

مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية

بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

علمية - دورية - محكمة

تصدر مرتين في السنة

**Journal of
Shari'ah Sciences and The Arabic Language**

Princess Nora Bint Abdul Rahman University

Apeer- reviewd Scientific Periodical

Published Twice a year

السنة [١١] المجلد [١١] العدد [١]

شوال ١٤٤٧ هـ / أبريل ٢٠٢٦ م

Year (11) Volume (11) Issue (1)

Shawal 1447hi/ April 2026m



التعريف بالمجلة

مجلة علمية دورية مُحَكَّمة نصف سنوية، تصدر بصورة منتظمة بنسختين ورقية وأخرى إلكترونية، عن كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن، بإشراف وكالة الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي.

تنشر البحوث والدراسات العلمية المتخصصة في حقول العلوم الشرعية، وعلوم اللغة العربية، ويتولَّى تحرير المجلة هيئة علمية مختصة مكونة من عددٍ من أساتذة جامعيين. صدرَ أول عدد من المجلة في شهر ربيع الأول من العام الهجري ١٤٣٧هـ، الموافق يناير من عام ٢٠١٦م، واستمرَّ صدور المجلة -بعد ذلك- تبعاً. ولغة النشر الرئيسية في هذه المجلة اللغة العربية، مع إمكانية النشر باللغة الإنجليزية.

الرؤية:

أن تكون مجلة علمية رائدة مصنفة ضمن قواعد البيانات العلمية العالمية المرموقة.

الرسالة:

نشر البحوث العلمية المحكمة في مجالات العلوم الشرعية، واللغة العربية وفق معايير مهنية عالمية متميزة.

الأهداف:

- تلبية حاجة الباحثين محلياً وإقليمياً وعالمياً للنشر في حقول العلوم الشرعية، وعلوم اللغة العربية.
- المشاركة في بناء مجتمع المعرفة من خلال نشر البحوث المحكمة المتخصصة، والتي تتسم بالأصالة والإضافة العلمية.
- خدمة المجتمع من خلال نشر البحوث القيمة، وتبني الكتابة في القضايا المعاصرة مما يقع ضمن اختصاصات المجلة.



Journal Introduction:

The journal is a peer-reviewed, semi-annual scientific periodical published regularly in both print and electronic formats by the College of Humanities and Social Sciences at Princess Nourah bint Abdulrahman University, under the supervision of the University's Vice-Rectorate for Graduate Studies and Scientific Research.

The journal publishes specialized research and scientific studies in the fields of Islamic studies and Arabic language sciences. The editorial board consists of a specialized academic committee comprising university professors.

The first issue of the journal was published in Rabi' al-Awwal of the Hijri year 1437 (corresponding to January 2016), and the journal has been continuously published since then.

The primary language of publication is Arabic, with the option to publish in English.



Vision:

To become a leading scientific journal classified within prestigious international scientific databases.



Mission:

To publish high-quality, peer-reviewed research in the fields of Islamic studies and Arabic language sciences, adhering to distinguished global professional standards.



Objectives:

- * To meet the publication needs of researchers locally, regionally, and internationally in the fields of Islamic studies and Arabic language sciences.
- * To contribute to building a knowledge-based society by publishing specialized, peer-reviewed research characterized by originality and scholarly contribution.
- * To serve the community by disseminating valuable research and addressing contemporary issues within the journal's areas of specialization.

الهيئة الاستشارية

رئيساً	١. أ.د. نجلاء بنت حمد المبارك أستاذ السنة النبوية وعلومها بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن. - سابقاً.
عضواً	٢. أ.د. مريم بنت علي الحوشاني أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
عضواً	٣. أ.د. أحمد بن محمد عذب أستاذ الفقه وأصوله بكلية الآداب بجامعة الملك عبد العزيز.
عضواً	٤. أ.د. مها بنت عبد العزيز بن سعد العسكر أستاذ النحو والصرف بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
عضواً	٥. أ.د. توفيق بن خميس بن عبدالله العلوي أستاذ اللغة واللسانيات جامعة منوبة، تونس
عضواً	٦. أ.د. زهران بن محمد عبد الحميد أستاذ الأدب والنقد بجامعة الأزهر بالقاهرة.
عضواً	٧. أ.د. محمد بن المختار بن أحمد مشبال أستاذ البلاغة والنقد الأدبي بجامعة عبد الملك السعدي بتطوان.
عضواً	٨. أ.د. ذو الكفل محمد بن يوسف أستاذ الدراسات القرآنية ورئيس مركز أبحاث القرآن الكريم بجامعة مالايا بماليزيا.
عضواً	٩. أ.د. عبدالله بن عبد الرحمن بن عبدالله الخطيب أستاذ التفسير وعلوم القرآن-جامعة الأزهر، مصر.
عضواً	١٠. أ.د. عبد القادر بن جعفر بن جعفر أستاذ الفقه-جامعة غرداية، الجزائر.

Advisory Board

1	Prof. Najla bint Hamad Al-Mubarak Professor of Hadith Sciences, Princess Nourah bint Abdulrahman University	Chairperson
2	Prof. Ahmad bin Muhammad Azab Professor of Jurisprudence Fundamentals, King Abdulaziz University	Member
3	Prof. Maha bint Abdulaziz Al-Askar Professor of Syntax and Morphology, Princess Nourah bint Abdulrahman University	Member
4	Prof. Tawfeeq Bin Khamees Al-Alawi Professor of Philology and Linguistics, University of Manouba, Tunisia	Member
5	Prof. Dhul-Kifl Alhaj bin bin Muhammad bin Yousef Professor of Qur'anic Sciences, Malaya University, Malaysia	Member
6	Prof. Zahran bin Muhammad Abdulhameed Professor of Literature and Criticism, Alazhar University, Egypt	Member
7	Prof. Abdullah bin Abdulrahman Alkhateeb Professor of Exegesis and Qur'anic Sciences, Qatar University, Qatar	Member
8	Prof. Abdulqader bin Ja'far Ja'far Professor of Jurisprudence, University of Ghardaia, Algiers	Member
9	Prof. Muhammad bin Almkhtar Mishbal Professor of Rhetoric and Literary Criticism, Abdelmalek Essaâdi University	Member
10	Prof. Mariam bint Ali Alhoshani Professor of Creed and Contemporary Sects, Princess Nourah bint Abdulrahman University	Member

هيئة تحرير المجلة

رئيسًا	١. أ.د. مريم بنت علي بن سليمان الحوشاني أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن.
عضوًا	٢- ليلي بنت محمد بن سليمان العقيل أستاذ التفسير وعلوم القرآن بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن.
عضوًا	٣. أ.د. أسماء بنت سليمان السويلم أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية التربية - جامعة الملك سعود.
عضوًا	٤. أ.د. طاهر بن عبد الحكي بن محمد شبانة أستاذ النحو والصرف - جامعة كفر الشيخ - مصر
عضوًا	٥. أ.د. عبد الكريم بن عبد الله بن محمد العبدالكريم أستاذ الأدب والنقد - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
عضوًا	٦. أ.د. عبد الله بن محمد ربابعة أستاذ الفقه - جامعة اليرموك، الأردن.
عضوًا	٧. أ.د. عيسى بن عودة بن موسى برهومة أستاذ اللسانيات - الجامعة الهاشمية، الأردن
عضوًا	٨. أ.د. عبد القادر بن أحمد بن عبد القادر سليمان أستاذ الحديث وعلومه - جامعة وهران، الجزائر.
عضوًا	٩. أ.د. منيرة بنت مرعي بن راشد الزهراني أستاذ البلاغة والنقد بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن.

مديرة التحرير:

أ.د. منيرة بنت مرعي بن راشد الزهراني
أستاذ البلاغة والنقد بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن.

التدقيق اللغوي:

أ. أيمن عبد الخالق

الترجمة للغة الإنجليزية: د. فاطمة بنت علي الشهري
أستاذ الترجمة المساعد بكلية اللغات - جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن.

Editorial Board

1	Prof. Mariam bint Ali Alhoshani Professor of Creed and Contemporary Sects, Princess Nourah bint Abdulrahman University	Editor-in-Chief
2	Prof. Layla bint Mohammed Alaqeel Professor of Exegesis and Qur'anic Sciences, Princess Nourah bint Abdulrahman University	Member
3	Prof. Asma bint Sulaiman Al-Swilem Professor of Creed and Contemporary Sects, College of Education, King Saud University	Member
4	Prof. Taher bin Abdelhai Shabana Professor of Syntax and Morphology, Kafrelsheikh University, Egypt	Member
5	Prof. Abdulkreem bin Abdullah Al-Abd ulKreem Professor of Literature and Criticism, Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University	Member
6	Prof. Abdallah Mohammad Rababa Professor of Jurisprudence, Yarmouk University, Jordan	Member
7	Prof. Essa odeh Mousa Barhoum Professor of Linguistics, The Hashemite University, Jordan	Member
8	Prof. Slimani Ahmad Abdelkader Professor of Hadith Sciences, Oran University, Algiers	Member
9	Prof. Muneerah bint Marie Alzahrani Professor of Rhetoric and Criticism, Princess Nourah bint Abdulrahman University	Member

Editor-in-Chief:

Prof. Muneera bint Mer'i Alzahrani

Professor of Rhetoric and Criticism, Princess Nourah bint Abdulrahman University

Proofreading:

Arabic Language:

Ayman Abdelkhalel

English Language: Dr. Fatma bint Ali Al-Shihri

Assistant Professor of translation in the College of Languages - Princess Nourah bint Abdulrahman University

سياسات النشر والتحرير في المجلة

أولاً: نوعية المواد المقبولة للنشر:

- * تنشر المجلة البحوث والدراسات العلمية الأصيلة والتميزة التي تتعلق بمجالاتها وتخصصاتها، والتي لم يتم نشرها سابقاً، مع الالتزام بقواعد البحث العلمي ومنهجيته.
- * تنشر المجلة ترجمات البحوث، ومراجعات الكتب، والتقارير المتعلقة بالمؤتمرات والندوات العلمية التي تتصل بمجالاتها وتخصصاتها، مع الالتزام بالحصول على الموافقات اللازمة من الجهات المعنية وفقاً للقواعد العلمية المعمول بها.

ثانياً: ضوابط النشر:

- * أن يكون البحث جديداً لم يسبق نشره، وليس مستلماً من عمل سابق.
- * أن يتسم بالأصالة والجدة والابتكار والإضافة للمعرفة.
- * أن يكون موضوع البحث ضمن مجالات المجلة وتخصصاتها.
- * أن يقدم الباحث إقراراً بـ:
 - أن البحث لم يُنشر ولم يُقدّم إلى جهات أخرى للنشر، ولن يُقدّم إلى أي مجلة أخرى في حالة قبوله للنشر.
 - خلو البحث (مما يخالف أحكام الشريعة الإسلامية، أو الأنظمة النافذة، أو توجهات الدولة وسياساتها وخططها ومبادراتها - ومما يدعو للفتنة والانقسام والإخلال بأمن الدولة ونظامها العام، أو يمس بعلاقاتها العامة، أو يخدم مصالح أجنبية تتعارض مع المصالح الوطنية - ومما يسيء إلى كرامة الإنسان وحقوقه، أو يؤدي إلى إثارة النزعات والمساس بالسمعة والتجريح)
- * يُراعى في البحث قواعد البحث العلميّ الأصيل، ومنهجيّته.

* يُراعى في حجم المادة المُقدَّمة للنشر ألا تزيد عن (١٠٠٠٠) كلمة بما فيها المستخلصان العربي والإنجليزي والمراجع والملاحق والفهارس.

* ألا تتجاوز نسبة الاستلال في البحث عن (٢٠٪).

* يُذكر على أول صفحة في البحث، اسم الباحث، ورتبته العلمية، وتخصصه العام والدقيق، وجهة عمله (القسم، والكلية، والجامعة)، وبريده الإلكتروني بعد عنوان البحث مباشرةً باللغتين العربية والإنجليزية.

* يقدم الباحث مستخلصين للبحث: أحدهما باللغة العربية، والآخر باللغة الإنجليزية، ويشملان العناصر التالية: (فكرة موجزة عن موضوع البحث، وأهم أهدافه، ومنهجه، وأهم النتائج والتوصيات)، على ألا تتجاوز كلمات كل واحد منهما، (٢٥٠) كلمة لكل مستخلص. * يُتبع كل مستخلص (عربي/إنجليزي) بالكلمات الدالة (المفتاحية) تعبر عن المجالات التي يتناولها البحث، بحيث لا تقل عن (٣) كلمات ولا يتجاوز عددها (٧) كلمات.

