينة في حالة إتاحة حرية الاختيار لهم، وانتهت إلى تحديد عدد قليل من الصفات التي يجب أن يتصف بها عضو هيئة التدريس: كاحترام الطلبة، والقدرة على إيصال المعلومات، وإتقان المادة الدراسية، والتفاني في العطاء التدريسي، وقد أشارت إلى إعطاء الأولويات للسمات الأكاديمية ذات العلاقة بالعملية التربوية وليس للسمات الشخصية الأخرى .

أما الدراسة التي أجراها يحيى^(١١) فهدفت إلى الوقوف على أثر جنس الطالب والأستاذ الجامعي على تقديرات الطلبة للكفاءة التدريسية للمعلم بكلتي التربية والعلوم الإسلامية، والآداب بجامعة السلطان قابوس في عُمان، وقد كشفت الدراسة عن أثر لمتغير واحد وهو الجنس، حيث كانت تقديرات الطالبات

٩- الغامدي، تقويم عضو هيئة التدريس في جامعة أم القرى وجامعة ولاية فلوريدا، ص ٢٥ .

١٠- عبيدات، الصفات الجيدة في المدرس الجامعي، ص ٥-٢٠ .

١١- علي يحيى، تقويم المدرس الجامعي والمقررات الدراسية بجامعة السلطان قابوس، ص ٤٥ .

لأعضاء هيئة التدريس من الجنسين أعلى من تقديرات الطلاب لهم .

وقد قام عليان^(١٢) بدراسة هدفت إلى تقويم أداء أعضاء هيئة التدريس من وجهة نظر الطلبة في الجامعة الأردنية ١٩٩٥ / ١٩٩٦ وقد تألفت عينة الدراسة من (١٨٢٤٢) طالبا في الفصل الدراسي الأول و(١٩٧٤٥) طالبة في الفصل الدراسي الثاني من العام نفسه استخدم فيها الباحث أداة شملت (١٧) فقرة موزعة على خمسة أبعاد تمثلت في (استراتيجيات التدريس، وحماس المدرس وعمق معرفته، والتواصل مع الطلبة، والتقويم والاختبارات، وفاعلية المدرس) وتم التوصل لنتائج من أهمها أن درجة تقويم طلبة الجامعة للمهارات التدريسية لأعضاء هيئة التدريس في الجامعة والتي تمثلت في (تنوع التدريس، واستثارة عمليات التفكير وتشجيعها، والعدل في التقويم) كانت أقل من المتوسط .

أما الدراسة التي أجراها عودة^(١٣) حول اتجاهات أعضاء هيئة التدريس نحو تقويم الطلبة للممارسات التدريسية الجامعية فقد أشارت نتائجها إلى أن أعضاء هيئة التدريس ذوي الخبرة القصيرة أظهروا اتجاهًا إيجابيًا أقوى من أعضاء هيئة التدريس ذوي الخبرة الطويلة نسبياً؛ ورأى قسم كبير من أعضاء هيئة التدريس أن الطلبة عاطفيون في تقديراتهم ولا يدركون أهمية العمل (التقويم) الذي يمارسونه .

أما دراسة بطاح والسعود^(١٤) فقد هدفت إلى التعرف على مستوى الفعاليات التدريسية لأعضاء هيئة التدريس في جامعة مؤتة من وجهة نظر الطلبة، وقد تألفت عينة الدراسة من (١١١٩) طالبا وطالبة تم اختيارهم بالطريقة الطبقيّة العشوائية من كليات مختلفة (علمية وإنسانية)، وقد توصلت إلى عدة نتائج منها: عدم

١٢- عليان، تقويم الطلبة لتدريس أعضاء الهيئة التدريسية، ص ٢١ .

١٣- عودة، اتجاهات أعضاء هيئة التدريس نحو تقويم الطلبة للممارسات التدريسية الجامعية، ص ١١٠-١٣٢ .

١٤- بطاح والسعود، تقييم الفعالية التدريسية لأعضاء هيئة التدريس في جامعة مؤتة من وجهة نظر طلبتهم، ص ٤٧٢-٤٨٣ .

وجود أثر لمتغير جنس الطلبة والكليات الملتحقين بها في تقويمهم لأداء أعضاء هيئة التدريس.

وقد أشارت دراسة مارش^(١٥) إلى أن تقييم الطلبة لأداء أساتذتهم في الجامعة لا يتأثر بعدد من المتغيرات التي كان يعتقد أنها تؤثر كثيرا في تقييمات الطلبة مثل الجنس، والمستوى الأكاديمي، والمعدل التراكمي، وغيرها.

أما الدراسة التي أجراها سوزان وديل^(١٦) في الولايات المتحدة الأمريكية فهدفت إلى معرفة العوامل الفاعلة للتدريس من أعضاء هيئة التدريس من وجهة نظر الطلبة، وتكونت عينة الدراسة من (٩١٢) طالبا، وقد استخدمت فيها استبانة مؤلفة من (٢٥) فقرة وكانت نتائجها كما يلي: هناك فئة من أعضاء هيئة التدريس تواجه مشكلة التواصل والتفاعل مع الطلبة مما يقلل من فاعلية تدريسهم للمقررات الدراسية، وهناك فئة أخرى تواجه مشكلة عدم القدرة على تنظيم محتوى المواد الدراسية بما يتلائم وبيئة التعلم، فهم ما زالوا يعتمدون على الطرائق التقليدية في التدريس، ولا يستخدمون الوسائل التعليمية المناسبة.

أما دراسة أندرسون^(١٧) فأشارت إلى أنه هنالك علاقة بين تقدير الطلبة لفاعلية أعضاء هيئة التدريس وبين اتجاهات أعضاء هيئة التدريس إزاء عملية التقويم هذه، كما أوضحت وجود علاقة مهمة بين اتجاهات أعضاء هيئة التدريس وتقييمات الطلبة لعوامل تفاعل الطلبة مع أعضاء هيئة التدريس والاتصال والاختبارات.

- 15- Marsh, Students Evaluation of University Teaching Dimensionality, Reliability Validity, Potential Biases and Utility,p707-754.
- 16- Suzanne , Young & Dale Shaw , Profiles of Effective College and University Teachers. The Journal of Higher Education . 1999. PP671 – 684.
- 17- Anderson, The Relationship between Student Evaluation of Instruction and elected Predictors,p828.

مناقشة الدراسات السابقة:

نلاحظ من نتائج الدراسات السابقة مايلي:

- ١- تُظهر أغلب الدراسات التركيز على دور الطلبة في تقويم أداء عضو هيئة التدريس.
- ٢- تفاوت حجم عينات الدراسات السابقة فقد شملت دراسة عليان في الجامعة الأردنية (١٨٢٤٢) طالبا وطالبة في الفصل الأول و (١٩٧٤٥) في الفصل الثاني للعام الدراسي ١٩٩٥ / ١٩٩٦، كما كانت عينة دراسة بطاح وسعود مؤلفة من (١١١٩)، وقد تألفت عينة دراسة سوزان وديل من (٩١٢) طالبا.
- ٣- التفاوت في نتائج الدراسات السابقة، فقد أشارت نتائج دراسة عليان، إلى أن أداء عضو هيئة التدريس أقل من المتوسط، ودراسة سوزان وديل في الولايات المتحدة الأمريكية أشارت إلى ذلك أيضاً. كما توصلت دراسة بطاح والسعود إلى نتائج منها عدم وجود أثر لمتغير جنس الطلبة والكليات الملتحقين بها في تقويمهم لأداء أعضاء هيئة التدريس؛ أما دراسة يحيى فقد كشفت عن أثر لمتغير واحد وهو جنس الطالب حيث كانت تقديرات الطالبات لأعضاء هيئة التدريس من الجنسين أعلى من تقديرات الذكور لهم؛ أما دراسة مارش فقد أشارت إلى أن تقويم الطلبة لأداء أساتذتهم لم يتأثر بعدد من المتغيرات التي كان يعتقد أنها تؤثر مثل متغير الجنس، والمستوى التعليمي، والمعدل التراكمي وغيرها..

موقع الدراسة الحالية من الدراسات السابقة:

الدراسة الحالية تتشابه مع معظم الدراسات السابقة في سعيها لتقويم أداء عضو هيئة التدريس في كلية التربية من وجهة نظر الطلبة، وفي سعيها إلى معرفة المهارات والمبادئ اللازمة لبناء استبانة لتقويم عضو هيئة التدريس.

كما تبينت الدراسات السابقة في مكان إجرائها فمنها ما أجرى في الولايات المتحدة الأمريكية مثل دراسة، (Suzanne & dale ١٩٩٩) اما الدراسات العربية فقد أجرى (يحيى، ١٩٩٦) دراسته في جامعة السلطان قابوس أما (عليان، ١٩٩٦) و (عبيدات، ١٩٩١) و (عودة، ١٩٨٨) و بطاح والسعود (١٩٩٩) فقد أجروا دراساتهم في الأردن، أما دراسة الغامدي (١٤٢٨) فقد أجراها في كل من جامعة أم القرى وجامعة فلوريدا .

ويتضح من خلال استعراض الدراسات السابقة أن تقويم أداء عضو هيئة التدريس له دور كبير في الارتقاء بالتعليم الجامعي وتحسين أداء عضو التدريس، وأن أهداف التقويم بشكل عام تنحصر في تحسين أداء عضو هيئة التدريس وتطويره، وليس التجريح أو اكتشاف الأخطاء، كما يهدف إلى تقويم السمات الأكاديمية وليس السمات الشخصية.

وقد استفاد الباحثان من نتائج الدراسات في تصميم الدراسة الحالية وتنظيمها، وتحديد منهجية الدراسة ومتغيراتها، وهي تختلف عن الدراسات السابقة في أن تقويم أداء عضو هيئة التدريس اقتصر على طلبة السنتين الثانية والثالثة في كلية التربية، وفي عدم إخبار أعضاء هيئة التدريس بعملية التقويم من قبل، الأمر الذي يكسب الدراسة أهمية كبيرة .

المبحث الأول: إجراءات الدراسة

منهج الدراسة:

استخدم الباحثان المنهج الوصفي التحليلي من خلال التعرف إلى تقويم الأداء لأعضاء هيئة التدريس لكلية التربية في جامعة آل البيت، ومن ثم التوصل إلى الصيغ المقترحة لتطوير مستوى تقويم الأداء .

مجتمع الدراسة وعينتها:

يمثل مجتمع الدراسة طلبة السنة الثانية والثالثة بكلية التربية في الفصل الدراسي الأول للعام الدراسي ٢٠١٤ / ٢٠١٥ م والبالغ عددهم (١٢٣٣) طالب وطالبة . والجدول (١) يوضح ذلك.

الجدول (١)

توزيع مجتمع البحث للعام الدراسي ٢٠١٤/٢٠١٥

المجموع	إناث		ذكور		الجنس
	ثالثة	ثانية	ثالثة	ثانية	
٥٦٢	١٧٨	٢٥٤	٥٢	٧٨	السنة الدراسية التخصص
١٥٠	٥٦	٨٢	٥	٧	تربية خاصة
٥٢١	١٥٩	٢٤٧	٤٦	٦٩	تربية طفل
١٢٣٣	٣٩٣	٥٨٣	١٠٣	١٥٤	معلم صف
					المجموع

عينة الدراسة:

تم اختيار العينة بالطريقة العشوائية من طلبة السنتين الثانية والثالثة والبالغ عددهم (١٢٠) طالب وطالبة والجدول (٢) يوضح ذلك.

الجدول (٢)

توزيع عينة الدراسة للعام الدراسي ٢٠١٤/٢٠١٥

المجموع	إناث		ذكور		الجنس
	ثالثة	ثانية	ثالثة	ثانية	السنة الدراسية التخصص
٩٦	٣٢	٥٢	٨	٤	تربية خاصة
١٣	٥	٤	٣	١	تربية طفل
١١	٢	٥	٢	٢	معلم صف
١٢٠	٣٩	٦١	١٣	٧	المجموع

أداة الدراسة:

تم إعداد أداة الدراسة لتقويم أداء عضو هيئة التدريس من وجهة نظر طلبة الكلية، وذلك بعد الاطلاع على الدراسات والأدبيات السابقة ذات الصلة بتقويم أداء عضو هيئة التدريس الجامعي.

صدق الأداة:

تم التأكد من الصدق الظاهري لأداة الدراسة، وذلك بعرضها على مجموعة من المحكمين ذوي الخبرة في مجال تقويم أعضاء هيئة التدريس، حيث أبدى البعض ملاحظات مهمة تم على أساسها تعديل بعض الفقرات، وحذف وإضافة بعضها الآخر.

ثبات الأداة:

يقصد بالثبات دقة الاختبار في القياس والملاحظة، وعدم تناقضه مع نفسه، واتساقه؛ وتم حسابه بطريقة إعادة الاختبار (test-retest) من خلال تطبيق الأداة على عينة تجريبية غير مشاركة في الدراسة مكونة من (٤٠) طالبا وطالبة في فترتين زمنيتين مختلفتين بفاصل زمني أسبوعين .

وتم أيضا حساب معامل الثبات بطريقة الاتساق الداخلي حسب معادلة كرونباخ ألفا، والجدول (٣) يبين معامل الاتساق الداخلي وفق معادلة كرونباخ ألفا وثبات إعادة للمجالات والأداة ككل، واعتبرت هذه القيم ملائمة لغايات هذه الدراسة.

الجدول (٣)

معامل الاتساق الداخلي كرونباخ ألفا وثبات إعادة للمجالات والدرجة الكلية

المجال	ثبات إعادة	الاتساق الداخلي
وضوح الأهداف التعليمية	٠,٩١	٠,٧٦
مهارات التدريس	٠,٨٩	٠,٧١
علاقته بالطلبة	٠,٨٦	٠,٧٩
السلوكيات المتعلقة بالتقويم	٠,٨٨	٠,٧٤
الدرجة الكلية	٠,٩٠	٠,٨٨

وتم أيضا حساب التكرارات والنسب المئوية حسب متغيرات الدراسة، والجدول (٤) يبين عدد التكرارات والنسب المئوية لمتغيرات الدراسة.

جدول (٤)

التكرارات والنسب المئوية حسب متغيرات الدراسة

النسبة	التكرار	الفئات	
١٦,٧	٢٠	ذكر	الجنس
٨٣,٣	١٠٠	أنثى	
٩,٢	١١	معلم صف	التخصص
١٠,٨	١٣	تربية طفل	
٨٠,٠	٩٦	تربية خاصة	
٥٦,٧	٦٨	ثانية	السنة الدراسية
٤٣,٣	٥٢	ثالثة	
١٠٠,٠	١٢٠	المجموع	

المعالجات الإحصائية:

- لتحقيق أهداف الدراسة تم استخدام المعالجات الإحصائية الآتية: -
- ١- المتوسط الحسابي، والانحراف المعياري، والوزن النسبي، والترتيب .
 - ٢- اختبار تحليل التباين الثلاثي المتعدد لأثر الجنس، والتخصص، والسنة الدراسية.

المبحث الثاني: النتائج؛ تحليلها ومناقشتها

لتحديد نتائج الدراسة تم استخدام الحقيبة الإحصائية (spss) واستخراج الإحصائيات اللازمة للإجابة عن أسئلة الدراسة الآتية:

السؤال الأول: «ما مستوى تقويم أداء عضو هيئة التدريس في كلية التربية في جامعة آل البيت من وجهة نظر طلبة الكلية؟»

للإجابة عن هذا السؤال تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمستوى تقويم أداء عضو هيئة التدريس في كلية التربية بجامعة آل البيت من وجهة نظر طلبة الكلية، والجدول أدناه يوضح ذلك.

جدول (٥)

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمستوى تقويم أداء عضو هيئة التدريس في كلية التربية بجامعة آل البيت من وجهة نظر طلبة الكلية مرتبة تنازلياً حسب المتوسطات الحسابية

الرتبة	الرقم	المجال	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المستوى
١	٢	مهارات التدريس	٣,٣٣	٥٧٧.	متوسط
٢	٤	السلوكيات المتعلقة بالتقويم	٣,٣٠	٦١١.	متوسط
٣	١	وضوح الأهداف التعليمية	٣,٢٦	٥٨١.	متوسط
٤	٣	علاقته بالطلبة	٣,٢٤	٦٦٠.	متوسط
		الدرجة الكلية	٣,٢٨	٤٧٢.	متوسط

يبين الجدول (٥) أن المتوسطات الحسابية قد تراوحت ما بين (٣,٢٤ - ٣,٣٣) حيث جاء مجال مهارات التدريس في المرتبة الأولى بأعلى متوسط حسابي بلغ (٣,٣٣) بينما جاء مجال علاقته بالطلبة في المرتبة الأخيرة وبمتوسط حسابي بلغ (٣,٢٤)، وبلغ المتوسط الحسابي للأداة ككل (٣,٢٨).

وقد تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد عينة الدراسة على فقرات كل مجال على حده ، حيث كانت على النحو التالي:

المجال الأول: وضوح الأهداف التعليمية

جدول (٦)

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لفقرات مجال وضوح الأهداف التعليمية مرتبة تنازليا حسب المتوسطات الحسابية

الرتبة	الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المستوى
١	٢	يعرف الطلبة بالأهداف التعليمية في بداية المحاضرة .	٣,٤٧	١,٠٦٩	متوسط
٢	٧	قادر على إنهاء المادة التعليمية المقررة في الوقت المحدد.	٣,٤٢	١,١٤٢	متوسط
٣	٩	يغطي المقرر التعليمي والموضوعات الأساسية للمادة المطلوبة .	٣,٣٨	٩٧٢.	متوسط
٤	٣	يضع أهدافا قابلة للملاحظة والقياس .	٣,٣٢	١,٠٥٣	متوسط
٥	١	يراعي وضوح الأهداف تبعا لحاجات الطلبة وميولهم واتجاهاتهم .	٣,٢٩	٧٨٢.	متوسط
٦	٤	قادر على تنفيذ أهداف المادة التعليمية في الوقت المحدد.	٣,٢٢	١,٠٨٦	متوسط
٧	٨	تناسب المادة التعليمية مع قدرات الطلبة .	٣,٢٠	١,٠٨٢	متوسط
٨	١٠	تنمية المهارات الأساسية للمقرر التعليمي لدى الطلبة .	٣,١٦	١,٠٢٩	متوسط
٩	٥	يرتب الأهداف التعليمية ترتيبا منطقيا حسب مستوى الأهداف .	٣,١٣	١,٠٠١	متوسط
١٠	٦	يربط المعلومات النظرية بالتطبيقات .	٣,٠٢	٩٩٦.	متوسط
		وضوح الأهداف التعليمية	٣,٢٦	٥٨١.	متوسط

يبين الجدول (٦) أن المتوسطات الحسابية قد تراوحت ما بين (٣,٠٢-٣,٤٧)، حيث جاءت الفقرة رقم (٢) والتي تنص على «يَعرف الطلبة بالأهداف التعليمية في بداية المحاضرة.» في المرتبة الأولى وبمتوسط حسابي بلغ (٣,٤٧)، بينما جاءت الفقرة رقم (٦) ونصها «يربط المعلومات النظرية بالتطبيقات.» في المرتبة الأخيرة وبمتوسط حسابي بلغ (٣,٠٢). وبلغ المتوسط الحسابي للمجال ككل (٣,٢٦).

وبتحليل آراء الطلبة حول فقرات المحور في الجدول (٦) نجد أن أداء أعضاء هيئة التدريس «متوسط» على مستوى جميع الفقرات؛ وهو أمر يشير إلى أن الطلبة يرون اهتماما متوسطا من قبل أعضاء هيئة التدريس بناء على محور وضوح الأهداف التعليمية. ويعزى ذلك لاهتمام القسم العلمي بتوجيه أعضاء هيئة التدريس إلى الاهتمام بتعريف الطلبة بالأهداف التعليمية وتسليم خطة المساق للطلبة بداية الفصل الدراسي؛ أما الفقرة (٦) والتي تنص على «يربط المعلومات النظرية بالتطبيقات» فقد جاءت في المرتبة الأخيرة مما يدل على أن هناك عدم اهتمام بربط النظرية بالتطبيق، ويعزى هذا إلى قلة الخبرة التدريسية والتدريبية لأعضاء هيئة التدريس، أو عدم إدراك الطلبة لمفهوم ربط النظرية بالتطبيق.

المجال الثاني: مهارات التدريس

جدول (٧)

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لفقرات مجال مهارات التدريس التعليمية مرتبة تنازليا حسب المتوسطات الحسابية

الرتبة	الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المستوى
١	٤	يقدم المادة التعليمية بصوت عال وواضح داخل قاعة التدريس.	٣,٦٣	١,١٠٧	مرتفع
٢	٣	يلتزم بوقت المحاضرة.	٣,٦١	٩٩٨.	مرتفع
٣	٥	لدية القدرة على إدارة قاعة الدرس وضبطها.	٣,٥٢	١,٠٩٢	مرتفع
٤	١٠	متحمس لعمله.	٣,٣٨	١,١٨٢	متوسط
٥	١	مراعاة الفروق الفردية أثناء التدريس.	٣,٣١	١,٢٠٨	متوسط
٦	٢	القدرة على تقديم ملخص للمحاضرة بكفاءة عالية.	٣,٣٠	١,٠١٧	متوسط
٧	٨	مراعاة الترابط والترتيب عند تدريس موضوعات المادة.	٣,٢٧	٩٨٥.	متوسط
٨	٩	ينوع في استراتيجيات وطرائق التدريس بما يتلائم وطبيعة المادة العلمية.	٣,٢٢	١,١٣٢	متوسط
٩	٧	القدرة على متابعة ومواكبة ما يستجد في مجال التخصص العلمي التربوي.	٣,٠٩	١,٠٠٤	متوسط
١٠	٦	يستخدم استراتيجيات مشوقة لإثارة دافعية الطلبة.	٢,٩٧	١,١٩٨	متوسط
		مهارات التدريس	٣,٣٣	٥٧٧.	متوسط

يبين الجدول (٧) أن المتوسطات الحسابية قد تراوحت ما بين (٢,٩٧-٣,٦٣) حيث جاءت الفقرة رقم (٤) والتي تنص على «يقدم المادة التعليمية بصوت عال وواضح داخل قاعة التدريس.» في المرتبة الأولى وبمتوسط حسابي بلغ (٣,٦٣) بينما جاءت الفقرة رقم (٦) ونصها «يستخدم استراتيجيات مشوقة لإثارة دافعية الطلبة.» بالمرتبة الأخيرة وبمتوسط حسابي بلغ (٢,٩٧) وبلغ المتوسط الحسابي للمجال ككل (٣,٣٣) وبتحليل آراء الطلبة حول فقرات المحور «مهارات التدريس» في الجدول (٧) نجد أن أداء أعضاء هيئة التدريس «مرتفع» في ثلاث فقرات (٣، ٤، ٥) و«متوسط» في سبع فقرات (١، ٢، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠) مما يشير إلى أن الطلبة يعطون اهتماما «مرتفعا» لفقرات ثلاثة هي: (٣، ٤، ٥) من محور مهارات التدريس، واهتماما «متوسطا» لباقي فقرات المحور، علما بأن الفقرة (٦) والتي تنص على «يستخدم استراتيجيات مشوقة لإثارة دافعية الطلبة» جاءت في المرتبة الأخيرة مما يدل على عدم اهتمام أعضاء هيئة التدريس بهذه الفقرة؛ ويعزى ذلك لقلة المرور بالخبرات التدريسية المتنوعة والفاعلة، وقلة ممارسة الاستراتيجيات والتقنيات الحديثة من قبل أعضاء هيئة التدريس مثل: العصف الذهني، والتقويم التشخيصي، والقبعات الست، والحاسوب التعليمي، والخرائط المفاهيمية، والخرط الذهنية وغيرها.