* تكتب مقدمة للبحث تحتوي على (موضوع البحث، وحدوده، وأهدافه، ومنهجه، وإجراءاته، وخطة البحث، والدراسات السابقة - إن وُجدت - وإضافته العلمية عليها).

* تقسيم البحث إلى أقسام (مباحث أو مطالب) وفق خطة بحثٍ مترابطة.

* يُكتب البحث بصياغة علمية تخصصية مُتقنة، خالية من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع الأمانة العلمية والدقة في التوثيق.

* يلتزم الباحث بطريقة التوثيق المعلنة في موقع المجلة.

* كتابة خاتمة؛ تتضمن أهم النتائج والتوصيات.

* تُلحق بالبحث قائمة بالمصادر والمراجع، وترتب أبجدياً حسب اسم المؤلف الأخير.

* تعتمد المجلة دليل النشر والتوثيق لنظام جامعة شيكاغو.

* يلتزم الباحث برومنة المصادر العربية بكتابة معلوماتها بأحرف لاتينية في قائمة مستقلة مع الإبقاء على التوثيق العربي في قائمة المراجع العربية.

* تُرقم صفحات البحث ترقيماً متسلسلاً، بما في ذلك الجداول والأشكال والصور وقائمة المراجع.

* هوامش الصفحة تكون (٣ سم) من (أعلى، وأسفل، ويمين، ويسار)، ويكون تباعد الأسطر مفرداً.

* تُقدم البحوث باللغة العربية مطبوعة بخط (Traditional Arabic) بحجم (١٦) غير غامق للمتن والمستخلص، وغامق للعناوين، وبحجم (١٣) غير غامق للحاشية، وبحجم (١٠) غير غامق للجداول والأشكال، وغامق لرأس الجداول والتعليق.

* تُقدم البحوث الإنجليزية مطبوعة بخط (Times New Roman) للغة الإنجليزية بحجم (١١) غير غامق للمتن والمستخلص، وغامق للعناوين، وبحجم (٩) غير غامق للحاشية والجداول والأشكال، وغامق لرأس الجداول والتعليق.

* تكتب الآيات القرآنية بالرسم العثماني بين أقواس مزهرة، معتمداً على برنامج مصحف المدينة النبوية، ويكتفى بتوثيقها في متن البحث بذكر اسم السورة ورقم الآية بين قوسين مربعين هكذا: [البقرة: ٩٥].

* توثق الأحاديث النبوية في الحاشية بذكر الجزء والصفحة والباب والكتاب ورقم الحديث - ما أمكن ذلك-.

* الآراء في البحوث المقدمة للمجلة تعبر عن آراء أصحابها، ويتحمل أصحابها مسؤولية صحة المعلومات والاستنتاجات ودقتها.

* تعطى الأولوية في النشر لاعتبارات منها الأسبقية الزمنية، والضرورات التنسيقية للموضوعات.

* تُرتَّب البحوث عند النشر في أعداد المجلة وفق الاعتبارات الفنية، وليس لأي اعتبارات أخرى أي دور في هذا الترتيب.

* يُطبع عدد المجلة ورقياً، ويُنشر إلكترونياً بموقع المجلة، وللباحث الحق بالحصول على نسختين من العدد الذي صدر فيه بحثه.

ثالثاً: إجراءات التحكيم:

- * يرسل الباحث إلى بريد استقبال البحوث في المجلة الإلكتروني:
- [إيميل بحوث العلوم الشرعية: info.islamic.pnu@gmail.com
إيميل بحوث اللغة العربية info.arabic.pnu@gmail.com] نسختين من بحثه بصيغة pdf، إحداها مجردة من البيانات الشخصية، ونسختين أُخريين من البحث بصيغة (word) إحداها مجردة من البيانات الشخصية.
- * تعبئة الباحث استمارة إقرار الباحث الخاص بالمجلة، وإرسالها مع نسخ البحث.
- * يكتب الباحث خطاباً باسم رئيس تحرير المجلة لطلب تحكيم البحث ونشره.
- * يتم إشعار الباحث بوصول بحثه.
- * إرسال البحث عبر بريد المجلة يُعد قبولاً من الباحث ل(شروط النشر في المجلة).
- * لهيئة تحرير المجلة حق الفحص الأولي للبحث، وتقرير أهليته للتحكيم، أو رده.
- * في حال تقرير عدم أهلية البحث للتحكيم يشعر الباحث بذلك، ولا يلزم المجلة إبداء سبب الرد.
- * في حال تقرير أهلية البحث للتحكيم يرسل البحث لمحكّمين اثنين؛ على الأقل.
- * في حال اكتمال تقارير المحكّمين عن البحث؛ يشعر الباحث بنتيجة التحكيم.
- * يلتزم بإجراء التعديلات في مدة لا تتجاوز شهراً من تاريخ استلامه لها، وعليه أن ييدي وجهة نظره في الملاحظات التي لم يأخذ بها؛ في تقرير مفصّل.
- * إذا لم يلتزم الباحث بإجراء التعديلات في الوقت المحدد يُعتمد له.
- * يمنح الباحث (إفادة قبول نشر) بعد إتمام ملاحظات المحكّمين، واعتمادها من قبل عضو هيئة التحرير المختص.
- * لهيئة تحرير المجلة الحق في تحديد أولويات نشر البحوث، وترتيبها فنياً.
- * عند قبول البحث للنشر تؤوّل حقوق النشر للمجلة، ولا يحق للباحث أن يطلب عدم نشره بعد إرساله للمحكّمين، ولا يجوز نشره في أي منفذ نشر آخر ورقياً أو إلكترونياً، دون إذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة، ويحقّ للمجلة إدراجه في قواعد البيانات المحليّة والعالمية - بمقابل أو بدون مقابل - وذلك دون حاجة لإذن الباحث.

رابعاً: طريقة التوثيق المعتمدة:

* إذا كان المرجع كتاباً:

- نسق التوثيق في الحاشية عند ورود المرجع في أول مرة:

الاسم الأول ثم الأخير للمؤلف، عنوان الكتاب، التحقيق/الترجمة/التجميع. الطبعة.
(البلد: دار النشر، سنة النشر)، رقم الجزء: الصفحة.

- نسق التوثيق في الحاشية عند تكرار المرجع مع وجود فاصل بين الحاشيتين:

الاسم الأخير، عنوان الكتاب مختصراً، الجزء: الصفحة.

- نسق التوثيق في الحاشية عند تكرار المرجع بدون فاصل بين الحاشيتين:

المرجع السابق، رقم الجزء: الصفحة

- نسق التوثيق في ثبث المصادر والمراجع:

الاسم الأخير، ثم الاسم الأول للمؤلف. عنوان الكتاب. التحقيق/الترجمة/التجميع.
الطبعة. البلد: دار النشر، سنة النشر.

* إذا كان المرجع معجماً أو قاموساً:

- نسق التوثيق في الحاشية:

- الاسم الأول ثم الأخير للمؤلف، عنوان الكتاب، التحقيق/الترجمة/التجميع. الطبعة.
(البلد: دار النشر، سنة النشر)، رقم الجزء: المادة.

- نسق التوثيق في ثبث المصادر والمراجع:

الاسم الأخير، ثم الاسم الأول للمؤلف. عنوان الكتاب. التحقيق/الترجمة/التجميع.
الطبعة. البلد: دار النشر، سنة النشر.

* إذا كان المرجع بحثاً علمياً:

- نسق التوثيق في الحاشية:

الاسم الأول ثم الأخير للباحث، «عنوان البحث»، اسم المجلة ورقم العدد (التاريخ بالسنة والشهر): رقم الصفحة.

- نسق التوثيق في ثبث المصادر والمراجع:

الاسم الأخير، ثم الاسم الأول للباحث، «عنوان البحث»، اسم المجلة ورقم العدد (التاريخ بالسنة والشهر): عدد صفحات البحث.

* إذا كان المرجع رسالة علمية:

- نسق التوثيق في الحاشية:

الاسم الأول ثم الأخير للباحث، «عنوان الرسالة»، (طبيعة البحث، اسم الجامعة، التاريخ بالسنة): رقم الصفحة.

- نسق التوثيق في ثبث المصادر والمراجع:

الاسم الأخير ثم الاسم الأول للباحث، «عنوان الرسالة». طبيعة البحث، اسم الجامعة، التاريخ بالسنة.

* إذا كان المرجع مقالاً إلكترونياً:

- نسق التوثيق في الحاشية:

- الاسم الأول ثم الأخير للباحث، «عنوان المقال»، اسم الصحيفة/ المجلة ورقم العدد، التاريخ باليوم والشهر، ثم السنة، عنوان المقال الإلكتروني. (تاريخ الزيارة).

- نسق التوثيق في ثبث المصادر والمراجع:

- الاسم الأخير ثم الأول للباحث، «عنوان المقال»، اسم الصحيفة/ المجلة ورقم العدد، التاريخ باليوم والشهر، ثم السنة، عنوان المقال الإلكتروني. (تاريخ الزيارة).

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

- (د.م) بدون مكان نشر - (د.ت) بدون اسم الناشر - (د.ط) بدون رقم الطبعة -
(د.ت) بدون تاريخ نشر.

Publication and Editorial Policies of the Journal

First: Types of Submissions Accepted for Publication

* The journal publishes original and distinguished scientific research and studies related to its fields and specializations, which have not been previously published. Submissions must adhere to the rules and methodologies of scientific research.

* The journal also publishes research translations, book reviews, and reports on conferences and scientific symposia relevant to its fields and specializations. Necessary approvals from relevant authorities must be obtained in accordance with applicable scientific standards.

Second: Publication Guidelines:

* The research must be original, unpublished, and not extracted from previous work.

* The research must demonstrate originality, novelty, innovation, and contribute to knowledge.

* The subject matter must fall within the journal's fields and specializations.

* The author must submit a declaration stating:

* The research has not been published or submitted elsewhere for publication and will not be submitted to any other journal if accepted for publication.

* The research is free from content that:

* Contradicts Islamic law, prevailing regulations, or the policies, plans, and initiatives of the state.

* Incites discord, division, threatens national security or public order, or harms public relations.

* Serves foreign interests conflicting with national interests.

* Offends human dignity and rights, provokes sectarianism, or defames individuals or institutions.

* The research must adhere to the principles and methodologies of original scientific research.

* The submitted material should not exceed **10,000 words**, including Arabic and English abstracts, references, appendices, and indexes.

* The plagiarism rate must not exceed **20%**.

* The first page of the research should include the author's name, academic rank, general and specific specializations, institutional affiliation (department, college, and university), and email address in both Arabic and English immediately after the research title.

* The author must provide two abstracts: one in Arabic and the other in English, each summarizing the research topic, key objectives, methodology, major findings, and recommendations, not exceeding **250 words** per abstract.

* Each abstract must be followed by keywords (between 3 to 7) that reflect the research's areas of focus.

* The introduction should outline the research topic, scope, objectives, methodology, procedures, research structure, and previous studies (if applicable), highlighting the research's contribution.

* The research should be divided into sections (chapters or subtopics) according to a coherent research plan.

* The research must be written in precise, specialized academic language, free from grammatical and linguistic errors, with rigorous documentation and adherence to academic integrity.

* The author must follow the referencing style specified on the journal's website.

* A conclusion should summarize the key findings and recommendations.

* The research must include a list of sources and references, arranged alphabetically by the author's last name.

* The journal adopts the Chicago Manual of Style for publication and citation.

* Authors must provide Romanized transliterations of Arabic sources in a separate

list, while maintaining the original Arabic references in the Arabic bibliography.

* Pages must be consecutively numbered, including tables, figures, images, and the bibliography.

* Margins should be set at 3 cm from the top, bottom, right, and left, with single line spacing.

* Arabic manuscripts should be submitted in «Traditional Arabic» font, size 16 (regular) for the body text and abstract, bold for headings, size 13 (regular) for footnotes, and size 10 for tables and figures, with bold used for table headings and captions.

* English manuscripts should be submitted in «Times New Roman» font, size 11 (regular) for the body text and abstract, bold for headings, size 9 (regular) for footnotes, tables, and figures, with bold used for table headings and captions.

* Quranic verses must be written in Uthmani script within decorative brackets, using the Madinah Mushaf software, and cited in the body text by mentioning the name of the surah and verse number in square brackets: [Al-Baqarah: 95].