المجال الثالث: علاقته بالطلبة

جدول (٨)

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لفقرات مجال علاقته بالطلبة التعليمية مرتبة تنازليا حسب المتوسطات الحسابية

الرتبة	الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المستوى
١	١	يزرع الثقة في نفوس الطلبة.	٣,٤٥	١,٠٦٠	متوسط
٢	٧	الاهتمام بتعديل آراء أفكار الطلبة عندما تكون غير صحيحة.	٣,٤٥	١,٠٧٦	متوسط
٣	٤	يشجع الطلبة على حرية الرأي والتعبير	٣,٤٣	١,٠٤٢	متوسط
٤	٨	القيام بدور فاعل في تعزيز العلاقات الطيبة مع الطلبة.	٣,٣٣	١,٠٧٩	متوسط
٥	٢	احترام وتقدير شعور الطلبة.	٣,٢٨	١,٠٥٣	متوسط
٦		علاقته بالطلبة	٣,٢٤	٦٦٠.	متوسط
٧	٥	يتعامل مع الطلبة بشكل عادل ومنصف.	٣,٢٣	١,٢٢٦	متوسط
٨	١٠	المحافظة على روح الود والعلاقة الإنسانية الإيجابية مع طلبته.	٣,٢٣	١,٠٩٦	متوسط
٩	٣	يتابع تقدم الطلبة وتحسنهم بشكل مستمر.	٣,١٣	١,١٥٩	متوسط
١٠	٦	يحفظ أسماء طلبته ويناديهم بها.	٢,٩٥	١,٢٨٢	متوسط
١١	٩	الاهتمام بمساعدة الطلبة في الساعات المكتبية.	٢,٩٥	١,٠٩٩	متوسط
	٣	علاقته بالطلبة	٣,٢٤	٦٦٠.	متوسط

يبين الجدول (٨) أن المتوسطات الحسابية قد تراوحت ما بين (٣,٤٥-٢,٩٥) حيث جاءت الفقرة رقم (١) والتي تنص على «يزرع الثقة في نفوس الطلبة.» في المرتبة الأولى وبمتوسط حسابي بلغ (٣,٤٥) بينما جاءت الفقرة (٩) ونصها «الاهتمام بمساعدة الطلبة في الساعات المكتبية.» في المرتبة الأخيرة وبمتوسط حسابي بلغ (٢,٩٥) وبلغ المتوسط الحسابي للمجال ككل (٣,٢٤).

وبتحليل آراء الطلبة حول فقرات المحور «علاقة عضو هيئة التدريس بالطلبة» في الجدول (٨)، نجد أن أداء أعضاء هيئة التدريس «متوسط» في الفقرات جميعاً، علماً بأن الفقرة (٩) ونصها «الاهتمام بمساعدة الطلبة في الساعات المكتبية.» حلت في المرتبة الأخيرة مما يدل على أن هناك عدم اهتمام بهذه الفقرة من أعضاء هيئة التدريس؛ ويعزى ذلك لكثرة الأعباء على المدرسين، ولعدم توافق أوقات الطلبة مع أوقات الساعات المكتبية.

المجال الرابع: السلوكيات المتعلقة بالتقويم

جدول (٩)

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لفقرات مجال السلوكيات المتعلقة بالتقويم مرتبة تنازليا حسب المتوسطات الحسابية

الرتبة	الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المستوى
١	٩	يصحح الاختبارات بعد فترة قصيرة من إجراء الامتحانات.	٣,٤٦	١,١٥٢	متوسط
٢	٤	تقديم تغذية راجعة للطلبة من خلال إعادة أوراق الإجابة إليهم بعد تصحيحها.	٣,٤٤	١,١٥٨	متوسط
٣	٥	يستخدم الأسئلة الشفوية لقياس مستوى أداء الطلبة.	٣,٤٤	١,٠٦٧	متوسط
٤	٨	يطرح الأسئلة التي تشجع على تنمية التفكير المتعدد.	٣,٤٠	١,٠١٦	متوسط
٥	١	يركز في الاختبارات على قياس درجة فهم الطلبة للمفاهيم والمصطلحات.	٣,٣٧	١,١٠٨	متوسط
٦	٧	يتحرى العدالة والموضوعية في تقويم أداء الطلبة.	٣,٣٣	١,٠٨٧	متوسط
٧	٢	توزيع العلامات على جوانب التقويم المختلفة بشكل مناسب.	٣,٢٨	١,٠٩٢	متوسط
٨	٦	التنوع في استراتيجيات التقويم.	٣,١٨	١,١٥٠	متوسط
٩	١٠	يشجع عضو هيئة التدريس تعاون الطلبة في إجراء البحوث.	٣,٠٧	١,١٠٩	متوسط
١٠	٣	يستخدم الأبحاث كجزء من عملية تقويم الطلبة.	٣,٠٦	١,١٦٩	متوسط
		السلوكيات المتعلقة بالتقويم	٣,٣٠	٦١١.	متوسط

يبين الجدول (٩) أن المتوسطات الحسابية قد تراوحت ما بين (٣,٤٦-٣,٠٦) حيث جاءت الفقرة رقم (٩) والتي تنص على «يصحح الاختبارات بعد فترة قصيرة من إجراء الامتحانات.» في المرتبة الأولى وبمتوسط حسابي بلغ (٣,٤٦) بينما جاءت الفقرة رقم (٣) ونصها «يستخدم الأبحاث كجزء من عملية تقويم الطلبة.» في المرتبة الأخيرة وبمتوسط حسابي بلغ (٣,٠٦) وبلغ المتوسط الحسابي للمجال ككل (٣,٣٠).

وبتحليل آراء الطلبة حول فقرات المحور «السلوكيات المتعلقة بالتقويم» في الجدول (٩)، نجد أن أداء أعضاء هيئة التدريس «متوسط» في الفقرات جميعاً، بينما جاءت الفقرة رقم (٣) ونصها «يستخدم الأبحاث كجزء من عملية تقويم الطلبة.» في المرتبة الأخيرة، مما يدل على أن هناك عدم اهتمام بهذه الفقرة من أعضاء هيئة التدريس؛ ويعزى ذلك لأن هذا النوع من التقويم يحتاج من المدرس أولاً ثم من الطالب ثانياً جهداً كبيراً ومضاعفاً في الإعداد والتقويم، ومن ثم يتجنب المدرسون اللجوء إلى هذا النوع من التقويم.

السؤال الثاني: «هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha = 0,05$) في مستوى تقويم أداء عضو هيئة التدريس في كلية التربية بجامعة آل البيت من وجهة نظر طلبة الكلية تعزى لأثر الجنس والتخصص والسنة الدراسية؟»

للإجابة عن هذا السؤال تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمستوى تقويم أداء عضو هيئة التدريس في كلية التربية بجامعة آل البيت من وجهة نظر طلبة الكلية تبعاً لمتغيرات الجنس والتخصص والسنة الدراسية، والجدول أدناه يوضح ذلك.

جدول (١٠)

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمستوى تقويم أداء عضو هيئة التدريس في كلية التربية بجامعة آل البيت من وجهة نظر طلبة الكلية تبعاً لمتغيرات الجنس والتخصص والسنة الدراسية.

الدرجة الكلية	السلوكيات المتعلقة بالتقويم	علاقته بالطلبة	مهارات التدريس	وضوح الأهداف التعليمية				
٣,٣١	٣,٢٩	٣,٢٥	٣,٣٦	٣,٣٤	س	ذكر	الجنس	
٥٤٤.	٥٣٤.	٧٥٤.	٥٩٥.	٤٦٥.	ع			
٣,٢٨	٣,٣١	٣,٢٤	٣,٣٢	٣,٢٤	س	أنثى		
٤٥٩.	٦٢٨.	٦٤٤.	٥٧٦.	٦٠٢.	ع			
٣,٤١	٣,٣٥	٣,٤٥	٣,٥٢	٣,٣٣	س	معلم صف	التخصص	
٢٣٣.	٣٥٦.	٣٦٢.	٤٢٦.	٤٢٠.	ع			
٣,٤٠	٣,٤٠	٣,٤٧	٣,٣٥	٣,٤٠	س	تربية طفل		
٣٧٥.	٤٨٨.	٤١٥.	٤٧٤.	٤١٨.	ع			
٣,٢٥	٣,٢٨	٣,١٩	٣,٣١	٣,٢٣	س	تربية خاصة		
٥٠٠.	٦٥٠.	٧٠٤.	٦٠٤.	٦١٥.	ع			
٣,٤٠	٣,٤٣	٣,٣٣	٣,٤٥	٣,٣٩	س	ثانية	السنة الدراسية	
٤٢٨.	٥٦١.	٦٥٢.	٥٥٩.	٥٧٥.	ع			
٣,١٣	٣,١٣	٣,١٢	٣,١٧	٣,٠٩	س	ثالثة		
٤٨٧.	٦٤١.	٦٥٧.	٥٦٦.	٥٤٨.	ع			

س = المتوسط الحسابي ع = الانحراف المعياري

يبين الجدول (١٠) تباينا ظاهريا في المتوسطات الحسابية والانحرافات لمستوى تقويم أداء عضو هيئة التدريس في كلية التربية بجامعة آل البيت من وجهة نظر طلبة الكلية؛ بسبب اختلاف فئات متغيرات الجنس والتخصص والسنة الدراسية.

ولبيان دلالة الفروق الإحصائية بين المتوسطات الحسابية تم استخدام تحليل التباين الثلاثي المتعدد لأثر المتغيرات على المجالات - جدول (١١) وتحليل التباين الثلاثي للأداة ككل - جدول (١١).

جدول (١١)

تحليل التباين الثلاثي المتعدد لأثر الجنس والتخصص والسنة الدراسية على مجالات مستوى تقويم أداء عضو هيئة التدريس في كلية التربية بجامعة آل البيت.

الدلالة الإحصائية	قيمة ف	متوسط المربعات	درجات الحرية	مجموع المربعات	المجالات	مصدر التباين
٣٥٧.	٨٥٥.	٢٧٣.	١	٢٧٣.	وضوح الأهداف التعليمية	الجنس
٦٤٨.	٢١٠.	٠٦٧.	١	٠٦٧.	مهارات التدريس	هوتلنج = ٠١٠.
٩٢٠.	٠١٠.	٠٠٤.	١	٠٠٤.	علاقته بالطلبة	ح = ٨٩٥.
٨٦٨.	٠٢٨.	٠١٠.	١	٠١٠.	السلوكيات المتعلقة بالتقويم	
٥٥٦.	٥٩٠.	١٨٨.	٢	٣٧٧.	وضوح الأهداف التعليمية	التخصص
٥٩٩.	٥١٥.	١٦٥.	٢	٣٣٠.	مهارات التدريس	ويلكس = ٩٥٥.
١٦٨.	١,٨١٣	٧٧١.	٢	١,٥٤٢	علاقته بالطلبة	ح = ٧٣١.
٧٠٧.	٣٤٧.	١٢٦.	٢	٢٥١.	السلوكيات المتعلقة بالتقويم	
٠٠٣.	٩,٣٦٨	٢,٩٩٢	١	٢,٩٩٢	وضوح الأهداف التعليمية	السنة الدراسية
٠٠٨.	٧,٣٣٢	٢,٣٤٦	١	٢,٣٤٦	مهارات التدريس	هوتلنج = ١١٧.
٠٦٦.	٣,٤٣٥	١,٤٦١	١	١,٤٦١	علاقته بالطلبة	ح = ٠١٤.
٠٠٨.	٧,٢٩٦	٢,٦٤١	١	٢,٦٤١	السلوكيات المتعلقة بالتقويم	
		٣١٩.	١١٥	٣٦,٧٣٦	وضوح الأهداف التعليمية	الخطأ
		٣٢٠.	١١٥	٣٦,٧٩٨	مهارات التدريس	
		٤٢٥.	١١٥	٤٨,٩١٩	علاقته بالطلبة	
		٣٦٢.	١١٥	٤١,٦٢٨	السلوكيات المتعلقة بالتقويم	
			١١٩	٤٠,١٧٠	وضوح الأهداف التعليمية	الكلية
			١١٩	٣٩,٥٩٢	مهارات التدريس	
			١١٩	٥١,٩١٢	علاقته بالطلبة	
			١١٩	٤٤,٤٧٩	السلوكيات المتعلقة بالتقويم	

يتبين من الجدول (١١) الآتي:

- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha = 0,05$) تعزى لأثر الجنس للمجالات جميعا.
- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha = 0,05$) تعزى لأثر التخصص للمجالات جميعا.
- وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha = 0,05$) تعزى لأثر السنة الدراسية للمجالات جميعا باستثناء مجال العلاقة بالطلبة، وجاءت الفروق لصالح السنة الثانية.