* Hadiths must be cited in footnotes, including the volume, page number, chapter, book, and hadith number whenever possible.

* The views expressed in submitted research are those of the authors, who bear full responsibility for the accuracy and validity of the information and conclusions.

* Priority for publication is based on factors such as submission date and thematic coordination.

* Research is arranged for publication based on technical considerations, with no influence from other factors.

* The journal is printed in hard copy and published electronically on the journal's website. Authors are entitled to receive two copies of the issue in which their research is published.

Third: Peer Review Procedures:

* The author must send two copies of the research paper in PDF format (one anonymized) and two copies in Word format (one anonymized) to the journal's submission email:

* **Islamic Studies:** info.islamic.pnu@gmail.com

* **Arabic Studies:** info.arabic.pnu@gmail.com

* The author must complete and submit the journal's **Author Declaration Form** along with the research copies.

* A formal request addressed to the Editor-in-Chief must accompany the submission, requesting the review and publication of the paper.

* The author will receive an acknowledgment of receipt.

* Submission of the paper constitutes the author's acceptance of the journal's **publication policies**.

* The editorial board reserves the right to conduct an initial screening to determine the paper's eligibility for peer review or to reject it.

* If the paper is deemed ineligible for review, the author will be notified. The journal is not obligated to provide reasons for the rejection.

* If the paper passes the initial screening, it will be sent to at least **two reviewers**.

* Once the reviewers' reports are completed, the author will be informed of the outcome.

* The author must implement the required revisions within **one month** of receiving the feedback. A detailed report addressing any comments not incorporated must also be submitted.

* Failure to make the revisions within the specified timeframe will result in the paper being declined.

* A **Letter of Acceptance for Publication** will be issued once the author completes all revisions, and the paper is approved by the designated editorial board member.

* The editorial board retains the right to determine publication priorities and arrange the papers based on technical considerations.

* Upon acceptance for publication, all **publishing rights are transferred to the journal**. The author cannot withdraw the paper after it has been sent for review, nor can it be published elsewhere (in print or electronically) without written permission from the Editor-in-Chief.

* The journal reserves the right to include the paper in local and international databases—whether for a fee or free of charge—without requiring the author's consent.

Fourth: Citation and Referencing Style:

1. If the reference is a book:

*** Footnote (First citation):**

First name, Last name of the author, Title of the Book, ed./trans./comp. Edition.
(Country: Publishing House, Year), Vol.: Page.

*** Footnote (Repeated citation, separated by other references):**

Last name, Abbreviated Title, Vol.: Page.

*** Footnote (Repeated citation, immediately following):**

Ibid., Vol.: Page.

*** Bibliography entry:**

Last name, First name of the author. Title of the Book. Ed./trans./comp. Edition.
Country: Publishing House, Year.

2. If the reference is a dictionary or lexicon:

*** Footnote citation:**

First name, Last name of the author, Title of the Book, ed./trans./comp. Edition.
(Country: Publishing House, Year), Vol.: Entry.

*** Bibliography entry:**

Last name, First name of the author. Title of the Book. Ed./trans./comp. Edition.
Country: Publishing House, Year.

3. If the reference is a research article:

*** Footnote citation:**

First name, Last name of the author, «Title of the Article,» Journal Name and issue number (Year and month): Page.

*** Bibliography entry:**

Last name, First name of the author. «Title of the Article.» Journal Name and issue number (Year and month): Total pages of the article.

4. If the reference is a thesis or dissertation:

*** Footnote citation:**

First name, Last name of the author, «Title of the Thesis/Dissertation,» (Type of Research, University Name, Year): Page.

*** Bibliography entry:**

Last name, First name of the author. «Title of the Thesis/Dissertation.» Type of Research, University Name, Year.

5. If the reference is an online article:

*** Footnote citation:**

First name, Last name of the author, «Title of the Article,» Name of Newspaper/Magazine and issue number, Date (day, month, year), Article URL. (Access date).

*** Bibliography entry:**

Last name, First name of the author. «Title of the Article.» Name of Newspaper/Magazine and issue number, Date (day, month, year), Article URL. (Access date).

6. Abbreviations for missing information:

* (d.m.) - No place of publication

* (d.n.) - No publisher name

* (d.t.) - No edition number

* (d.t.) - No publication date

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد،
فيأتي هذا العدد (٢٤) من مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية محملاً بثراء معرفي وتنوع
منهجي يعكس حيوية البحث في الدراسات الشرعية واللغوية والأدبية والفكرية في السياق
الأكاديمي المعاصر، وتنطوي فيه أبحاث تنتمي إلى حقول معرفية متعددة، لكنها تلتقي عند
مركز واحد هو خدمة المعرفة الإسلامية والإنسانية بلغة علمية رصينة ومنهجية نقدية رفيعة.
ويكشف تأمل الدراسات المنشورة فيه عن بنية فكرية متكاملة، تتآزر فيها العلوم النقليّة
والعقلية، وتتفاعل فيها النصوص مع السياقات، والتراث مع الحاضر، والضوابط الشرعية مع
التحليل اللغوي والأدبي، بما يلمح بوحي علمي متقدم يدرك أن المعرفة الحقيقية لا تتجزأ،
وأن العلوم مهما اختلفت موضوعاتها فإنها تتكامل في خدمة الحقيقة.

ولعل ما يلفت النظر في هذا العدد هو حضوره الواضح للبعد الشرعي بأطيافه المختلفة،
من علوم القراءات القرآنية والعقيدة والفقه وأصوله إلى الدراسات الفكرية المعاصرة، ففي
دراسة القراءات الفرشية التي لا يُقرأ بها من الطيبة تتجلى عناية البحث بضبط النص القرآني
واستقصاء مسارات تلقيه وأوجه أدائه، وهو ميدان دقيق يمثل صميم صيانة الوحي وضبط
روايته. فيسعى هذا البحث إلى توفير التحقيق العلمي، وينهض بدور حضاري يتمثل في
حفظ الذاكرة النصية للأمة، وصون تراثها الصوتي والأدائي، وإبراز عمق المنهج العلمي الذي
تأسست عليه علوم القرآن الكريم.

وفي ميدان العقيدة والفكر، نجد دراسات تتناول قضايا الانتماء العقدي وحدود الانسحاب
إلى الإسلام، وأخرى تعالج مفهوم «الأنا» بين الفلسفة الغربية والإسلامية، بما يعكس انفتاح
البحث العقدي على الأسئلة الفكرية الكبرى التي يطرحها العصر، فالدراسة المتعلقة بحكم
اتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام تمثل نموذجاً للبحث العقدي المنضبط الذي يسعى إلى
معالجة قضايا حساسة بمنهج علمي يوازن بين النص الشرعي ومقتضيات الفهم المقاصدي،
فتأتي دراسة تطور مفهوم الأنا لتفتح أفق المقارنة الحضارية بين التصورات الفلسفية المختلفة
للذات الإنسانية، مبيّنة أثر الخلفيات العقدية في تشكيل الرؤى الفكرية.

أما البحوث الفقهية في هذا العدد فتتجلى فيها سمة الاتصال بالواقع المعاصر، إذ تتناول مسائل تطبيقية مثل: أثر ملكية المستأجر في عقد الإجارة، والتأمين الصحي للزوجة العاملة في ضوء نفقة علاج الزوجة. ويتضح بجلاء الدور الحضاري للفقه الإسلامي بوصفه علمًا حيًا متجددًا لا ينحصر في الماضي، إنما يتفاعل مع التحولات الاجتماعية والاقتصادية والقانونية. تعرض هذه الدراسات الأحكام، وتسعى إلى مقارنتها بالأنظمة المعاصرة وتحليل أبعادها التطبيقية، مما يرسّخ مبدأ صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ويؤكد قدرتها على استيعاب المستجدات.

وإلى جانب هذه الدراسات الشرعية، يحضر البعد الفكري المعاصر في بحث يتناول التحديات الدينية والفكرية للإعلام الرقمي، وهو موضوع يعبر عن وعي علمي بمخاطر التحولات التقنية وتأثيرها في البنية المعرفية والقيمية للمجتمع، فقد أصبح الإعلام الرقمي فضاءً لإعادة تشكيل الوعي الجمعي، الأمر الذي يستدعي دراسات رصينة تكشف آثاره وتحدياته من منظور علمي منضبط.

ولا يقل البعد اللغوي والأدبي حضوراً في هذا العدد عن البعد الشرعي، فهو يظهر متكاملًا معه في عدد من الدراسات التي تعالج اللغة أداة فهم النص الشرعي ووسيلة التعبير الجمالي في آن واحد، فدراسة الأساليب النحوية التي لا تجيزها الشريعة الإسلامية تمثل نموذجًا لالتقاء علم النحو بالضوابط الشرعية، إذ يبحث في العلاقة بين البنية اللغوية والمقتضى الديني، ما يدل على أن اللغة في التراث الإسلامي تمثل نظامًا أخلاقيًا ودلاليًا تحكمه ضوابط الشريعة. وتتناول دراسة ظاهرة تشييد القاعدة المطردة في الإماء العربي قضية لغوية دقيقة تمس صميم الكتابة العربية، وتسفر عن أسباب الانحراف عن القواعد الإملائية وعلاج آثار ذلك، ويجسد هذا النوع من الدراسات وعيًا علميًا بأهمية المحافظة على سلامة اللغة؛ فهي وعاء الثقافة ووسيلة نقل المعرفة، ويؤكد أن العناية باللغة ضرورة حضارية لا ترفًا علميًا.

وفي مجال البلاغة والدراسات الأسلوبية، نجد بحثًا تتناول البنية التعبيرية في آيات التنمية المستدامة في القرآن الكريم، وبلاغة الضرورة الشعرية الاختيارية ومعضداتها من أساليب النظم القرآني. وتبسط عبقرية الدراسات البلاغية التي تقرأ النص القرآني قراءة تحليلية تكشف عن جمالياته التعبيرية ودلالاته الحضارية، وتبرز كيف يتكامل البعد الجمالي مع البعد التشريعي

والهداية في الخطاب القرآني، فالنص القرآني في هذه الدراسات مجال تحليل لغوي وبلاغي يفتح آفاقاً جديدة لفهم إعجازه البياني.

أما في حقل النقد الأدبي، فتتناول إحدى دراسات هذا العدد سيمياء البنية التوزيعية وتشكيل التوتر في قصيدة معاصرة، وهو بحث يظهر انفتاح المجلة على المناهج النقدية الحديثة، ويؤكد أن الدراسات الأدبية العربية قادرة على توظيف أدوات التحليل السيميائي في قراءة النصوص الشعرية، بما يُغني الدرس النقدي ويمنحه بعداً تحليلياً عميقاً. ولعل إدراج مثل هذه الدراسات ضمن العدد يدل على رؤية واعية تدرك أن التجديد المنهجي لا يتعارض مع الأصالة، بل يعززها.

ومن خلال هذا التنوع الموضوعي والمنهجي، يتبين أن هذا العدد يسعى إلى تقديم مشروع معرفي متكامل يتركز على مبدأ الحوار بين العلوم، فالفقه يتحاور مع القانون، والعقيدة مع الفلسفة، واللغة مع الشريعة، والبلاغة مع التفسير، والنقد مع الشعر. وهذا التفاعل بين التخصصات هو السمة المميزة للبحث العلمي المعاصر، إذ لم يعد ممكناً دراسة أي علم بمعزل عن غيره؛ لأن الظواهر المعرفية بطبيعتها متشابكة.

كما أن تنوع التخصصات والجامعات التي ينتمي إليها الباحثون يعكس بعداً آخر من أبعاد القيمة العلمية لهذا العدد، وهو البعد المؤسسي الذي يدل على اتساع دائرة المشاركة العلمية وتكامل الجهود البحثية بين المؤسسات الأكاديمية، وهذا التنوع المؤسسي يمكن الحوار العلمي، ويجذّر تبادل الخبرات، ويمنح المجلة طابعاً جامعياً رصيناً يرسّخ مكانتها في الوسط البحثي.

وتشير موضوعات الدراسات إلى حضور واضح للمنهج التحليلي المقارن، والمنهج الوصفي، والمنهج النقدي، والمنهج الاستقرائي، وهي مناهج تمثل ركائز البحث العلمي الرصين، ويُعرب ذلك عن التزام الباحثين بمعايير التحقيق العلمي، وحرصهم على الجمع بين الدقة المنهجية والعمق الفكري، وهو ما يمنح هذه الدراسات قيمتها الأكاديمية.

ولا يخفى أن الجمع بين البعد الشرعي والبعد الأدبي في عدد واحد ليس أمراً عارضاً، فهو اختيار علمي مقصود يعكس رؤية معرفية ترى أن النص الديني والنص الأدبي يشتركان في كونهما خطابين لغويين يتطلبان أدوات تحليل دقيقة، وأن الفهم العميق للنصوص لا يتحقق إلا عبر التكامل بين العلوم، فالبلاغة مثلاً تمثل جسراً بين التفسير والنقد، والنحو يمثل أساساً

لفهم النصوص الشرعية والأدبية معاً، ويشكل الفكر العقدي خلفية فلسفية لفهم التصورات الثقافية.

ويمكن القول إن هذا العدد يجسد نموذجاً للبحث المتوازن الذي لا يغلب فيه جانب على آخر، إنما تتكامل فيه الأبعاد المعرفية في صورة بانورامية تعكس ثراء التراث الإسلامي واتساع آفاق الدراسات الإنسانية. فهو عدد يربط الماضي بالحاضر، ويصل النص بالواقع، ويجمع بين الأصالة والتجديد، ويؤكد أن المعرفة الحقة هي التي تجمع ولا تفرق، وتبني ولا تهدم، وتضيء الطريق للباحثين في مختلف التخصصات.

وتشارك هذه البحوث، على اختلاف موضوعاتها، في هدف واحد هو خدمة العلم، وترسيخ المنهجية، وتعميق الفهم، ومدّ المكتبة العلمية بدراسات جادة رصينة، وتمثل إضافة نوعية تسهم في تطوير الحقول المعرفية التي تنتمي إليها، وتفتح آفاقاً جديدة للبحث، وتدعو إلى مزيد من الدراسات التي تستثمر هذا التراكم العلمي.

والحمد لله رب العالمين

هيئة التحرير

In the Name of Allah, the Entirely Merciful, the Especially Merciful

All praise is due to Allah, and peace and blessings be upon our Master Muhammad, and upon his family and companions.

This issue of the Journal(24) of Shari'ah Sciences and the Arabic Language is presented with rich scholarly substance and methodological diversity, reflecting the vitality of research in Islamic, linguistic, literary, and intellectual studies within the contemporary academic context. The studies gathered here span multiple fields of knowledge, yet converge upon a single aim: the service of Islamic and human knowledge through rigorous scholarly language and refined critical methodology. A close reading of the published works reveals an integrated intellectual structure in which transmitted and rational sciences reinforce one another; texts interact with contexts; heritage with the present; and Shari'ah-based principles with linguistic and literary analysis. This synthesis reflects an advanced scholarly awareness that true knowledge is indivisible, and that disciplines—however diverse in subject matter—ultimately complement one another in the pursuit of truth.

One of the most striking features of this issue is the prominence of the Shari'ah dimension in its various manifestations, ranging from Qur'anic readings (qira'aat), Islamic creed, jurisprudence and its fundamental principles, to contemporary intellectual studies. The study of the Qira'at al-farshiyah (non-canonical variant readings) not reported in Tayyibat al-Nashr demonstrates a meticulous concern for preserving the Qur'anic text and carefully tracing its modes of reception, transmission and performance—a precise field that lies at the heart of safeguarding revelation and regulating its recitation and transmission. This research contributes to scholarly verification while fulfilling a civilizational role: preserving the textual memory of the Muslim Ummah, protecting its oral and performative heritage, and highlighting the profound methodological foundations upon which the sciences of the Noble Qur'an were established.

In the domain of Islamic creed and intellectual thought, several studies address questions of doctrinal affiliation and the conditions for being considered a Muslim, while another examines the concept of the «ego» in both Western and Islamic philosophy. These contributions demonstrate that research on Islamic creed engages openly with the major intellectual questions of our time. The study concerning the ruling on the followers of sects claiming affiliation with Islam exemplifies disciplined creed-related inquiry, seeking to address sensitive issues through a balanced methodology that harmonizes Islamic authoritative (divinely revealed) texts with purposive understanding. Meanwhile, the study tracing the development of the concept of the «ego» opens a horizon for civilizational comparison between differing philosophical conceptions of the human self, revealing how theological premises shape intellectual worldviews.

The jurisprudential studies in this issue are characterized by their engagement with contemporary realities. They address applied questions such as the effect of a lessee's ownership within a lease contract, and health insurance for a working wife in light of the husband's obligation to provide for medical expenses. These works clearly demonstrate the civilizational function of Islamic jurisprudence as a living and dynamic discipline, not confined to the past but actively interacting with social, economic, and legal transformations. By presenting legal rulings, comparing them with contemporary systems, and analyzing their practical implications, these studies reaffirm the enduring relevance of Shari'ah across time and place, and its capacity to respond to emerging developments.

Alongside these Shari'ah-oriented studies, a contemporary intellectual dimension is evident in research examining the religious and intellectual challenges posed by digital media. This topic reflects scholarly awareness of the risks associated with technological transformation and its impact upon society's cognitive and ethical structures. Digital media has become a space for reshaping collective consciousness, necessitating rigorous studies that analyze its effects and challenges from a disciplined academic perspective.

The linguistic and literary dimension is no less prominent in this issue than

the Shari'ah dimension; rather, it appears in integral relation to it. Several studies treat language as both a tool for understanding the Qur'anic and Prophetic texts and a medium of aesthetic expression. A study of syntactic constructions deemed impermissible under Islamic Shari'ah exemplifies the intersection of syntax and Shari'ah-related norms, exploring the relationship between linguistic structure and religious implications. This indicates that, within the Islamic intellectual tradition, language functions as a moral and semantic system governed by the parameters of Shari'ah.

Another study addresses the phenomenon of irregularizing established rules of Arabic orthography—a precise linguistic issue touching the core of Arabic writing. By identifying the causes of divergence from orthographic standards and proposing remedies, this research embodies scholarly awareness of the necessity of preserving linguistic integrity. Language is the vessel of culture and the medium of knowledge transmission; care for it is thus a civilizational imperative rather than a mere academic luxury.

In the field of rhetoric and stylistics, the issue includes studies on the expressive structure of verses relating to sustainable development in the Qur'an, as well as on the rhetoric of optional poetic necessity and its reinforcement through Qur'anic compositional styles. These rhetorical investigations unfold the analytical brilliance with which the Qur'anic text is read, uncovering its expressive aesthetics and civilizational meanings. They illustrate how the aesthetic dimension integrates with legislative guidance and moral direction in Qur'anic discourse, opening new horizons for understanding its rhetorical inimitability.

Within literary criticism, one study examines the semiotics of distributive structure and the formation of tension in a contemporary poem. This research signals the journal's openness to modern critical methodologies and affirms the capacity of Arabic literary studies to employ semiotic tools in poetic analysis, thereby enriching critical inquiry and deepening its analytical dimension. The inclusion of such research reflects a conscious vision recognizing that methodological renewal does not contradict authenticity; rather, it strengthens it.

Through this thematic and methodological diversity, the issue presents an integrated epistemic project grounded in dialogue among disciplines: jurisprudence interacts with law, Islamic creed with philosophy, language with Shari'ah, rhetoric with exegesis, and criticism with poetry. Such interdisciplinary interaction is a defining characteristic of contemporary scholarship, as no discipline can be studied in isolation given the inherently interconnected nature of intellectual phenomena.

The diversity of academic institutions represented by the contributing authors further enhances the scholarly value of this issue. This institutional dimension reflects the breadth of academic participation and the complementarity of research efforts across universities. Such diversity fosters scholarly dialogue, deepens the exchange of expertise, and lends the journal a firmly academic character that consolidates its standing within the research community.

The studies demonstrate a clear presence of analytical-comparative, descriptive, critical, and inductive methodologies—approaches that constitute the pillars of rigorous academic research. This evidences the contributors' commitment to scholarly standards of verification and their endeavor to unite methodological precision with intellectual depth, thereby conferring upon these works their academic merit.

Evidently, the deliberate combination of Shari'ah and literary dimensions within a single issue is not incidental; it reflects a conscious epistemic vision. Religious and literary texts alike are linguistic discourses requiring precise analytical tools, and profound understanding of texts emerges only through disciplinary integration. Rhetoric, for example, serves as a bridge between exegesis and criticism; syntax forms the foundation for understanding both Qur'anic/Prophetic and literary texts; and creed-related thought provides a philosophical framework for interpreting cultural conceptions.

In sum, this issue embodies a model of balanced scholarship in which no single dimension predominates; rather, its epistemic elements converge in a panoramic representation of the richness of Islamic heritage and the breadth of humanistic inquiry. It connects past and present, links text and reality, and harmonizes authenticity with novelty. It affirms that genuine knowledge unites rather than divides, builds rather

than dismantles, and illuminates the path for researchers across disciplines.

Despite their thematic diversity, these studies share a common purpose: the service of knowledge, the consolidation of methodological rigor, the deepening of understanding, and the enrichment of the scholarly library with serious and substantive research. They constitute a qualitative contribution to their respective fields, open new avenues of inquiry, and invite further studies that build upon this accumulated body of scholarship.

All praise is due to Allah, Lord of the worlds.

البحوث والدراسات



القراءات الفرشية التي أثبتها ابن الجزري (ت: ٨٣٣هـ) في «هداية المهرة»، ولم ترد في «طيبة النشر» جمعاً، ودراسة

د. سامي بن يحيى بن هادي عواجي^(١)

قبل للنشر: ١٤٤٧/١/١	قدم للنشر: ١٤٤٦/١٠/٢٩
DOI: 10.63259/1765-011-001-001	

المستخلص: تناولت في هذا البحث: القراءات الفرشية من غير طريق الطيبة في منظومة هداية المهرة في تمة العشرة، للإمام ابن الجزري (ت: ٨٣٣هـ)، هادفاً حصر مواضعها، وتوجيهها، ودراستها، والوقوف على أسباب عدم القراءة بها من طريق الطيبة، مع أن ابن الجزري -رحمه الله- ذكرها في النشر، متبعاً المنهج الوصفي الاستقرائي التحليلي، بجمع، وتحليل ما ورد من قراءات في هذا البحث من أول فرش سورة البقرة، وحتى نهاية فرش سورة الناس.

وقسمته إلى: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وثبت للمصادر، والمراجع. وتوصلت في هذه الدراسة إلى عدد من النتائج منها: أنه بلغ عدد القراءات الفرشية الواردة في نظم هداية المهرة في تمة العشرة؛ التي وردت في النشر، ولكن لا يُقرأ بها من طريق الطيبة (أربع عشرة) قراءة، منها: أربع قراءات صحيحة مقروء بها من طريق الدرة، وبقية القراءات لا يُقرأ بها لمن رُويت عنهم في الهداية، وأن أغلب هذه القراءات الواردة في هداية المهرة، التي لا يُقرأ بها من طريق الطيبة لا تخرج عن كتابي: الإرشاد، والكفاية الكبرى للقلانسي، وأن سبب عدم ذكر ابن الجزري لهذه القراءات في الطيبة، مع وجودها في النشر؛ لأنه حكم عليها بالانفراد.

الكلمات المفتاحية: القراءات - هداية المهرة - ابن الجزري - الطيبة.

(١) أستاذ القراءات المشارك، قسم الدراسات القرآنية، كلية الآداب، والعلوم الإنسانية، جامعة طيبة

الإيميل الشبكي: sawaji@taibahu.edu.sa

Identification and Analysis of the Qira'at al-farshīyah (Variant Readings) Documented by Ibn al-Jazari (d. 833 AH) in Hidāyat al-Maharah but Not Found in Ṭayyibat al-Nashr

Dr. Sami ibn Yahya ibn Hadi Awaji⁽¹⁾

Received: 1446/10/29

Accepted: 1447/01/01

DOI: 10.63259/1765-011-001-001

Abstract: This research examines al-qirā'āt al-farshīyah (farsh-based Quranic modes of recitations) not transmitted through Al-Tayyibah in the didactic poem Hidāyat al-Maharah fī Tatimmat al-‘Ashara by Imam Ibn al-Jazarī (d. 833 AH). The aim is to identify, examine and explain these recitations, and explore the reasons for excluding them from Al-Tayyibah, even though Ibn al Jazarī mentioned them in Al-Nashr fī al-Qirā'āt al-‘Ashr. Adopting a descriptive, inductive, and analytical methodology, the present research identifies and analyzes the farsh-based qira'aat (variant recitations) from the beginning of Sūrat al-Baqarah to the end of Sūrat al-Nās.