جدول (١٢)

تحليل التباين الثلاثي لأثر الجنس والتخصص والسنة الدراسية على الدرجة الكلية لمستوى تقويم أداء عضو هيئة التدريس في كلية التربية بجامعة آل البيت.

الدلالة الإحصائية	قيمة ف	متوسط المربعات	درجات الحرية	مجموع المربعات	مصدر التباين
٦٥٤.	٢٠٢.	٠٤٢.	١	٠٤٢.	الجنس
٣٢٩.	١,١٢٢	٢٣١.	٢	٤٦٢.	التخصص
٠٠١.	١١,٢٧١	٢,٣٢٢	١	٢,٣٢٢	السنة الدراسية
		٢٠٦.	١١٥	٢٣,٦٩٣	الخطأ
			١١٩	٢٦,٤٨٤	الكلية

يتبين من الجدول (١٢) الآتي:

- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha = 0,05$) تعزى للجنس، حيث بلغت قيمة ف ٠,٢٠٢ وبدلالة إحصائية بلغت ٠,٦٥٤.
- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha = 0,05$) تعزى للتخصص، حيث بلغت قيمة ف ١,١٢٢ وبدلالة إحصائية بلغت ٠,٣٢٩.
- وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha = 0,05$) تعزى للسنة الدراسية، حيث بلغت قيمة ف ١١,٢٧١ وبدلالة إحصائية بلغت ٠,٠٠١، وجاءت الفروق لصالح السنة الثانية.

من الجدولين السابقين (١١، ١٢) يظهر أن الفروق بين المتوسطات لم تكن دالة إحصائياً لمستوى تقويم أداء عضو هيئة التدريس بالنسبة للجنس (ذكر - أنثى)، والتخصص (تربية خاصة - معلم صف - تربية طفل) ويعزى ذلك إلى أن معظم المدرسين هم الذين يقومون بتدريس نفس الطلبة (ذكورا وإناثا) والمساقات المقررة نفسها.

أما بالنسبة إلى أثر السنة الدراسية فهناك فروق ذات دلالة إحصائية للمجالات كلها، باستثناء مجال «العلاقة بالطلبة» وجاءت الفروق لصالح السنة الثانية؛ ويعزى ذلك إلى أن الطلبة مازالوا في بداية التخصص ولم يتم بناء العلاقة اللازمة مع مدرسيهم .

التوصيات:

في ضوء النتائج التي أسفرت عنها الدراسة، يوصي الباحثان بما يلي:

- ١- الاستمرار في إشراك الطلبة في تقويم أداء أعضاء هيئة التدريس الجامعي .

- ٢- ضرورة التقويم المستمر لأداء أعضاء هيئة التدريس ومتابعة أنشطة نموهم المهني، مع تنوع استراتيجيات التقويم للأداء.
- ٣- تصميم برامج تدريبية لأعضاء هيئة التدريس الجامعي على ضوء المعايير الجامعية العالمية؛ لتطوير أدائهم في الإعداد والتدريب والتأهيل.
- ٤- عقد ورش عمل ودورات تدريبية لأعضاء هيئة التدريس الجامعي في مجالات: استراتيجيات التدريس الحديثة، واستراتيجيات التقويم، والتقنيات المتطورة، والعلاقات الإنسانية والاجتماعية.
- ٥- تقديم حوافز مادية ومعنوية لأعضاء هيئة التدريس الجامعي المتميزين في أدائهم التدريسي دفعا للآخرين.
- ٦- إجراء دراسة مماثلة للدراسة الحالية في جميع كليات الجامعة.

المراجع العربية والأجنبية:

- ١- أحمد بطاح، وراتب السعود، تقييم الفعالية التدريسية لأعضاء هيئة التدريس في جامعة مؤتة من وجهة نظر طلبتهم. مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد (٢٦). العدد (٢). ص ٤٧٢-٤٨٣، ١٩٩٩ م.
- ٢- أحمد حسين اللقاني وعلي أحمد الجمل، معجم المصطلحات التربوية المعروفة في المناهج وطرق التدريس، (ط٢) القاهرة: عالم المكتب، ١٩٩٩ م.
- ٣- أحمد سليمان عودة، اتجاهات أعضاء هيئة التدريس نحو تقويم الطلبة للممارسات التدريسية الجامعية، المجلة العربية للدراسات التربوية، المجلد (٨) العدد (٢١)، ص ١١٠-١٣٢، ١٩٨٨ م.
- ٤- أحمد سليمان عودة، القياس والتقويم في العملية التدريسية، دار الأمل: الأردن، ٢٠٠٢ م.

- ٥- بربارا مايترو وآخرون، الأساليب الإبداعية في التدريس الجامعي، (ط١) دار الشروق: عمان، ٢٠٠٢ م.
- ٦- خليل عليان، تقويم الطلبة لتدريس أعضاء الهيئة التدريسية، عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٩٦ م.
- ٧- سليمان عبيدات، الصفات الجيدة في المدرس الجامعي كما يراها الطلبة في المواقف الحرة، مجلة الدراسات الجامعة الأردنية، العدد (٢١)، ص ٢٠-٥: ١٩٩١ م.
- ٨- عبدالرزاق الجنابي، تقويم الأداء التدريسي لأعضاء هيئة التدريس في الجامعة وانعكاساته في جودة التعليم العالي، مجلة مؤتمر الجودة في جامعة الكوفة، ٢٠٠٩.
- ٩- علي يحيى، تقويم المدرس الجامعي والمقررات الدراسية بجامعة السلطان قابوس، مجلة مركز البحوث التربوية، جامعة السلطان قابوس: مسقط، ١٩٩٦ م.
- ١٠- محمد حسن العميرة، تقدير أداء أعضاء هيئة التدريس بجامعة الإسراء الخاصة بالأردن للمهام التعليمية المناطة بهم من وجهة نظرهم ونظر طلابهم، مجلة العلوم التربوية والنفسية، المجلد (٧)، العدد (٣)، ٢٠٠٦ م.
- ١١- محمود عبد الحليم منسي، تقويم أداء عضو هيئة التدريس من وجهة نظر الطلاب كمدخل لتحقيق جودة التعلم الجامعي، مجلة بحوث كلية الآداب جامعة المنوفية، العدد (٤١)، ٢٠٠٠ م.
- ١٢- وفاء أحمد الغامدي، «تقويم عضو هيئة التدريس في جامعة أم القرى وجامعة ولاية فلوريدا». رسالة ماجستير (غير منشورة) قسم التربية الإسلامية، كلية التربية، جامعة أم القرى. مكة المكرمة، ٢٠٠٦ م.

- 1- C.V Good, Dictionary of Education, New York, McGraw Hill, 1973.
- 2- Eric Anderson, The Relationship between Student Evaluation of Instruction and Selected Predictors, DAL-A 54/03, 828, 1993.
- 3- H.W. Marsh, Students Evaluation of University Teaching Dimensionality, Reliability Validity, Potential Biases and Utility, J. Of Educational Psychology, 76(5): 707-754, 1984.
- 4- Lindsay, Alan W. Institutional Performance in Higher Education: The Efficiency Dimension Review of Educational Research .52,175-199. 1982
- 5- Suzanne, Young & Dale Shaw, Profiles of Effective Collage and University Teachers. The Journal of Higher Education . 1999. PP671 – 684.

Abstract

Evaluating the Performance of the Faculty Member of the College of Education at All-Bayt University from the Students' Perspective

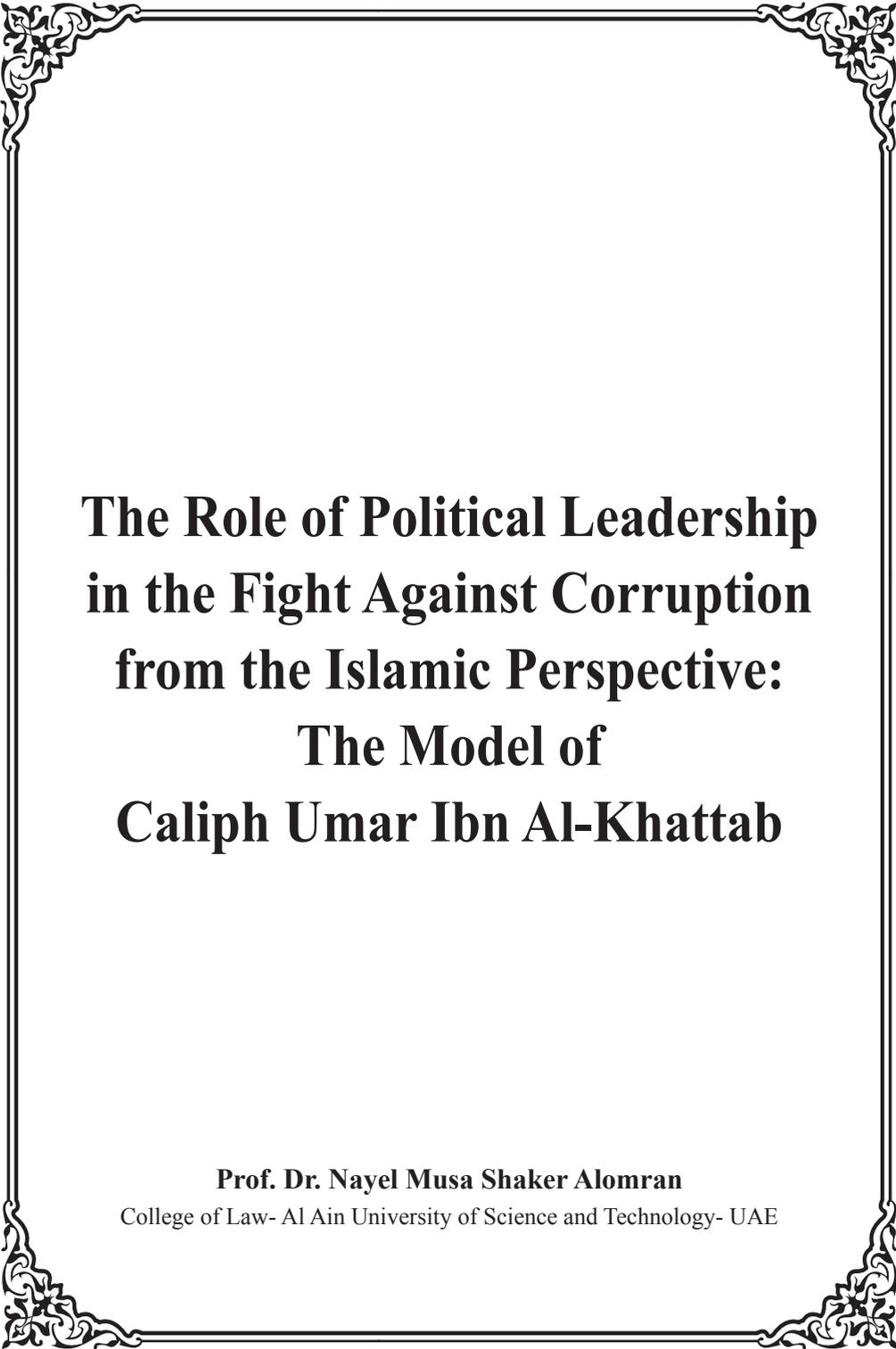
**Dr. Mohammed Al-Dohisat
Mr. Mohammed Ali Harahsha**

This study aims at evaluating the performance of the faculty member of the College of Education at All-Bayt University from the students' perspective. The study sample includes 120 students (female and male) selected randomly in 2014-2015.

The study tool has been developed to evaluate the faculty's performance in accordance with the related previous literature. This tool includes four sections: (the clarity of educational objectives, teaching skills, faculty member relation with students, and behaviors related to evaluation) and it consists of 40 items, finalized after presentation to the arbitrators and specialists in the field of education. The study tool has also been refereed by experts in education and its psychometrical and statistical features were analyzed by SPSS.

The study concluded the following results:

1. No statistically significant variations due to sex or major in all sections.
2. There is significant variation ($\alpha= 0.05$) due to the academic year in all sections except in relation to students. Variations were in the interest of the 2nd year.
3. No significant variation due to sex since alpha is 0.202 with the statistical value of 0.654.
4. No significant variation due to the major since alpha is 1.122 with the statistical value of 0.329.
5. There is significant variation due to the academic year since alpha is 11.271 with the statistical value of 0.001. Variations were in the interest of the 2nd year.



**The Role of Political Leadership
in the Fight Against Corruption
from the Islamic Perspective:
The Model of
Caliph Umar Ibn Al-Khattab**

Prof. Dr. Nayel Musa Shaker Alomran

College of Law- Al Ain University of Science and Technology- UAE

Abstract

**The Role of Political Leadership in the
Fight Against Corruption from the Islamic Perspective:
The Model of Caliph Umar Ibn Al-Khattab**

Prof. Dr. Nayel Musa Shaker Alomran

Political leadership plays an important role in the development of the country culturally, politically, economically, and scientifically. Employing best management practices in the leadership of the state provides the appropriate powers to those in charge to enable them to do their duty towards the development and progress of the state. The objective of this study is to examine the role of administrative and political leadership in the fight against corruption from the Islamic perspective. The importance of this study manifests in the efficacy of wise leadership in the fight against corruption. In the Islamic heritage, after the era of the Prophet Muhammad (PBUH) there is perhaps no better example of the significance of political and administrative leadership on combatting corruption and advancing the state than the reign of Caliph Umar ibn al-Khattab. To argue this case, this study employs the historical, descriptive and analytical method to engage the Islamic heritage in search of illustrative examples from the administration of Caliph Umar ibn al-Khattab of how Muslims fought corruption in all its forms.

Key words: leadership, political leadership, corruption, administrative corruption, Islamic administrative system.

Introduction

Caliph Abu Bakr selected Umar ibn al-Khattab as a successor in the leadership of Muslims, as he observed his good leadership and managerial qualities. Umar ibn al-Khattab had the qualities of a wise and just leader with the uncanny ability to distinguish between virtue and falsehood, and justice and injustice.⁽¹⁾ His reign as Caliph is among the most celebrated years in Islamic history wherein he organised all state facilities and implemented a centralised system of governing the Islamic state. His administration was a fair and just far removed from tyranny and injustice. The goal of his caliphate was to serve the Ummah and elevate its status. As Caliph, Umar established an independent judicial system wherein only senior jurists were appointed. His approach to appointing government servants and representatives was to include the detailed requirements and conditions for their appointment. The Islamic administrative system underwent a major cultural shift under his administration due to his focus on political leadership, and his drive to establish an efficient administrative system to regulate state facilities. Caliph Umar is well known for having wise and correct opinions to which end the Qur'an attests.

Caliph Umar said: "My Lord has supported me in three [matters]: the Maqam [station] of Ibrahim, the head covering, and the captives of Badr".⁽²⁾ He often consulted those around him and embodied the meaning of Shurah in his administration.⁽³⁾

This study comprises an introduction, three sections, and a conclusion, as follows:

Section One: The Islamic understanding of political leadership and administrative corruption.

Section Two: The political and administrative approach in Umar's administration.

-
- 1- Ibn al-Athir al-Jazari. Ali Izz al-Din Abu al-Hassan Ali ibn Muhammad ibn Muhammad ash-Shaybani, *Al-Kāmil fī al-tārīkh*: "The Complete History" Dar al-Kitab Al Arab, Beirut (D. 2012), Vol 2, Pp 266-267.
 - 2- Sahih Imam Muslim. On the virtues of Umar may Allah be please with him Hadith no. 2399.
 - 3- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad ibn Abu Bakr. *al Turq al-Hu;ldm in Siyasa al-shar'iyya*, Maktbat al-Mu'ed, Lebanon, pp 27-28.

Section Three: The role of principles and legislation in Caliph Umar ibn al-Khattab fight against corruption.

Conclusion and results.

The Islamic Conception of Political Leadership and Administrative Corruption.

Islam's conceptualisation of political leadership:

In Islam, leadership (al-Qiyādah) is, “The behaviour of the caliph when interacting with members of the community. It denotes behaviours and influential social interaction, in addition to being in a position of authority and power.”⁽⁴⁾ Leadership in Islam can either be in the form of an imamate (al-Imāmah), emirate (al-Imārah), or governorship (al-Wilāyah). Islamic leadership does not recognise despotism or anarchy. The Muslim leader stems from the well-established principles of Islam, is committed to its beliefs, and relies on the principle of consultation to make decisions objectively, fairly and impartially.⁽⁵⁾

The Islamic conception of corruption:

The Qur'an states, “Behold, thy Lord said to the angels: ‘I will create a vicegerent on earth.’ They said: “Wilt Thou place therein one who will make mischief therein and shed blood?- whilst we do celebrate Thy praises and glorify Thy holy (name)?” He said: “I know what ye know not.”⁽⁶⁾ The general meaning of this conception of corruption includes all forms and types of corruption. Among its types is that it is an attack on life, money, and resources. Of this Allah says, “When he turns his back, His aim everywhere is to spread mischief through the earth and destroy crops and cattle. But Allah loveth not mischief.”⁽⁷⁾ From the above verses, it becomes clear that the issue of corruption has been addressed in the Qur'an and the Sunnah in multiple connotations and different contexts. This has led some researchers to assert that refer-

4- Jassim Mohammed Yaseen. Leadership: methods of self-leadership development.

5- Abdulaziz bin Mohammed Hanidi. Leadership in the Islamic administration.

6- Qur'an, 2: 30

7- Qur'an, 2: 205

ring to the dictionary to determine the nature of corruption may not be fruitful because the sense of corruption is embodied in numerous terms. The forms of corruption that exist in this world are too numerous to capture linguistically and because corruption runs in the blood of the children of Adam.⁽⁸⁾

The political and administrative approach in Umar's administration

After the death of the first Caliph Abu Bakr, Muslims gathered to swear allegiance to Umar ibn al-Khattab as Caliph of Islam. Umar was nominated for the position based on Abu Bakr's recommendation. Upon the burial of Caliph Abu Bakr, Caliph Umar went to the podium and said, (O Allah, I am severe so please make me gentle, I am weak so strengthen me, and I am stingy so please make me generous.)⁽⁹⁾ He also said, "I did not consider myself worthy of Abu Bakr's council, but Allah thought otherwise."⁽¹⁰⁾ He praised Allah and then said, "Allah has made me a test for you, and you a test for me. By Allah, any issue presented to me, I shall address it in person and any Issue presented in my absence, I shall delegate these trustworthy people for addressing it. If they do good, I will be good to them, and if they commit evil, I will punish them. Issues presented to us we will personally address them, and those that escape us will be addressed by the competent and trustworthy. Whosoever is righteous will be met with righteousness, and whosoever commits evil will be punished. Let Allah forgive us...Read, study, and practise the Qur'an so that you will be of its family. Weigh yourselves before you are

8- Ibn Khaldun , Abū Zayd ‘Abd ar-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Khaldūn al-Ḥaḍramī; the Prolegomena (“Introduction”). (al-‘Ibar wa-Dīwān al-Mubtada’ wa-l-Khabar fī Ta’rīkh al-‘Arab wa-l-Barbar wa-Man ‘Āṣarahum min Dhawī ash-Sha’n al-Akbār “Book of Lessons, Record of Beginnings and Events in the History of the Arabs and the Berbers and Their Powerful Contemporaries”), Dar Al Arqam, Beirut (n.d), p223. See also Nashwa Alwani. Corruption and corruptors on earth and the corruption of the children of Israel and the Jews. Beirut, Dar Bashair al-Islamiyaah, 1st ed. 2002, 10

9- Ibn al-Jawzi, Jamal al-Din Abu al-Faraj. The virtues of the Commander of the Faithful Umar bin al-Khattab. Alexandria Dar Ibn Khaldun, n.d, 60

10- Ibn al-Athir al-Jazari. Ali ‘Izz al-Din , Abu al-Hassan Ali ibn Muhammad ibn Muhammad ash-Shaybani, Al-Kāmil fī al-tārīkh: “The Complete History” Dar al-Kitab Al Arab, Beirut (D. 2012), Vol 2, p 268 See also.Salaabi, Ali Mohammed. The separation of the speech in the biography of Umar ibn al-Khattab. Sharjah, Maktabah al-Sahabah, 1st ed. 2002, Pp 101-102

weighed by others, and beautify yourselves for the Great Exhibition on which day you will be presented to Allah where even the tinniest matter will not escape Him. There can be no right due a person in the disobedience of Allah. I have been placed in a position where I will protect the wealth of Allah like the guardian protects the wealth of the orphan....”⁽¹¹⁾

It is clear from the content of this sermon that Caliph Umar ibn al-Khattab has identified the landmarks of the political and administrative approach through his choice for public office, such as princes and governors of the regions, and judges. These are general management positions of the state directly related to the interests of the people. Umar made honesty and trustworthiness the most important conditions for the selection of any candidate. Above these, he added the two conditions of capability and reliability.

On the basis of the conditions set by Caliph Umar, we find that he began the fight against corruption in all its forms and manifestations, especially its administrative forms. He sought the prevention of corruption and the effectiveness of his administration via the embodiment of the above virtues in all public servants including the head of state. Similarly, instilling these attributes sought to prevent bribery, embezzlement, abuse of public office for personal interests, and to ensure the state does not deviate from the true and authentic goals that best serve the public interest. Umar associated the conditions of authority with the virtues of capability and trustworthiness in order to preserve the proper functioning of the state machinery and ensure against the public interests and to conduct all state affairs with the utmost transparency.⁽¹²⁾ This requires the state to appoint public servants who possess a great deal of strength in different aspects of their personality. Secondly, he associated professional ability with the position which qualifies the candidate to be able to effectively engage in the tasks associated with any particular public position.⁽¹³⁾

11- Al-Tabari, Muhammad Ibn Jarir Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk. “The History of the Prophets and Kings”, , Beirut, Lebanon, Dar Al-Fikr, 1st ed ed. 1987, Vol 2, Pp 572-573. See also Narrated by Ibn Sa’ad in the Al-Tabaqat (3/208)

12- At-Turtushi, Abu Bakr Muhammad. Sirāj al-Mulūk (The Lamp of Kings) Bulaq Press Cairo, Egypt, 1289, pp. 62-63.

13- Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk, “The History of the Prophets and Kings”, Beirut, Lebanon, Dar Al-Fikr, 1st ed ed. 1987, Vol 2, 490.

The Qur'an identified these conditions in the story of Prophet Yusuf (PBUH), "So the king said: "Bring him unto me; I will take him specially to serve about my own person." Therefore when he had spoken to him, he said: "Be assured this day, thou art, before our own presence, with rank firmly established, and fidelity fully proved! (Joseph) said: "Set me over the store-houses of the land: I will indeed guard them, as one that knows (their importance)." [12: 54-55]

The Caliph Umar addressed some of the governors, "Do not close your doors on them so that their strong persons consume their weak persons."⁽¹⁴⁾ This policy illustrates Umar's farsightedness in matters of governance and management. It is indication of his integrated system of management and governance.⁽¹⁵⁾ This policy includes several very important issues and contains the basic rules and principles of the rule for the integrated management of religious, political, military, economic, and social affairs.⁽¹⁶⁾ Caliph Umar spoke about public money, where he introduced an important constitutional and legal base to protect public money from the public authority. He assured the Muslims that he would protect the public money in a manner similar to how the guardian protects the wealth of the orphan, in order to provide strict assurances against robbery, embezzlement, theft, or dishonesty. One condition for qualifying for public money is poverty. If the Caliph suffers from poverty, he has the right to take a fair share from the public treasury but with due proportion. He is prohibited from feigning poverty to enrich himself from the public money at the cost of the public.