The study is organized into an introduction, a preliminary section, two main sections, and a conclusion, with a list of sources and references.

Key findings: The total number of farsh-based recitations mentioned in the didactic poem of Hidāyat al-Maharah fī Tatimmat al-‘Ashrah that appear in al-Nashr but are not recited through the Ṭayyibah transmission chain is fourteen readings. Among these, four are valid readings that are recited through the al-Durrah transmission, while the remaining recitations are not recited according to those who transmitted them in Hidāyah.

Most of these recitations in Hidāyat al-Maharah that are not recited through the Ṭayyibah chain are derived from two books: al-Irshād and al-Kifāyah al-Kubrā by al-Qalānisī.

The reason Ibn al-Jazarī did not include these recitations in al-Ṭayyibah despite

(1) Associate Professor of Qira'aat, Department of Qur'anic Studies, College of Arts and Humanities, Taibah University
Email: sawaji@taibahu.edu.sa

their appearance in al-Nashr is that he judged them as singular transmissions (i.e., transmitted by a lone narrator).

Keywords: Qur'anic modes of recitation (qirā'āt) - Hidāyat al-Maharah - Ibn al-Jazarī - Ṭayyibah.

المقدمة



إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده، ورسوله، - صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً -.

أما بعد:

فإن جهود الإمام ابن الجزري -رحمه الله-، وآثاره العلمية المتعددة في علم القراءات جديرة بالدراسة، والعناية، ومن هذه الآثار القيمة: منظومة (هداية المهرة في تنمة العشرة)، وهي من أوائل مصنفاته في هذا العلم الجليل؛ إذ جمع فيها قراءات أئمة القراء الثلاثة؛ إكمالاً لما بدأه الإمام الشاطبي -رحمه الله- من ذكر لقراءات الأئمة السبعة في منظومته: (حرز الأمان، ووجه التهاني)، وقد التزم بمنهج، وسار على طريقته.

ولما تعددت مؤلفات الإمام ابن الجزري في القراءات، متضمنة لقراءات الأئمة الثلاثة، ومنها: منظومة (هداية المهرة في تنمة العشرة)، كان لابد من عرضها على ميزان منظومته: (طيبة النشر في القراءات العشر)؛ إذ تعتبر مرجعاً رئيساً في معرفة القراءة الصحيحة المقروء بها من عدمها.

وبعد الوقوف على قراءات الأئمة الثلاثة الواردة في هداية المهرة، ومقارنتها بقراءاتهم المذكورة في النشر، والطيبة، وجدت أنها تختلف على أربعة أنواع:

النوع الأول: القراءات التي ذكرها الإمام ابن الجزري في هداية المهرة، وذكرها في النشر، والطيبة، وهذا النوع هو غالب هذا النظم.

النوع الثاني: القراءات التي لم يذكرها الإمام ابن الجزري في هداية المهرة، وذكرها في النشر، ولكنه أغفل ذكرها في الطيبة؛ لانفرادها؛ أو لشذوذها.

النوع الثالث: القراءات التي زادها الإمام ابن الجزري في هداية المهرة، ولم يذكرها في النشر، ولا في الطيبة، وعدد القراءات من هذا النوع: ثلاثون موضعاً، تعتبر كلها من القراءات الشاذة.

النوع الرابع: القراءات التي ذكرها الإمام ابن الجزري في هداية المهرة، وذكرها في النشر، إلا أنه أغفل ذكرها في الطيبة، وهذا النوع على قسمين: الأول: ما هو صحيح مقروء به، ومجموع ذلك أربع قراءات: وهي: ﴿لَا يَخْرُجُ﴾ [الأعراف: ٥٨]، و﴿سَقَايَةَ﴾ [التوبة: ١٩]، و﴿وَعِمَارَةَ﴾ [التوبة: ١٩]، و﴿فَيَغْرَقُكُمْ﴾ [الإسراء: ٦٩]، وكلها وردت عن ابن وردان عن أبي جعفر. الثاني: ما هو شاذ غير مقروء به، لا من طريق الطيبة، ولا من طريق الدرة، ومجموعه: تسع وعشرون قراءة.

وهذا البحث يُعنى بالنوع الرابع بقسميه، وهو: القراءات التي ذكرها الإمام ابن الجزري في هداية المهرة، وذكرها كذلك في النشر، إلا أنه أغفل ذكرها في الطيبة، وقد عمدت إلى قسم الفرش منها، فقامت بجمع هذه القراءات الفرشية، ودراستها، سائلاً المولى القبول، والتوفيق، والسداد.

* أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

- تعلق الموضوع بعلم القراءات، وهو علم من علوم القرآن الكريم، وكما هو معلوم فإن شرف العلم من شرف المعلوم، وليس أشرف من كتاب الله - عز، وجل -.
- القيمة العلمية لمنظومة هداية المهرة في تنمة العشرة؛ كونها من أوائل مصنفات الإمام ابن الجزري - رحمه الله تعالى -، وقد صَنَّفَهَا قبل منظومة الدرة المضَيَّة في القراءات الثلاث.
- مكانة منظومة طيبة النشر في القراءات العشر، ومكانة أصلها كتاب النشر في هذا العلم الشريف؛ إذ يُعَدُّ المرجع الأساس للقراءات العشر المتواترة.
- علو مكانة المصنّف، وهو الإمام ابن الجزري - رحمه الله تعالى -، فهو خاتمة المحققين في هذا العلم، وقد ترك آثاراً علمية مشهورة، تعتبر أصلاً من أصول هذا العلم الجليل.
- رغبتني في حصر القراءات الواردة في منظومة هداية المهرة، والتي لا يُقرأ بها من طريق الطيبة، ومعرفة وجهها اللغوي.
- رغبتني في دراسة هذه المواضع، والوقوف على أسباب عدم القراءة بها من طريق الطيبة، مع وجودها في كتاب النشر في القراءات العشر.

* أهداف البحث:

- إبراز القراءات الفرشية التي ذكرها الإمام ابن الجزري -رحمه الله تعالى- في منظومة هداية المهرة في تنمة العشرة، ولا يُقرأ بها من طريق طيبة النشر.
- دراسة هذه القراءات، والوقوف على أسباب عدم القراءة بها من طريق الطيبة، مع ذكرها في كتاب النشر في القراءات العشر.

* حدود البحث:

تنحصر حدود هذا البحث في: جمع، ودراسة القراءات الواردة في منظومة هداية المهرة في تنمة العشرة للإمام ابن الجزري (ت: ٨٣٣هـ)، وذكرها في كتابه النشر في القراءات العشر، إلا أنه أغفل ذكرها في متن طيبة النشر في القراءات العشر؛ وذلك في فرش الحروف (من بداية فرش سورة البقرة إلى نهاية فرش سورة الناس).

* الدراسات السابقة:

من خلال البحث، والتقصي، والاطلاع لم أقف على بحث تناول القراءات الواردة في منظومة هداية المهرة؛ وذكرها ابن الجزري أيضاً في النشر، إلا أنه لم يضمها في طيبته، ولكنني وقفت على عدة دراسات حول منظومة الهداية في تنمة العشرة، وبيانها فيما يلي:

١- هداية المهرة في تنمة العشرة -دراسةً، وتحقيقاً، وشرحاً-، للباحث: د. يوسف بن عوض العوفي^(١): حقق فيها الباحث المنظومة، ودرسها، وشرحها، ولم يشر إلى ما يُقرأ به من طريق الطيبة في جميع القراءات المذكورة في المنظومة، كما أن هذا البحث الذي بين أيدينا جمع القراءات التي ذكرها ابن الجزري في الهداية، والنشر، ولم يذكرها في الطيبة، ومن هنا يتضح الفرق بين الباحثين.

٢- القراءات الثلاث بين الدرة، والهداية -دراسة مقارنة-، للباحثة: ندى بنت يوسف العوفي^(٢): قارنت فيها الباحثة القراءات الثلاث بين نظمي الدرة، والهداية أصولاً، وفرشاً، ولم تتطرق الباحثة إلى القراءات الواردة في هداية المهرة، ولا يُقرأ بها من طريق الطيبة، كما هو الحال في هذا البحث الذي بين أيدينا.

(١) بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في قسم القراءات بالجامعة الإسلامية، في عام ١٤٣٢هـ.

(٢) مشروع بحثي لنيل درجة الماجستير في قسم الدراسات القرآنية بجامعة طيبة، في عام ١٤٤٢هـ.

٣- هداية المهرة في تنمة العشرة، والدرة المضية في القراءات الثلاث المرضية -دراسة مقارنة بين زياداتهما: أصولاً، وفرشاً-، للباحثة: هبة الله بنت عبدالعزيز عبدالكريم^(١): جمعت فيها الباحثة الأوجه القرائية الواردة في كل نظم منهما دون الآخر، وحصرها: أصولاً، وفرشاً.

والفرق بين هذا البحث، وبين بحثي ظاهر، فدراسة الباحثة في المقارنة بين الهداية، والدرة، وبحثي اعتنى بالقراءات الفرشية الواردة في هداية المهرة التي لا يُقرأ بها من طريق الطيبة.

٤- زيادات هداية المهرة على النشر من أول النظم إلى نهاية قسم الأصول -جمعاً، ودراسة-، للباحث: د. عبد العزيز بن الحسين الشنقيطي^(٢): اعتنى فيها الباحث بجمع، ودراسة القراءات الأصولية مما زادته منظومة هداية المهرة على كتاب النشر، أما بحثي فقد اختص بتتبع القراءات الفرشية الواردة في هداية المهرة، مما ذكره الإمام ابن الجزري في النشر، إلا أنه أغفل ذكره في الطيبة.

٥- زيادات منظومة هداية المهرة على النشر من أول فرش سورة البقرة إلى نهاية قسم الفرش -جمعاً، ودراسة-، للباحث: د. سعود بن سعد الأنصاري^(٣): وهذه الدراسة تكملة لدراسة الباحث السابق؛ فقد اعتنى فيها الباحث بجمع، ودراسة القراءات الفرشية مما زادته منظومة هداية المهرة على كتاب النشر، أما بحثي فقد اختص بتتبع القراءات الفرشية الواردة في هداية المهرة، مما ذكره الإمام ابن الجزري في النشر، إلا أنه أغفل ذكره في الطيبة.

٦- منظومتا ((هداية المهرة))، و((الدرة المضية)) في القراءات الثلاث لابن الجزري (ت ٨٣٣هـ) -دراسة مقارنة-، من أول باب البسملة إلى باب السكت، للباحثة: د. صفية بنت محمد بن عمر العتین^(٤): قارنت فيها الباحثة بين منظومتي هداية المهرة، والدرة في القراءات الثلاث لابن الجزري، من حيث عدد الأبيات، والرموز، والرواة، وزمن التأليف، وأصلهما، كما قامت الباحثة بعمل دراسة مقارنة بين المنظومتين من باب البسملة إلى باب

(١) بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في قسم القراءات بجامعة أم القرى، في عام ١٤٤٤هـ.

(٢) بحث مقبول للنشر في مجلة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة.

(٣) بحث منشور في مجلة طلبة للدراسات العلمية الأكاديمية بالجزائر، في العدد الثاني، المجلد السابع، السنة: ٢٠٢٤م، ص: ٢٧٣ - ٣٠٧.

(٤) بحث منشور في مجلة جامعة طيبة للآداب، والعلوم الإنسانية بالمدينة المنورة، في العدد الثامن والثلاثين، الجزء الأول، السنة: ١٤٤٥هـ - ٢٠٢٤م، ص: ١٥٧ - ١٨٨.

السكت، بينت من خلالها اختيارات ابن الجزري في القراءات الثلاث من المنظومتين مع تحبير التيسير، وما يُقرأ به اليوم من طريق الدرة، أو الطيبة، وما لا يُقرأ به. والفرق بين البحثين واضح جلي؛ فالباحثة في هذه الدراسة لم تتطرق للقراءات التي ذكرها ابن الجزري في هداية المهرة، ولا يُقرأ بها من طريق الطيبة في فرش الحروف، بخلاف هذا البحث الذي بين أيدينا.

*** خطة البحث:**

اشتمل البحث على مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وثبت للمصادر، والمراجع، على النحو التالي:

المقدمة: تضمنت أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهداف البحث، وحدود البحث، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهجه.

التمهيد: تشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: ترجمة موجزة عن الناظم.

المطلب الثاني: التعريف بمنظومة هداية المهرة.

المبحث الأول: القراءات الفرشية المروية عن أبي جعفر في هداية المهرة، ولم ترد في الطيبة.

المبحث الثاني: القراءات الفرشية المروية عن يعقوب في هداية المهرة، ولم ترد في الطيبة.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج، والتوصيات.

ثم ثبت المصادر، والمراجع.

*** منهج البحث:**

اتبعت في هذا البحث المنهج الوصفي الاستقرائي التحليلي في جمع القراءات الفرشية، من غير طريق الطيبة في نظم هداية المهرة في تنمة العشرة، ثم درستها دراسةً علميةً، وفق الإجراءات التالية:

١- حصرت جميع القراءات من غير الطيبة في نظم هداية المهرة، التي ذُكرت في النشر، من أول سورة البقرة، حتى نهاية سورة الناس.

- ٢- رتبت المواضع بترقيم مستمر، وقسمتها على مبحثين، المبحث الأول للقراءات المروية عن أبي جعفر، والمبحث الثاني للقراءات المروية عن يعقوب.
- ٣- وثقت القراءات من مصادرها المعتبرة، ودرستها.
- ٤- وجهت القراءات الواردة في البحث.
- ٥- بينت الوجه المقروء به عند أهل الأداء، والقراءة.
- ٦- كتبت البحث وفق قواعد الإملاء، والترقيم الحديثة.
- ٧- كتبت الآيات القرآنية الصحيحة بالرسم العثماني.
- ٨- رسمت القراءات الشاذة بالرسم الإملائي.
- ٩- عزوت الآيات بذكر رقم الآية، واسم السورة في المتن بين معكوفتين.
- ١٠- رقت الأبيات الواردة في البحث من منظومة: هداية المهرة، أو الطيبة، أو الدرة، حسب أرقامها في هذه المنظومات.
- ١١- ضبطت الأبيات مع جعل اسم، أو رمز القارئ بلون مغاير.
- ١٢- وثقت النصوص، والنقول الواردة في البحث من مصادرها الأصلية.
- ١٣- علقت في الحاشية على ما يحتاج إلى تعليق.
- ١٤- لا أترجم للأعلام الوارد ذكرهم في هذا البحث؛ كون البحث يتعلق بقراءات منظومة هداية المهرة، وهذه المنظومة حُقت في رسالة علمية، تضمنت ترجمة لجميع الأعلام المذكورة فيها.

التمهيد

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: ترجمة موجزة عن الناظم^(١):

أولاً: اسمه، ونسبه، ومولده:

هو أبو الخير، محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف بن الجزري، ولد في ليلة السبت الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة إحدى وخمسين وسبعمائة^(٢).

ثانياً: شيوخه:

تتلمذ ابن الجزري على عدد كبير من العلماء في فنون عدة، كالقراءات، والحديث، والفقه، والأصول، واللغة، وغيرها، وطبيعة هذا البحث لا يتسع لذكرهم جميعاً، ولكني سأكتفي بذكر أبرز من أخذ عنهم القراءات، وهم: أبو محمد عبد الوهاب بن يوسف بن السلال (ت: ٧٨٢هـ)^(٣)، وأحمد بن إبراهيم بن الطحان (ت: ٧٨٢هـ)^(٤)، وأبو بكر عبد الله بن الجندي (ت: ٧٦٩هـ)^(٥)، وأبو المعالي محمد بن أحمد الشهير بابن اللبان (ت: ٧٧٦هـ)^(٦)، وأبو عبد الله محمد بن الصائغ (ت: ٧٧٦هـ)^(٧)، وغيرهم.

(١) راجع ترجمته في: محمد بن محمد بن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء. (مكتبة ابن تيمية، عني بنشره لأول مرة عام ١٣٥١هـ ج. برجستراسر)، ٢: ٢٤٧ - ٢٥١؛ وأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، إنباء الغمر بأنباء العمر، تح د. حسن حبشي. (مصر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٣٨٩ - ١٣٩٢هـ)، ٣: ٤٦٦ - ٤٦٧؛ ومحمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة)، ٩: ٢٥٥ - ٢٦٠.

(٢) ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ٢: ٢٤٧؛ وابن حجر، إنباء الغمر بأنباء العمر، ٣: ٤٦٦.

(٣) ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ١: ٤٨٢ - ٤٨٣.

(٤) المرجع السابق، ١: ٣٣.

(٥) المرجع السابق، ١: ١٦٣.

(٦) المرجع السابق، ٢: ٦٦.

(٧) المرجع السابق، ٢: ١٤٥.

ثالثاً: تلاميذه:

تتلمذ على ابن الجزري خلق كثير، منهم: ابنه أبو بكر أحمد بن محمد بن الجزري (ت: ٨٥٩هـ)^(١)، ورضوان بن محمد العقبي (ت: ٨٥٢هـ)^(٢)، وأحمد بن أبي بكر الكناني (ت: ٨٥٧هـ)^(٣)، وأبو القاسم محمد بن محمد النويري (ت: ٨٩٧هـ)^(٤)، وغيرهم.

رابعاً: مؤلفاته:

ألف ابن الجزري في فنون عدة بين منظوم، ومنثور، أصبحت مرجعاً رئيساً في بابها، هي غنية عن التعريف؛ لشهرتها، واستفاضتها، ولعل من أبرز مؤلفاته: النشر في القراءات العشر، وطيبة النشر في القراءات العشر، والدرة المضيئة في القراءات الثلاث، وهداية المهرة في تنمة العشرة، وتحبير التيسير في القراءات العشر، ومنجد المقرئين ومرشد الطالبين، والمقدمة الجزرية، وتقريب النشر في القراءات العشر، والتمهيد في علم التجويد، وغيرها الكثير^(٥).

خامساً: وفاته:

توفي الإمام ابن الجزري - رحمه الله تعالى - يوم الجمعة، الخامس من ربيع الأول، في سنة ثلاث وثلاثين وثمانمائة بمدينة شيراز، ودفن بدار القرآن التي أنشأها بها^(٦).

المطلب الثاني: التعريف بمنظومة هداية المهرة^(٧):

أولاً: اسم المنظومة، وموضوعها: اسمها: هداية المهرة في تنمة العشرة، موضوعها: المنظومة في قراءات القراء الثلاثة المتممين للعشرة، وهم: أبو جعفر المدني، ويعقوب البصري، وخلف الكوفي.

(١) المرجع السابق، ١: ١١٨.

(٢) السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ٣: ٢٢٦.

(٣) المرجع السابق، ١: ٢٦٣.

(٤) المرجع السابق، ٩: ٢٤٦.

(٥) المرجع السابق، ٩: ٢٥٧.

(٦) ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ٢: ٢٥١.

(٧) للاطلاع على مزيد من دراسة المنظومة راجع مقدمة محقق المنظومة. محمد بن محمد بن الجزري، «هداية

المهرة في تنمة العشرة»، تح يوسف بن عوض العوفي. (ماجستير، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة،

١٤٣٢هـ - ١٤٣٣هـ)، ص: ٣٥ - ٥٠.

ثانياً: مصادر المنظومة: لم يذكر الناظم مصدراً بعينه استقى منه قراءات الأئمة الثلاثة في المنظومة، إلا أن محقق المنظومة تبين له من خلال الاستقراء: أن القراءات في المنظومة للأئمة الثلاثة لا تخرج عما هو موجود في كتابي: (الإرشاد)، و(الكفاية الكبرى)، كلاهما لأبي العز القلانسي، وهما من أصول النشر^(١)، كما تبين لي من خلال هذا البحث أن الناظم استقى قراءات هذه المنظومة أيضاً من مصادر أخرى، وهي: كتاب الوجيز للأهوازي، فقد ذكر منه قراءة الصاد لروح في قوله تعالى: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧]، وكتاب غاية الاختصار للهمداني، فقد ذكر منه تخفيف النون لرويس في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ﴾ [المائدة: ٢]، وكتاب المصباح للشهرزوري فقد ذكر منه ضم النون، وتخفيف الفاء لروح في (الثَفَاتِ) من قوله تعالى: ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ [الفلق: ٤].

ثالثاً: رواية القراء الثلاثة في المنظومة:

– **القارئ الأول:** أبو جعفر، ورواته في المنظومة: خمسة، هم: الرُّهَوي، والنَّهرواني، والأهوازي، والشَّطوي، وهبة الله بن جعفر.

– **القارئ الثاني:** يعقوب، ورواته في المنظومة: اثنان، هما: رُويس، وروّح.

– **القارئ الثالث:** خلف، ورواته في المنظومة: اثنان، هما: إسحاق الوراق، وإدريس الحداد.

رابعاً: عدد أبيات المنظومة: بلغ عدد أبيات منظومة هداية المهرة في تنمة العشرة: (٣٥٢) بيتاً^(٢).

خامساً: أبرز ملامح منهج الناظم في المنظومة:

– جعل لكل قارئ من القراء الثلاثة، ورواتهم رمزاً حرفياً يدل عليه، كما جعل لهم رمزين كلميين تدل عليهم حال اتفاقهم في القراءة، هما: (الملا)، و(رخا)^(٣).

– جعل لكل قارئ أصلاً له من الأئمة السبعة، فجعل قراءة نافع أصلاً لقراءة أبي جعفر، وقراءة أبي عمرو أصلاً لقراءة يعقوب، وقراءة حمزة أصلاً لقراءة خلف، فإذا خالف أحد الأئمة

(١) المرجع السابق، ص: ٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص: ٧٢ – ٧٤.

(٣) المرجع السابق، ص: ٤٨٢.

الثلاثة قراءة أصله يذكرها في المنظومة، وأما إذا وافق أصله فإنه لا يذكرها^(١).

- التزم الناظم منهج الإمام الشاطبي في (حز الأمان، ووجه التهاني) من حيث تقسيم المنظومة إلى: أصول، وفرش، وذكر القيود، وأضدادها، وذكره القراءة قبل الرمز، وبعده، وكتابة المنظومة على البحر الطويل، وغيرها^(٢).

- خالف في بعض المواضع ما هو مذكور في منظومة الدرة^(٣).

سادساً: رموز القراء، ورواتهم في المنظومة: ذكر الناظم في منظومته رموزاً حرفية، وأخرى كلمية تدل عليهم؛ وذلك للاختصار، والتيسير، وبيانها وفق الآتي^(٤):

الرمز	القارئ / الراوي	الرمز	القارئ / الراوي
أ	أبو جعفر	خ	يعقوب
ب	الرهاوي	د	رويس
ت	النهرواني	ذ	روح
ث	الأهوازي	ر	خلف
ج	الشطوي	ز	إسحاق
ح	هبة الله	س	إدريس
رخا	القراء الثلاثة	الملا	القراء الثلاثة

(١) المرجع السابق، ص: ٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص: ٧٤ - ٧٦.

(٣) المرجع السابق، ص: ٧٧ - ٧٨.

(٤) يتضح ذلك في المبحث الثاني من خلال دراسة مواضع هذا البحث.

المبحث الأول:

القراءات الفرشية المروية عن أبي جعفر في هداية المهرة، ولم ترد في الطيبة.

الموضع الأول: تسهيل الهمزة في لفظ: ﴿الطَّيْرُ﴾، ولفظ: ﴿طَيْرًا﴾ لأبي جعفر، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَنِّي أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٤٩].

قال ابن الجزري في هداية المهرة:

١٤٦ الطَّائِرُ اعْلَمَنَّ مَعًا طَائِرًا خُذْ فِيهِمَا سَهْلًا حَلًا

أخبر الناظم أن المرموز له بالألف، وهو: أبو جعفر، قرأ لفظ: ﴿الطَّيْرُ﴾ معرفًا، ولفظ: ﴿طَيْرًا﴾ منكرًا بألف بعد الطاء، وهمزة مكسورة بينها، وبين الراء، وقرأ المرموز له بالحاء، وهو: يعقوب كأبي جعفر في المنكر دون المعرف، وقرأ المرموز له بالحاء، وهو: هبة الله عن أبي جعفر بتسهيل الهمزة بين يين فيهما^(١).

ووجه من قرأ: ﴿الطَّيْرُ﴾، و ﴿طَيْرًا﴾ على إرادة الواحد، ووجه من قرأ: ﴿الطَّيْرِ﴾، و ﴿طَيْرًا﴾ على إرادة الجنس، ويحتمل أن يراد به الجمع^(٢).