As Caliph, Umar was the first to prohibit the Caliph from engaging in commercial activities in order to avoid favouritism or abuse of office, and preserve the sanctity of the office. This would also help ensure that the Caliph could dedicate whole-heartedly to this incredibly important position. Such a policy would remove certain common hardships such as the need to search for a livelihood by providing the caliph's office with all things necessary for

14- Ibn Sa'ad, *Al-Tabaqat* (3/339)

15- Mohammed Bashir Mohammed Abdul Hadi. The administrative efficiency of Caliph Umar ibn al-Khattab. *Advocacy Studies*, No. 12, July 2006, 381

16- Salaabi, Ali Mohammed. The separation of the speech in the biography of Umar ibn al-Khattab. *Sharjah, Maktabah al-Sahabah*, 1st ed. 2002, 129

his livelihood that are otherwise prevented by this position.⁽¹⁷⁾

Umar also introduced the most important constitutional and administrative rules of the state for which he himself was bound. When Umar realised that the people feared him because of his severity, two days after his appointment as caliph he gathered the people then ascended the podium and addressed them by explaining his policy for the management of the nation, protection of the religion, and care for Muslim affairs. He said, "I heard people fear my severity and say that Umar was severe whilst the Messenger of God (PBUH) was amongst us, and that he was severe whilst Abu Bakr was leading us, how then will be the affairs when he is in charge?...Umar then said, "O Muslims, I have become the guardian of your affairs, so rest assured that my severity will ease [upon you] and be directed to the unjust and those who oppress Muslims. As for the people of integrity, religion, and [good] intent, I will be most gentle toward them and I will not allow anyone to oppress or transgress the rights of others, but I will put his cheek on the ground and place my foot on his other cheek until he submits to the truth. But I will lay my own cheek on the ground before those who are humble and modest...until he said, "I say this and I ask forgiveness from God for me and you."⁽¹⁸⁾

This sermon serve as the basis for our interpretation of the correct political program to manage the affairs of the Islamic state. It explains that severity will be levelled against those who commit injustice, oppression, corruption, and who attack the rights of Muslims. In contrast, mercy, love, and compassion will be shown to those who behave as peaceful, just, loving Muslims. The sermon also indicates that those who seek to ruin the system will be punished and that none should be attacked unfairly. This highlights that Umar's severity against the unjust and oppressors sought to protect the affairs of the state and that the position of leader requires strength against those who wish to sow the seeds of corruption.

17- Mohammed Bashir Mohammed Abdul Hadi. The administrative efficiency of Caliph Umar ibn al-Khattab. 97

18- Ibn Taymiyyah, Taqi ad-Din Ahmad. *al-Siyasa al-shar'iyya*, (The book of governance according to the shari'a) Press Cairo, Egypt, 1961, p 223. See also. Salaabi, Ali Mohammed. The separation of the speech in the biography of Umar ibn al-Khattab. 102-103

Similarly, Umar appointed himself the guardian of the wealth of the Muslims by ensuring that the political and administrative machinery was not given the opportunity to unjustly consume public funds. He explained that the wealth of Muslims will only be spent on what is right and through the legitimate means explained by the Qur'an or Sunnah of the Prophet (PBUH). Umar also pledged increased public welfare to support the livelihoods of the people from time to time depending on the circumstances. Today this is known as the improvement of people's incomes so as to avoid poverty and unemployment which breed corruption. The Muslim state also guaranteed the welfare of all its subjects, which was unknown to early civilisations and is considered by many to be a characteristic of modern states.⁽¹⁹⁾ Umar extended this welfare to non-Muslims after having observed that when Muslims conquered a poor land, the Muslim state must guarantee the welfare of the people.⁽²⁰⁾

As caliph, Umar pursued policies that he believed served the best interests of the Ummah, even if they were a departure from what was considered common policy in his day. Despite this new approach, Umar nevertheless carefully and intelligently committed to the application of Islamic teachings. His rule was one of mercy that allowed Muslims to experience new colours of life that have yet to be experienced by many modern nations. Many Muslims today dream of experiencing the life during the reign of Umar and await the day it will become reality.⁽²¹⁾

Umar's policy was to continue the political plan of his predecessor which highlights important principles when handing over leadership in Islam. These are important to achieve institutional stability and continued operations without interruption. Umar continued the political program of his predecessor by continuing the Islamic conquests and swearing to Allah that he will continue to implement the plans laid out by his predecessor. This is because he was convinced of his friend's plan and that it was the correct path of action. In such a way, it becomes necessary for an administrator to evaluate the merits of previous works and plans, determine its benefits, then continue to develop

19- Hussein, Taha. *The two sheikhs*. Cairo, Egypt, Dar al-Ma'arif, 3rd ed. 1966, 188

20- Biltaji, Muhammad. *Umar ibn al-Khattab's approach to legislation: a study of Umar's jurisprudence and organisation*. Dar Al Arab al-Fikri, Cairo. 1st ed. n.d., 24

21- Hussein, Taha. *The two sheikhs*. 130

them, and to reform and amend the negative aspects. This is an important principle in leadership in order to complete construction plans and harmonise one's efforts with existing momentums.

Umar introduced and exemplified the above principles and qualities in pursuit of accepted objectives.⁽²²⁾ Al-Akkad says in the introduction to his book *The Genius of Umar*, "If we understand a great person like Umar Ibn al-Khattab, we have completely done away with the idea of tyranny as Islam's source of power. Rather, we understand from Umar that he was a valiant man of understanding, who is just and merciful."⁽²³⁾

The role of principles and legislation in Caliph Umar Ibn Al-Khattab fight against corruption

Caliph Umar Ibn Al-Khattab introduced and applied numerous principles and legislations that were not realised by contemporary nations until recently.⁽²⁴⁾ His initiatives sought to preserve the state from tyranny and oppression as sources of corruption, especially administrative corruption. We refer to these initiatives in the following points:

- 1. Applying the principle of integrity, transparency, and accountability:** Caliph Umar applied integrity in all its forms throughout his leadership by emphasising that leading a nation is a heavy responsibility and an important trust for which one is accountable in front of Allah. He must therefore perform his responsibility to the fullest including distancing oneself from all acts that may undermine this position. He transparently disclosed his approach to the management of the Muslim nation in his speeches all of which he applied in reality. If Umar wanted to prohibit the people from certain acts, he would gather the people and say, "I have forbidden the people to do such and such, and the people are watching you as a bird watches a piece of meat. If you break the rules, then so will

22- Mohammed Bashir Mohammed Abdul Hadi. *The administrative efficiency of Caliph Umar ibn al-Khattab*. 105-106

23- Al-Akkad, Mahmoud Abbas. *The genius of Umar*. Cairo, Egypt, Egypt Renaissance House for Printing, Publishing and Distribution, 1st ed. 1998, 5

24- Ibn Sa'd, Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Mani (*Tabaqat Al-Kubra*) is a compendium of biographical information about famous Islamic personalities. Brill Leiden Press (1905), VOL 3, P 310.

they, but if you refrain then so will they. By Allah, if a man is brought to me who has done that which I forbade the people to do, I will punish him double, because of his relationship to me. So whoever among you wants (to do that), let him go ahead, and whoever wants to refrain, let him do so.”⁽²⁵⁾

This statement is the concise conclusion of thousands of studies. Umar first applied these three principles on his family before applying them on others. He vowed to each member of his family that he would punish them double if they transgressed a prohibition in view of him and his family constituting an example for the rest of the nation. If the Caliph and his family abided by the laws, then the rest of the nation would also abide by them. In contrast, if they broke the laws, this would justify for the rest of the nation to break the laws. Umar was very strict with his family to ensure against their transgression and to avoid it constituting a justification for the transgression of the nation.⁽²⁶⁾

Umar applied the principle of transparency and integrity in their finest forms, especially in dealing with money to avoid the suspicion of corruption. He distanced himself and his family from all wealth that may be subject to suspicions. He worked to earn the pleasure of Allah in all his actions and we find that all constitutional, legal and administrative principles were applied in practice during his reign as leader of the Islamic state.

- 2. Umar’s introduction of checks and standards for the appointment of governors and government servants:** Umar continued the approach of the Prophet (PBUH) and Abu Bakr in the selection of governors and government servants, which is based on ability to best serve the interests of the nation.⁽²⁷⁾ A government servant is appointed first based on qualification, strength, and an understanding of his religion and the world that surrounds him, and commands respect. Umar used to say, “I would like a

25- Saidi, Abdel Metaal. Islamic politics in the era of the Caliphs. Cairo, Dar Al Arab al-Fikr, 1st ed. 1962, 119-120

26- Shalabi, Ahmed. Politics in Islamic thought. Cairo, Egypt, Egyptian Renaissance Library, 7th ed. 1992, 120

27- Ibn ‘Abd Rabbih (Ahmad ibn Muhammad’) Al-‘Iqd al-Farīd, (The Unique Necklace). Dar Sader, D: 1953), Beirut, Vol 1, p 10.

person who if not a prince among his people, behaves like a prince, and if he is a prince, he is one of his people.” If Umar appointed a governor, he would specify the fundamental rules and principles associated with his public office and against which he is accountable. These conditions would often be specified in the appointment contract and witnessed by two people present from the Muhajirin and Ansar.⁽²⁸⁾ This is because as caliph, Umar considered himself responsible for any mistake made by his administration. Sometimes, when he wanted to appoint a governor he would mention the conditions to his audience and let them select the best candidate.⁽²⁹⁾ These conditions included:

- a) **For the candidate not to have requested the position:** Umar often sought in governors a sense of asceticism of the worldly desire. He would reject the appointment of all who would request the position in line with the practice of the Prophet (PBUH). Umar believed that whosoever sought the position of governor would not be best suited for the position and would be incapable of serving the position sincerely. He said, “Whosoever seeks governance would do it injustice.”⁽³⁰⁾ And, “Whosoever requests a position seeks to benefit from it, and thus undermines his eligibility [for that position].”⁽³¹⁾
- b) **For the candidate to be strong and trustworthy:** Caliph Umar used to appoint strong and trustworth governors whilst in front of him remained those who were more pious and knowledgeable. He used to say, “I would be embarrassed if I appointed a person whilst a stronger per-

28- Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. *The History of the Prophets and Kings, Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, 1987, Vol 2, 490. See also at-Turtushi, Abu Bakr Muhammad. *Sirāj al-Mulūk (The Lamp of Kings)*, pp. 62-63. See also Sharif, Omar. *Governance and administration in the Islamic state systems*. Cairo, Islamic Institute of Female Students, 1st ed. 1991, 276-277

29- Shalabi, Ahmed. *Politics in Islamic thought*. 115

30- Ibn Taymiyyah, Taqi ad-Din Ahmad. *al-Siyasa al-shar’iyya (The book of governance according to the shari’a)*, 1961, pp 19-20. See also Ibn al-Athir al-Jazari, *Al-Kāmil fī al-tārīkh: “The Complete History”*, Vol 2, p 402. See also Abdul-Salam al-Issa. *A critical study of the reports on Umar ibn al-Khattab and his administrative policies*. The Islamic University of Madinah, 1st ed. 2002, 633

31- Shalabi, Ahmed. *Politics in Islamic thought*. 162

son was present.”⁽³²⁾ As Caliph, Umar applied this principle and would prefer the appointment of the stronger candidate above the strong. He replaced Sharhabeel ibn Hasanah with Mu’awiyah. Sharhabeel said to Umar, “Are you displeased with me so you removed me, O leader of the faithful? “Umar said”, No, I love you! However, I want to appoint a stronger person.”⁽³³⁾ Umar also applied this principle on himself and said, “If I knew of any person better suited for this position, I would prefer to cut the neck of one I love than assume this position.”⁽³⁴⁾

- c) **For the candidate to be experienced:** Caliph Umar used to appoint those who were most experienced due to their ability to oversee work despite the presence of those more devout and moral. It was not necessary for both qualification to be present in a single candidate.⁽³⁵⁾ Such a policy is pursued today in the most advanced nations.⁽³⁶⁾ However, Umar approved the mandate of governors if they are capable and experienced statesmen. Examples included his approval of Amr ibn Al-Aas as governor of Palestine and Egypt due to his savvy and high political sophistication.⁽³⁷⁾
- d) **For the candidate to be merciful and compassionate:** For Umar, all candidates must be merciful. He did not appoint those who were severe and lacked compassion believing that mercy is an important and funda-

32- Tantawi, Ali Naji. The reports of Umar and Abdullah ibn Umar. Beirut, Lebanon, Al-Maktab al-Islami, 8th ed. 1983, 128.

33- Narrated by Ibn Abi Sahybah (6/189) and Al-Tabari in his al-Tarikh (2/490)

34- Yusuf bin Hassan bin Abdul Hadi al-Mubrid (D. 909 H.). The virtues of the commander of the faithful Umar ibn al-Khattab. Annotated by Abdul Aziz bin Mohammed bin Abdul Mohsen, The Islamic University of Madinah, 1st ed. 2000, 1/300.

35- Ibn Jarir al-Tabari. “ The History of the Prophets and Kings”, Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk, Vol2, pp 544-545. See Also Salaabi, Ali Mohammed. The separation of the speech in the biography of Umar ibn al-Khattab. 379

36- Al Qasimi. The system of government in Sharia and Islamic history. 482

37- Ibn Taymiyyah. Al-Siyasa al-shar’iyya (The book of governance according to the shari’a), pp 19-20. See also Ibn al-Athir al-Jazari, Al-Kāmil fī al-tārīkh: “The Complete History”, Vol 2, p 402. Abdul-Salam al-Issa. A critical study of the reports on Umar ibn al-Khattab and his administrative policies. 628

mental trait of any governor with capacity and political sophistication. Compassion improves the ways in which governors interact with their societies and facilitates honest feedback from them. Umar removed from office a person from Bani Asad who one day went to greet Umar when Umar's son entered and Umar kissed him. The person said: Did you kiss him O Commander of the Faithful ? By Allah I have never kissed any of my children. Umar then said: "You are of little compassion towards people, you will never work in my administration". Thus, Umar requested his resignation.⁽³⁸⁾

3. **Prohibiting the leadership from trade or signing off on business deals:** As Caliph, Umar required all governors and public servants not to engage in trade or business deals. Examples of this include when a public servant by the name of Harith ibn Ka'ab ibn Wahab showed signs of wealth upon which Umar asked him from where he acquired such extravagance for which Harith replied, "I received my allowance with which I engaged in trade". Umar said: "By Allah, we did not appoint you so that you can trade, and he took the profits of his trade from him."⁽³⁹⁾
4. **Prohibiting Favouritism:** Umar was keen not to appoint any of his relatives despite their qualifications and precedence in Islam such as Said ibn Zaid and his son Abdullah. Umar used to say, "Whosoever appoints a person based on affection or blood, they will not work except for those conditions and have defrauded Allah and His Messenger (PBUH)."⁽⁴⁰⁾ Through such initiatives Umar managed to curb corruption in all its forms.
5. **The nomination of governors and public servants must pass precautionary measures:** As Caliph, Umar would only nominate a person for public office after having conducted a series of precautionary checks such as private and public interviews and consulting with the relevant

38- Ibid, 630

39- Shalabi, Ahmed. Politics in Islamic thought. 119

40- Ibn al-Jawzi, Jamal al-Din Abu al-Faraj. The virtues of the Commander of the Faithful Umar ibn al-Khattab, Happiness Press, 1924, p 108. See also. Salaabi, Ali Mohammed. The separation of the speech in the biography of Umar ibn al-Khattab. 381

council. Umar would only approve the appointment of candidates after having thoroughly examined their personal and professional attributes to determine their suitability for the position. Such assessment would be conducted, in part, by private investigation and in part by public consultation.⁽⁴¹⁾ The governors appointed by Umar had exemplary piety and righteousness, and served the state will in sincere devotion to God.

6. **Calculating the wealth of governors and public servants upon appointment:** In order to prevent bribery and administrative and financial corruption, Umar recorded the wealth of his governors and public servants before their term. Upon appointment, he required all government servants to submit a statement declaring their wealth and properties. Upon completion of their appointment, he would confiscate any addition to the initial wealth or all of it as penalty. Few modern nations today require public officials to declare their wealth and properties outside of tax purposes.⁽⁴²⁾ Such an initiative illustrates the statesmanship of Umar as Caliph and his wise leadership of the Islamic state to eliminate administrative corruption.
7. **Adopting an open-door policy:** As Caliph, Umar pursued an open-door policy circulated to his governors and public servants when interacting with the society. He prohibited them from putting obstacles between them and the people and whosoever did so would be removed from office. An example of this policy in action is when the people of Kufa complained to Umar about Sa'ad that he inserted a door to the governor's palace to seclude him away from the people and their needs. Umar sent Muhammad ibn Musllamah to Kufa and ordered him to burn the door of Sa'ad ibn Abi Waqas.⁽⁴³⁾ This prohibition from Umar sought to ensure that the needs of the people were met and that there was open communication between them and public office. It sought to prevent corruption by ensuring that the caliph was not far from the needs of the people.

41- Sharif, Omar. Governance and administration in the Islamic state systems. 277

42- Harakat. Politics and society in the age of the rightly guided caliphs. 239

43- Ibn Hajar al-Asqalanik, Al-Haafidh Shihabuddin Abu'l-Fadl Ahmad ibn Ali ibn Muhammad, al-Isaba fi tamyiz al-Sahaba – the most comprehensive dictionary of the Companions. Dar Sader, no D), Beirut 1st ed, Vol 2 p 462, Vol 3, P 326. See also Al-Tabari. al-Tarikh 2/480-481

8. **Applying the principles of justice and equality:** Umar sought to apply this principle unconditionally in order to ensure that all rights are given their dues, encourage justice, and realise a strong Islamic state free of tyranny, injustice, and corruption. An example of this includes what was narrated by Ibn Jawzi that, “There was a man among Abu Musa’s troops who had a loud voice and was very stern with the enemy. After one of the battles, Abu Musa divided the booty among the troops, this man however insisted on receiving all of his share rather than part of it. Abu Musa shaved the man’s hair and lashed him twenty times. The man gathered up his hair and left to meet Umar. When he entered upon Umar, the man took out his hair and threw it at Umar saying, “Were it not for the Hellfire?” Umar replied, “Indeed you are correct, were it not for the Hellfire?” The man complained, “O Commander of the Faithful, I had a loud voice and I was stern with the enemy in battle...” and he informed Umar of his story. The man continued saying, “Abu Musa then gave me twenty lashes and shaved my head and he believes none can settle the score with him.” Umar replied, “By Allah, it would be dearer to me if all the Muslims were as stern as this man than all the treasures which Allah has granted us.” Umar then summoned his scribe to write to Abu Musa saying: “From Commander of the Faithful: Umar ibn Al-Khattab to the Governor of Basra: Abu Musa al-Ashari, Peace be upon you, So and so has informed me of the incident that had occurred. If you did that before a group of people, then I urge you to summon them so that he may settle the score with you. If you committed this incident in private, then I urge you to sit where no one shall see you and let him settle the score with you.” The man returned to Basra carrying the letter and the people said to him, “Let him off.” Lest their governor be humiliated, but the man refused saying, “No, I would not let him off for the sake of any man.” When Abu Musa read the letter, he sat before the people so that the man may settle the score with him, the man raised his head and looked towards the Heavens and said, “O Allah, I have forgiven him.”⁽⁴⁴⁾

Umar’s habit was to investigate then met out penalties based on the laws

44- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad ibn Abu Bakr. *Al-Turq al-Hu;ldm in Siyasa al-shar’iyya*, “Governmental Methods of policy Making” *Maktbat al-Mu’ed*, Lebanon, 1989, p32. See also Ibn al-Jawzi. *The virtues of the Commander of the Faithful Umar bin al-Khattab*. 93-94

of equality among the largest governors and smaller citizens without discrimination. Whosoever would assault, would be assaulted; he who usurped would return what he took, and he who transgressed the rights of others would be punished with equal or greater severity.⁽⁴⁵⁾

- 9. Removing officials due to suspicions:** Due to his fear of Allah and trust to the people, Umar used to closely monitor public servants and if he had reason to suspect them of any offence, he would immediately open an investigation from which he would decide their future in his administration.⁽⁴⁶⁾ Umar removed Sa'ad ibn Abi Waqas from office due to complaints by a group of people from Iraq, who accused this notable companion for lacking in justice, accusing, "Sa'ad never leads his troops, never rules fairly, and never divides profits evenly." for which he was removed from office.⁽⁴⁷⁾
- 10. Establishing the Office of Supervision and Inspection:** Umar was the first to establish an inspection system in Islam. This practice was adopted by subsequent administrations. All Islamic governments adopting this practice did not allow its public servants to operate without impunity.⁽⁴⁸⁾ Umar's knowledge of those who abused their office was that of his knowledge of those with whom he spent the night. No governor, general or any other position of influence operated without some measure of inspection. Umar constantly received reports from throughout the caliphate and responded with letter to his agents.⁽⁴⁹⁾ He appointed a person to a supreme position with the specific task of collecting the complaints against the official and to investigate those complaints. He also instructed governors to enter their new appointments in the day so that people

45- Al-Akkad, Mahmoud Abbas. The genius of Umar. 97-98

46- Hussein, Taha. The two sheikhs. 506

47- Ibn Hajar al-Asqalanik, Al-Isaba fi tamyiz al-Sahaba – the most comprehensive dictionary of the Companions, Vol 2, 468, Vol 3, 326. See Ibn Jarir al-Tabari. "The History of the Prophets and Kings", Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk, Vol 2, 522. See also Al-Akkad, Mahmoud Abbas. The genius of Umar. 95

48- Al Qasimi. The system of government in Sharia and Islamic history. 506

49- Al-Jahiz, Amr ibn al-Kanani ibn Mahbub Abu Uthman. The crown of kings and ethics. Annotated by Ahmed Zaki Pasha, Cairo, Princely Printing Press, 1914, 165-166

could see the belongings they brought with them to avoid suspicions and on their return from their appointments measure their belongings through the accounts of witnesses on the journey.⁽⁵⁰⁾

11. **Periodic meetings with governors and public servants during the Hajj season:** Umar was the first to take advantage of the Hajj season as an important opportunity to meet and assess his governors. This provided the opportunity to discuss affairs directly with the governors.⁽⁵¹⁾ Such an initiative is similar to the general assemblies of the contemporary era.⁽⁵²⁾
12. **Regional inspections:** Umar declared after having been stabbed by Abi Lu'lu the Magian, "If Allah grants me another year of life tomorrow, then I will – with His permission – wander among the people for an entire year. For I know that there are many people who cannot reach me. There are many who cannot share their troubles with me. And my governors do not relate such things to me. I will go to Damascus for two months in the following year. To Jazira for two months. I will go to Egypt for two months. And to Bahrain for two months. To Kufa for two months, to Basra for two months. I will travel in these six nations for a whole year and preoccupy myself with the plight of all the Muslims."⁽⁵³⁾ Umar practiced this several times, especially in Sham to examine their state of affairs and enter the houses of his governors.⁽⁵⁴⁾ He would also startle his governors by visiting without prior warning.⁽⁵⁵⁾

I know that Umar was very strict with his governors and public servants

50- Al-Akkad, Mahmoud Abbas. The genius of Umar. 97

51- Al Qasimi. The system of government in Sharia and Islamic history. 397-398

52- Ibn al-Jawzi, Jamal al-Din Abu al-Faraj. The virtues of the Commander of the Faithful Umar ibn al-Khattab, Happiness Press, 1924, p 130. See also Ibn Jarir al-Tabari. "The History of the Prophets and Kings", Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk, Vol 2, 545. See also Ibn Sa'd. (Tabaqat Al-Kubra), VOL 3, P 307. See also Al-Akkad, Mahmoud Abbas. The genius of Umar. 86

53- Tantawi, Ali Naji. The reports of Umar and Abdullah ibn Umar. 160

54- Salaabi, Ali Mohammed. The separation of the speech in the biography of Umar ibn al-Khattab. 405

55- Omari, Akram Zia. The era of the rightly guided caliphate. Riyadh, Obeikan Library, 1st ed. n.d., 119

and that this aimed at ensuring the rights and best interests of the people. He sought to fight corruption and prevent it from spreading throughout the Muslim community. Such a strict administration exemplified the political integrity of his administration and served the public interests well. Umar was the most severe Caliph on his public servants and required of them the utmost limits of integrity and austerity.⁽⁵⁶⁾ During his time, Medinah was like a school producing leaders, governors, and public servants and only those who had been properly examined would be appointed to govern the various directorates.⁽⁵⁷⁾ As Caliph, Umar was strictest upon himself and his family and made himself accountable for the officials and employees of the state. In such a way Umar, may Allah be pleased with him, developed different systems for the accountability of state officials. Never before had any civilisation reached such a level of public accountability.