وأما وجه تسهيل الهمزة فعلى التخفيف؛ لخروج الهمزة من أقصى الحلق، والعرب تستحب تخفيفها؛ لاستئصال إخراجها محققة، ووجه تحقيق الهمزة أنه على الأصل^(٣).

(١) ابن الجزري، هداية المهرة في تنمة العشرة، ص: ٢١٠ - ٢١١.

(٢) محمد بن أحمد الأزهرى، معاني القراءات. ط ١ (المملكة العربية السعودية: مركز البحوث في كلية الآداب - جامعة الملك سعود، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م)، ١: ٢٥٨؛ وأحمد بن محمد الدمياني، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تح أنس مهرة. ط ٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م)، ص: ٢٢٤.

(٣) نصر بن علي الشيرازي، الموضح في وجوه القراءات، و عللها، تح د. عمر حمدان الكبيسي. ط ١ (جدة: الجمعية الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم بجدة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م)، ١: ١٨٥ - ١٨٩.

الدراسة:

لفظ: ﴿الطَّيْرُ﴾، و ﴿طَيْرًا﴾ وردت في أربعة مواضع: موضعين منها معرّفاً، وموضعين منها منكرًا، وهي في قوله -تعالى-: ﴿أَنَّىٰ أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ في سورة آل عمران [٤٩]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾ في سورة المائدة [١١٠]، وقد ورد الخلاف بين القراء الثلاثة من طريق الطيبة بمثل ما ورد من خلاف في هداية المهرة، إلا تسهيل الهمزة لهبة الله عن أبي جعفر، فلم يرد في الطيبة^(١)، قال ابن الجزري في الطيبة^(٢):

٥٣٠ وَالطَّائِرِ فِي الطَّيْرِ كَالْعُقُودِ خَيْرٌ ذَاكِرِ
٥٣١ وَطَائِرًا مَعَابِطَ طَيْرًا إِذْ ثَنَا طَيِّ.....

وقد نص على قراءة التسهيل القلانسي في الإرشاد^(٣)، والكفاية الكبرى^(٤)، ونص عليها ابن الجزري في النشر؛ ولعل عدم ذكر تسهيل الهمزة لأبي جعفر في الطيبة، مع ورودها في النشر؛ لكونها انفرادة عن هبة الله في رواية ابن وردان عن أبي جعفر، قال ابن الجزري في النشر: «وانفرد الحنبلي عن هبة الله عن أصحابه، عن ابن وردان؛ بتسهيل الهمزة بعد الألف من ﴿كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾، ﴿فَتَكُونُ طَيْرًا﴾ من موضعي آل عمران [٤٩]، المائدة [١١٠] خاصة، وسائر الرواة عن أبي جعفر على التحقيق فيها، وفي جميع القرآن»^(٥).

وبناءً على ما سبق يتضح أن أبا جعفر يقرأ قوله -تعالى-: ﴿الطَّيْرُ﴾، و ﴿طَيْرًا﴾ في المواضع الأربعة بالألف بعد الطاء، وهمزة مكسورة محققة بين الألف، وبين الراء، هكذا: ﴿الطَّيْرُ﴾، و ﴿طَيْرًا﴾، وهذا هو المعمول به من طريق الطيبة، وأما وجه التسهيل الذي ذكر له في هداية المهرة غير مقروء به؛ لمخالفته لسائر الرواة عن أبي جعفر، وقرأ يعقوب كأبي جعفر

(١) كذلك لم يرد وجه التسهيل لأبي جعفر في الدرة. انظر: الزبيدي، الإيضاح شرح متن الدرة، ص: ٢٠٧.

(٢) ابن الجزري، طبية النشر في القراءات العشر، ص: ٨٣ - ٨٤.

(٣) محمد بن الحسين الواسطي القلانسي، إرشاد المبتدي، و تذكرة المنتهي في القراءات العشر، تح د. عثمان محمود غزال. ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م)، ص: ١٦٥.

(٤) محمد بن الحسين الواسطي القلانسي، الكفاية الكبرى في القراءات العشر، تح جمال الدين محمد شرف. ط ١ (طنطا: دار الصحابة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م)، ص: ١٤١.

(٥) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٣: ٩٦٢.

بألف بعد الطاء، وهمزة مكسورة بينها، وبين الراء في المنكر، دون المعرف، وهو قوله تعالى: ﴿طَيْرًا﴾ في الموضعين، وقرأ المعرف: ﴿الطَّيْرُ﴾ بياء ساكنة، وبدون ألف، وهمز في الموضعين، وأما خلف فقد قرأ في جميع المواضع بياء ساكنة، وبدون ألف، وهمز؛ موافقة لأصله^(١).

الموضع الثاني: ضم الياء، وكسر الراء في (لا يُخْرِجُ) لأبي جعفر، وذلك في قوله -تعالى-: ﴿وَالَّذِي خَبَثَ لَا يُخْرِجُ إِلَّا نَكِدًا﴾ [الأعراف: ٥٨].

قال ابن الجزري في هداية المهرة:

١٨٥ وَيَخْرِجُ ضُمًّا وَافْتَحَ بَدَا وَضُمًّا — وَأَكْسَرَ جَنَى.....

أمر الناظم بضم الياء، وفتح الراء في قوله: (لا يُخْرِجُ) للمرموز له بالياء، وهو: الرهاوي عن أبي جعفر، كما أمر بضم الياء وكسر الراء ﴿لَا يُخْرِجُ﴾ للمرموز له بالجيم، وهو الشطوي عن أبي جعفر، وقرأ الباكون بفتح الياء، وضم الراء ﴿لَا يُخْرِجُ﴾^(٢).

ووجه قراءة ضم الياء، وفتح الراء: على ما لم يسم فاعله؛ لئلا ينسب الفعل إلى غير الله تعالى^(٣)، ووجه قراءة ضم الياء، وكسر الراء: على البناء للفاعل من أخرج الرباعي، ووجه قراءة فتح الياء، وضم الراء: من الخروج^(٤).

الدراسة:

ذكر الناظم في هداية المهرة لأبي جعفر ثلاث قراءات في قوله تعالى: ﴿لَا يُخْرِجُ﴾ [الأعراف: ٥٨]:

القراءة الأولى: ضم الياء، وفتح الراء، وقد أسندها الناظم للرهاوي عن أبي جعفر، وهذه

(١) محمد بن محمد النويري، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، تح د. مجدي محمد باسلوم. ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م)، ٢: ٢٣٩.

(٢) ابن الجزري، هداية المهرة في تنمة العشرة، ص: ٢٦٢.

(٣) يوسف بن علي الهذلي، الكامل، تح د. عمر عبدالغني حمدان، وتغريد محمد حمدان. ط ١ (المدينة المنورة: كرسي يوسف عبداللطيف جميل للقراءات بجامعة طيبة، ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م)، ٥: ٣٣١.

(٤) محمد بن محمد النويري، شرح الدرر المضية، تح عبدالرافع رضوان الشراوي. ط ١ (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م)، ٢: ١٣١ - ١٣٢.

القراءة شاذة^(١)، لا يُقرأ بها لأبي جعفر، ولم يذكرها ابن الجزري في النشر، فهي من زيادات الهداية على النشر.

القراءة الثانية: ضم الياء، وكسر الراء، وهي مسندة للشطوي عن أبي جعفر، وقد نص عليها القلانسي في الإرشاد^(٢)، والكفاية الكبرى^(٣)، وذكرها ابن الجزري في النشر، إلا أنه لم يضمنها في الطبية؛ وذلك لكونها انفراداً عن الشطوي، قال ابن الجزري: «وانفرد الشطوي عن ابن هارون عن الفضل عن أصحابه عن ابن وردان بضم الياء، وكسر الراء من قوله تعالى: ﴿لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكْدًا﴾ [الأعراف: ٥٨]، وخالفه سائر الرواة فرووه بفتح الياء، وضم الراء، وكذلك قرأ الباقر»^(٤)، بيد أنها قراءة صحيحة، مقروء بها من طريق الدرة^(٥)، قال ابن الجزري في الدرة^(٦):

١١٤ وَلَا يَخْرُجُ اضْمُمْ، وَأَكْسِرِ الْخُلْفَ بُجَلًا

القراءة الثالثة: فتح الياء، وضم الراء، وهي القراءة التي لا يقرأ بغيرها لأبي جعفر، ولجميع القراء العشرة من طريق الطبية؛ إذ لم يرد فيها خلاف بين القراء في الطبية.

والخلاصة: أن قراءة ضم الياء، وكسر الراء في قوله تعالى: ﴿لَا يَخْرُجُ﴾ لأبي جعفر صحيحة، تُقرأ له من طريق الدرة، لا من طريق الطبية^(٧)، -والله أعلم-.

الموضع الثالث: ضم السين، وحذف الياء في ﴿سُقَاةٌ﴾، وفتح العين، وحذف الألف في ﴿عَمْرَةَ﴾ لأبي جعفر، في قوله تعالى: ﴿أَجْعَلْتُمْ سَقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [التوبة: ١٩].

(١) محمد بن أبي نصر النوازاني، المغني في القراءات، تح د. محمود كابر الشنقيطي. ط ١ (الرياض: الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم وعلومه، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م)، ٢: ٨٣٤.

(٢) القلانسي، إرشاد المبتدي، وتذكرة المنتهي في القراءات العشر، ص: ٢٠٠.

(٣) القلانسي، الكفاية الكبرى في القراءات العشر، ص: ١٧١.

(٤) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٥: ١٧٠٦.

(٥) النويري، شرح الدرة المضية، ٢: ١٣١.

(٦) محمد بن محمد بن الجزري، متن الدرة المضية في القراءات الثلاث، تح محمد تميم الزعبي. ط ٤ (المدينة المنورة: دار ابن الجزري، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م)، ص: ٢٩.

(٧) عبدالفتاح السيد المرصفي، شرح الدرة المضية في القراءات الثلاث المرضية، تح د. السالم محمد الجكني. ط ١ (المدينة المنورة: الكراسي البحثية بجامعة طيبة، ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م)، ص: ٢٦٠.

قال ابن الجزري في هداية المهرة:

١٩٦ وفي عَمَرَةٍ مَعَهَا سُقَاةٌ اقْرَأْ جَنِّي

أمر الناظم بقراءة لفظ: ﴿وَعِمَارَةٌ﴾ بفتح العين، وحذف الألف، وقراءة لفظ: ﴿سِقَايَةٌ﴾ بضم السين، وحذف الياء، كما لفظ بهما، للمرموز له بالجيم، وهو: الشطوي عن أبي جعفر، وقرأ الباكون ﴿وَعِمَارَةٌ﴾ بكسر العين، وبألف بعد الميم، و﴿سِقَايَةٌ﴾ بكسر السين، وبياء مفتوحة بعد الألف^(١).

ووجه قراءة الشطوي عن أبي جعفر: أنهما جمع ساق، وعامر، كما يقال: قاض وقضاة، ورام ورماة، ووجه قراءة الباكين: أنهما مصدران على فعالة، كالصيانة، والوقاية، والتجارة^(٢).

الدراسة:

ذكر ابن الجزري في هداية المهرة قراءة ﴿سُقَاةٌ﴾، و﴿عَمَرَةٌ﴾ لأبي جعفر، ونص عليها القلانسي في الإرشاد^(٣)، والكفاية الكبرى^(٤)، وذكرها ابن الجزري في النشر أيضاً، إلا أنه لم يذكر هذه القراءة في الطيبة؛ لكونها انفراداً عن الشطوي عنه، قال في النشر: «وانفرد الشطوي عن ابن هارون في رواية ابن وردان في ﴿سِقَايَةُ الْحَاجِّ وَعِمَارَةُ الْمَسْجِدِ﴾ [التوبة: ١٩]، ﴿سُقَاةٌ﴾ بضم السين، وحذف الياء بعد الألف جمع ساق، كرام، ورماة، و﴿عَمَرَةٌ﴾ بفتح العين، وحذف الألف جمع عامر، مثل: صانع، وصنعة»^(٥).

وهذه القراءة، وإن لم تذكر في الطيبة إلا أنها قراءة صحيحة، مقروء بها لأبي جعفر من طريق الدرة، قال ابن الجزري في الدرة^(٦):

(١) ابن الجزري، هداية المهرة في تممة العشرة، ص: ٢٧٦.

(٢) أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تح د. أحمد محمد الخراط. (دمشق: دار القلم)، ٦: ٣١؛ والدمياط، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، ص: ٣٠٢.

(٣) القلانسي، إرشاد المبتدي، وتذكرة المنتهي في القراءات العشر، ص: ٢١٠.