Conclusion:

Umar ibn al-Khattab introduced an unprecedented administrative system to efficiently manage the Islamic state. His political and administrative leadership fought and prevented corruption and are notable aspects of his successful administration. His success as a political and administrative leader can largely be attributed to his personal attributes of faith, efficiency, strength, and impartiality. He developed effective criteria and processes for the appointment and monitoring of public officials including hefty penalties for transgressing the rules and regulations of their office. His open-door policy helped ensure that the public's needs and interests were foremost considered and addressed. His door was always open to the public to listen to their grievances. Such initiatives characterised Umar's administration as one of the best in Islam and renders it a notable example of good governance for all prosperity.

56- Harakat. Politics and society in the age of the rightly guided caliphs. 232

57- Sharif, Omar. Governance and administration in the Islamic state systems. 276

References:

1. Abdulaziz bin Mohammed Hanidi. Leadership in the Islamic administration.
2. Abdul-Salam al-Issa. A critical study of the reports on Umar ibn al-Khattab and his administrative policies. The Islamic University of Madinah, 1st ed. 2002.
3. Abu Bakr al-Bayhaqi (D. 458 H). The major Sunan. Annotated by Atta Mohammed Abdel-Qader. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut 3rd ed. 2003.
4. Abu Yusuf, Yaqub ibn Ibrahim al-Ansari, Kitab al-Kharaj, a treatise on taxation and fiscal problems of the state, Second Edition, Press Cairo, Egypt, 1289.
5. Ahmed Nouri al-Naimi. Foreign policy. Zahran House for Publishing and Distribution, Amman, Jordan. 1st ed. 2012.
6. Al Qasimi. The system of government in Sharia and Islamic history.
7. Al-Akkad, Mahmoud Abbas. The genius of Umar. Cairo, Egypt, Egypt Renaissance House for Printing, Publishing and Distribution, 1st ed. 1998.
8. Ali, Abdullah Yusuf (2006). The meaning of the Holy Qur'an. 11th ed. Maryland: Amana Publications
9. Al-Jahiz, Amr ibn al-Kanani ibn Mahbub Abu Uthman. The crown of kings and ethics. Annotated by Ahmed Zaki Pasha, Cairo, Princely Printing Press, 1914.
10. Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. "The History of the Prophets and Kings", Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk, Beirut, Lebanon, Dar Al-Fikr, 1st ed ed. 1987.
11. Amal Kebaili. Administrative corruption and its role in unemployment. Paper presented at the International Forum on the Government's Strategy to Eliminate Unemployment and Achieve Sustainable Development, Economic and Trade, Faculty of Science, Algeria, University of Masilah, 15 to 16 November 2011.

12. At-Turtushi, Abu Bakr Muhammad. Kitāb Sirāj al-Mulūk (The Lamp of Kings) Bulaaq Press Cairo, Egypt, 1289.
13. Biltaji, Muhammad. Umar ibn Khattab's approach to legislation: a study of Umar's jurisprudence and organisation. Dar Al Arab al-Fikri, Cairo. 1st ed. n.d.
14. Hussein, Taha. The two sheikhs. Cairo, Egypt, Dar al-Ma'arif, 3rd ed. 1966.
15. Ibin Hisham, Abu Muhammad 'Abd al-Malik, As-Sirah an-Nabawiyah "the biography of the Islamic prophet Muhammad", Al-Manara Library, Beirut (D. 1409 H).
16. Ibn 'Abd Rabbih, Ahmad ibn Muhammad ibn 'Abd Rabbih), Al-'Iqd al-Farīd "The Unique Necklace". Dar Sader,) D: 1953), Beirut.
17. Ibn al-Athir al-Jazari , Abu al-Hassan Ali ibn Muhammad ibn Muhammad ash-Shaybani, better known as Ali 'Izz al-Din Al-Kāmil fī al-tārīkh: "The Complete History" Dar al-Fikr Al Arab, Beirut (D. 1403 H).
18. Ibn al-Jawzi, Jamal al-Din Abu al-Faraj. The virtues of the Commander of the Faithful Umar ibn al-Khattab, Alexandria Dar Ibn Khaldun, n.d.
19. Ibn al-Jawzi, Jamal al-Din Abu al-Faraj. The virtues of the Commander of the Faithful Umar ibn al-Khattab, Happiness Press, 1924.
20. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad ibn Abu Bakr. al Turq al-Hu;ldm in Siyasa al-shar'iyya, "Governmental Methods of policy Making" Maktbat al-Mu'ed," Lebanon, 1989.
21. Ibn Hajar al-Asqalanik, Al-Haafidh Shihabuddin Abu'l-Fadl Ahmad ibn Ali ibn Muhammad, al-Isaba fī tamyiz al-Sahaba –"the most comprehensive dictionary of the Companions",.Dar Sader, Beirut 1st ed.)n d).
22. Ibn Khaldun , Abū Zayd 'Abd ar-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Khaldūn al-Ḥaḍramī;, the Prolegomena ("Introduction"). (full title: Kitāb al-'Ibar wa-Dīwān al-Mubtada' wa-l-Khabar fī Ta'rīkh al-'Arab wa-l-Barbar wa-Man 'Āsharahum min Dhawī ash-Sha'n al-Akbār "Book of Lessons, Record of Beginnings and Events in the History of the Arabs and the

- Berbers and Their Powerful Contemporaries»), Dar Al Arqam, Beirut (n.d), p223.
23. Ibn Sa'd, Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Mani, Kitab Tabaqat Al-Kubra, "The Superior Classes" this book is a compendium of biographical information about famous Islamic personalities. Brill Leiden Press (1905).
 24. Ibn Taymiyyah, Taqi ad-Din Ahmad. al-Siyasa al-shar'iyya (The book of governance according to the shari'a) Salafih Press Cairo, Egypt, 1961.
 25. Isma'il Ibn Kathir (D. 774 H.) Musnad al-Sheikh Abu Hafs. Umar ibn al-Khattab and his scientific statements. Annotated by Abdul Muti Qalaji, Dar al-Wafa, Mansoura, 1st ed. 1991.
 26. Jassim Mohammed Yaseen. Leadership: methods of self-leadership development.
 27. Mahmoud, Salah al-Din Fahmy. Administrative corruption impeding the processes of social and economic development. Riyadh, the Arab Centre for Security Studies and Training, 1st ed. 1994.
 28. Mohammed Bashir Mohammed Abdul Hadi. The administrative efficiency of Caliph Umar ibn al-Khattab. Advocacy Studies, No. 12, July 2006.
 29. Muhammad Ali Fakhru. Exercising distorted political leadership. News article published in An-Nahar newspaper, No. 1759, dated 01.17.2013.
 30. Nashwa Alwani. Corruption and corruptors on earth and the corruption of the children of Israel and the Jews. Beirut, Dar Bashair al-Islamiyah, 1st ed. 2002.
 31. Omari, Akram Zia. The era of the rightly guided caliphate. Riyadh, Obeikan Library, 1st ed. n.d.
 32. Saheeh Ibn Hibbaan (D. 354 H). Annotated by Shoaib Arna'oot. Mu'assasah al-Risalah. Beirut Vol. 5/318.
 33. Sahih Imam Muslim. On the virtues of Umar may Allah be please with him Hadith no. 2399.

34. Saidi, Abdel Metaal. Islamic politics in the era of the Caliphs, Cairo, Dar Al Arab al-Fikr, 1st ed. 1962.
35. Salaabi, Ali Mohammed. The separation of the speech in the biography of Umar ibn al-Khattab. Sharjah, Maktabah al-Sahabah, 1st ed. 2002.
36. Shalabi, Ahmed. Politics in Islamic thought. Cairo, Egypt, Egyptian Renaissance Library, 7th ed. 1992.
37. Sharif, Omar. Governance and administration in the Islamic state systems. Cairo, Islamic Institute of Female Students, 1st ed. 1991.
38. Sunan al-Tirmidhi.
39. Tantawi, Ali Naji. The reports of Umar and Abdullah ibn Umar. Beirut, Lebanon, Al-Maktab al-Islami, 8th ed. 1983.
40. Transparency International, on 09/08/2014.
41. Yusuf bin Hassan bin Abdul Hadi al-Mubrid (D. 909 H.). The virtues of the commander of the faithful Umar ibn al-Khattab. Annotated by Abdul Aziz bin Mohammed bin Abdul Mohsen, The Islamic University of Madinah, 1st ed. 2000.

ملخص البحث

دور القيادة السياسية في مواجهة الفساد من وجهة النظر الإسلامية .. قيادة الخليفة عمر بن الخطاب أنموذجاً

تؤدي القيادة السياسية دوراً هاماً في تطور الوطن من النواحي الثقافية والسياسية والاقتصادية والعلمية، باستخدام أحسن الوسائل الإدارية في القيادة الوطنية، وهذا ما يمنح صلاحيات مناسبة للمسؤولين كي يؤديوا واجباتهم في تطور الدولة وتقدمها.

إن الهدف من هذه الدراسة فحص دور القيادة السياسية والإدارية في مواجهة ضد الفساد من وجهة النظر الإسلامية.

وتتمثل أهميتها في قدرة القيادة الحكيمة في الحرب على ذلك في الحضارة الإسلامية بعد عصر الرسول (صلى الله عليه وسلم)؛ حيث لا يوجد مثال أفضل من الخليفة عمر بن الخطاب كقيادة إدارية لمكافحة الفساد وتقدم الدولة. ولناقشة هذه الحالة، فإن هذه الدراسة تستخدم الوسائل التاريخية والوصفية والتحليلية للبحث عن أمثلة واضحة من إدارة الخليفة عمر بن الخطاب، وكيفية مواجهته لكل أنواع الفساد.

كلمات مفتاحية: القيادة، القيادة السياسية، الفساد، الفساد الإداري، النظام الإداري الإسلامي.



**UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES**

**THE JOURNAL OF THE
COLLEGE OF ISLAMIC
& ARABIC STUDIES**

A Peer-Reviewed Journal

GENERAL SUPERVISION

Dr. Mohammed Ahmed Abdul Rahman
Vice Chancellor of the College

EDITOR'S IN-CHIEF

Prof. Ahmed Othman Rahmani

ASST. EDITOR'S IN-CHEIF

Prof. Khalifa Boudjadi

EDITOR'S SECRETARY

Dr. Mohammed Ahmed Al-Khooli

EDITORIAL BOARD

Prof. Abdullah Mohammed Aljuburi	Prof. Abdul Rahman Binani
Dr. Salah Ibrahim Issa	Dr. Mujahed Mansour
Dr. Abdul Rahim Al-Zagah	Dr. Abdel Nasir Yousuf

ISSUE NO. 52

Rabi Al Awwal 1438H - December 2016CE

ISSN 1607- 209X

This Journal is listed in the "*Ulrich's International Periodicals Directory*"
under record No. 157016

e-mail: 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 2010, double spaced, font size 16, with a minimum of Fifteen (15) pages (about 5000 words) and a maximum of 30 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 (From/To).

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, with a report.

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 five (5) 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