(٤) القلانسي، الكفاية الكبرى في القراءات العشر، ص: ١٨٢.

(٥) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٥: ١٧٢٢.

(٦) ابن الجزري، متن الدرة المضوية في القراءات الثلاث، ص: ٣٠.

١٢٢ وَقُلْ عَمْرَهُ مَعَهَا سُقَاةَ الْخِلَافِ بْنِ

وبهذا يتضح أن قراءة ﴿سُقَاةَ﴾، و﴿عَمْرَهُ﴾ لأبي جعفر يُقرأ بها من طريق الدرة، لا من طريق الطيبة؛ إذ لم ترد في الطيبة، وقد وردت في الدرة من رواية ابن وردان بخلف عنه^(١).
-والله أعلم-.

الموضع الرابع: قصر ألف ﴿اثنًا﴾ لأبي جعفر، في قوله تعالى: ﴿اثنًا عَشَرَ شَهْرًا﴾ [التوبة: ٣٦].

قال ابن الجزري في هداية المهرة:

١٩٦ وَفِي اِثْنَا اَقْصُرْنَ تَلَا

أمر الناظم بالقصر في قوله تعالى: ﴿اثنًا﴾ للمرموز له بالتاء، وهو: النهرواني عن أبي جعفر^(٢)، والمراد بالقصر هنا: حذف الألف، وقرأ الباقر بإثباتها^(٣)، والحذف، والإثبات: لغتان^(٤).

الدراسة:

أورد ابن الجزري قراءة حذف الألف من ﴿اثنًا﴾ في هداية المهرة، وأسندها للنهرواني عن أبي جعفر، فتصبح القراءة هكذا: (اثنَ عشرَ)^(٥)، وقد نص على هذه القراءة القلانسي في الإرشاد^(٦)، والكفاية الكبرى^(٧)، ووردت أيضًا في النشر، لكنها لم تُذكر في الطيبة؛ لانفراد النهرواني بها، قال ابن الجزري في النشر: «وانفرد النهرواني عن زيد في رواية ابن وردان بحذف الألف، وهي لغة أيضًا»^(٨).

(١) الزبيدي، الإيضاح شرح متن الدرة، ص: ٢٥٣.

(٢) ابن الجزري، هداية المهرة في تنمة العشرة، ص: ٢٧٧.

(٣) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٥: ١٧٢٣ - ١٧٢٤.

(٤) المرجع السابق نفسه.

(٥) ابن الجزري، هداية المهرة في تنمة العشرة، ص: ٢٧٧.

(٦) القلانسي، إرشاد المبتدي، وتذكرة المنتهي في القراءات العشر، ص: ٢١١.

(٧) القلانسي، الكفاية الكبرى في القراءات العشر، ص: ١٨٣.

(٨) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٥: ١٧٢٤.

والقراءة الصحيحة التي وردت لأبي جعفر من طريق الطيبة: أنه سكن العين في قوله: ﴿عِشْرَ﴾، ويلزم من ذلك مد ألف ﴿أَثْنَا﴾ مدًّا لازماً؛ لالتقاء الساكنين^(١).

ويتبين من ذلك أن ما ذكره الناظم في هداية المهرة من حذف الألف في ﴿أَثْنَا﴾ للنهرواني عن أبي جعفر أنها قراءة شاذة^(٢)، لا يُقرأ بها من طريق الطيبة^(٣)، - والله أعلم -.

الموضع الخامس: قلب الهمزة موضع الياء، وتأخير الياء إلى موضع الهمزة، ثم تبديل الهمزة ألفاً في باب ﴿يَايُسُ﴾ لأبي جعفر، في خمسة مواضع وهي: - قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَسْتَيْسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا﴾ [يوسف: ٨٠]، وقوله - تعالى: ﴿وَلَا تَأْتِسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ﴾ [يوسف: ٨٧]، وقوله - تعالى: ﴿حَقَّ إِذَا أَسْتَيْسَ الرُّسُلُ﴾ [يوسف: ١١٠]، وقوله - تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَأْتِسِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الرعد: ٣١].

قال ابن الجزري في هداية المهرة:

٢١٣ وَيَّاسُ كَبَزَ كَيْفَ جَا حَزْ.....

أخبر الناظم أن المرموز له بالحاء، وهو: هبة الله عن أبي جعفر، قرأ باب ﴿يَأْتِسُ﴾ كقراءة البزي، وهو يقرأها بقلب الهمزة إلى موضع الياء، وتأخير الياء إلى موضع الهمزة، ثم تبديل الهمزة ألفاً ٢٣، فتصير ﴿يَايُسُ﴾، وقرأ الباقون بالهمز^(٤)، قال الشاطبي^(٥):

٧٨٢ وَيَّاسُ مَعَا، وَاسْتَيْسَ اسْتَيْسُوا وَتَيْسَ — أَسُوا أَقْلَبَ عَنِ الْبَزِيِّ بِخَلْفٍ وَأَبْدَلَا

ووجه قراءة القلب، والإبدال: على لغة من يقول (أيست)، ينقل العين إلى موضع الفاء، فيصير استعفل (استأيس)، ثم خففت الهمزة بإبدالها ألفاً؛ لسكونها، وانفتاح ما قبلها،

(١) النويري، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، ٢: ٣٥٨.

(٢) النوزاوازي، المغني في القراءات، ٢: ٩١٣.

(٣) ابن الناظم، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، ٢: ٨٩٩. ولا يُقرأ بها أيضاً من طريق الطيبة. انظر: المرصفي، شرح الدرة المضية في القراءات الثلاث المرضية، ص: ٢٧٠.

(٤) ابن الجزري، هداية المهرة في تنمة العشرة، ص: ٢٩٨.

(٥) القاسم بن فير الشاطبي، حرز الأمان، ووجه التهاني في القراءات السبع، تح د. أيمن رشدي سويد. ط ١ (جدة: دار نور المكتبات، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م)، ص: ٧٩.

فصارت (استايس)، وهو من (الإياس)، ووجه قراءة الجماعة بالهمز، وعدم القلب: من (اليأس) على لغة من يقول (يئست)؛ فالياء فاء الفعل، والهمز عينه، والعرب تقول (يئس)، و(استيأس)، و(عجب)، و(استعجب)، و(سخر)، و(استسخر)^(١).

الدراسة:

قراءة القلب، والإبدال في ﴿يَأْيُسُ﴾، وبابه لأبي جعفر نص عليها القلانسي في الإرشاد^(٢)، والكفاية الكبرى^(٣)، وأوردها ابن الجزري في هداية المهرة، والنشر؛ إلا أنها لا يُقرأ بها من طريق الطيبة في مواضعها الخمسة المذكورة آنفاً؛ لكونها انفراداً عن هبة الله، قال في النشر: «وانفرد الحنبلي عن هبة الله عن أصحابه عن ابن وردان؛ بالقلب، والإبدال في الخمسة كرواية أبي ربيعة»^(٤).

ولم ترد هذه القراءة في الطيبة إلا عن البزي بخلف عنه، قال ابن الجزري^(٥):

٢٢٥ وَبَابُ يِيَّاسٍ أَقْلَبَ إِبْدُلْ خُلْفَ هَبْ

فيتضح مما سبق أن قراءة القلب، والإبدال المروية عن أبي جعفر: قراءة شاذة غير مقروء بها، من طريق طيبة النشر^(٦)، -والله أعلم-.

الموضع السادس: تشديد الراء لأبي جعفر في قوله -تعالى-: ﴿فَيَغْرِقْكُمْ بِمَا كَفَرْتُمْ﴾ [الإسراء: ٦٩].

قال ابن الجزري في هداية المهرة:

٢٢٦ فَتَغْرِقْكُمْ أَنْتَ لَا دُمْ وَشَدَّدُوا جَلَا.....

(١) عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة، حجة القراءات، تح سعيد الأفغاني. طه (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، ص: ٣٦٦.

(٢) القلانسي، إرشاد المبتدي، وتذكرة المنتهي في القراءات العشر، ص: ٢٢٨.

(٣) القلانسي، الكفاية الكبرى في القراءات العشر، ص: ١٩٨.

(٤) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٣: ٩٧٤.

(٥) ابن الجزري، طيبة النشر في القراءات العشر، ص: ٥٣.

(٦) ولم ترد هذه القراءة لأبي جعفر في الدرة أيضاً.

أمر الناظم بتأنيث لفظ: ﴿فَتُغَرِّقُكُمْ﴾ [الإسراء: ٦٩] للمرموز له بالألف، والدال، وهما: أبو جعفر، ورويس، كما أخبر بتشديد الراء للمرموز له بالجيم، وهو: الشطوي عن أبي جعفر، ويلزم منه فتح الغين قبلها، هكذا: ﴿فَتُغَرِّقُكُمْ﴾، وقرأ الباقيان، وهما: خلف، وروح بياء التذكير^(١). ووجه قراءة التاء: على أن الفعل للريح^(٢)، ووجه قراءة الياء: على أنه إخبار عن الله عز وجل؛ ولأن قبله ذكر غيبة، وهو قوله تعالى: ﴿رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ﴾ [الإسراء: ٦٦]، وما بعده من ذكر الغيبة^(٣)، ووجه تشديد الراء: على التعدية بالتضعيف^(٤).

الدراسة:

دار خلاف القراء في الطيبة في قوله -تعالى-: ﴿فَيُغَرِّقُكُمْ﴾ [الإسراء: ٦٩]، وفي أربعة الأفعال قبلها، وهي: ﴿أَنْ يَخْسِفَ﴾ [الإسراء: ٦٨]، ﴿أَوْ يُرْسِلَ﴾ [الإسراء: ٦٨]، ﴿أَنْ يُعِيدَكُمْ﴾ [الإسراء: ٦٩]، ﴿فَيُرْسِلَ﴾ [الإسراء: ٦٩]، بين قراءتها بالنون، أو الياء، فقرأ ابن كثير، وأبو عمرو في الأفعال الخمسة بالنون، وقرأ الباقيون بالياء، ما عدا أبا جعفر، ورويس، فإنهما قرآ في ﴿فَتُغَرِّقُكُمْ﴾ بقاء التأنيث، وفي الأفعال الأربعة الباقية بالياء^(٥). قال ابن الجزري في الطيبة^(٦):

٧٣٧ يَخْسِفَا وَبَعْدَهُ الْأَرْبَعُ نُونٌ حُزْذَفَا

٧٣٨ يُغَرِّقُكُمْ مِنْهَا فَأَنْتِ ثِقٌ غَنَا
.....

وأما تشديد الراء لأبي جعفر فلم يرد في الطيبة البتة؛ وذلك لكونها انفراداً للشطوي عن أبي جعفر، قال في النشر: «وانفرد الشطوي عن ابن هارون عن الفضل عن ابن وردان

(١) ابن الجزري، هداية المهرة في تمة العشرة، ص: ٣١٧.

(٢) الأزهري، معاني القراءات، ٢: ٩٧.

(٣) أحمد بن عمار المهدي، شرح الهداية في توجيه القراءات، تح د. حازم بن سعيد حيدر. ط ١ (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م)، ٢: ٣٨٩.

(٤) أبو حيان محمد بن يوسف، البحر المحيط، تح زهير جعيد. (بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م)، ٨٣: ٧.

(٥) ابن الناظم، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، ٢: ٩٥٠.

(٦) ابن الجزري، طيبة النشر في القراءات العشر، ص: ١٠٤.

بتشديد الراء»^(١).

وقد نص على قراءة تشديد الراء للشطوي عن أبي جعفر القلانسي في الإرشاد^(٢)، والكفاية الكبرى^(٣)، وهي مروية عن ابن مقسم، وقتادة، والحسن^(٤). وهذه القراءة - وإن كانت لم ترد في الطيبة-، إلا أنها وردت عن ابن وردان في الدرّة بخلف عنه، قال ابن الجزري^(٥):

١٤٦ وَيُغْرِقُ يَمَّ أَنْثٍ أَتْلُ طَمَى وَشَدِّ دِدِ الْخَلْفِ بْنِ.....

ويتضح مما سبق: أنه لا خلاف لأبي جعفر من طريق الطيبة في قراءة قوله تعالى: ﴿فَتُغْرِقُكُمْ﴾ بالتاء، وتخفيف الراء فحسب، وأما قراءة تشديد الراء له فلا يُقرأ بها من طريق الطيبة، وإن كانت القراءة صحيحة مقروءاً بها من طريق الدرّة^(٦). -والله أعلم-.

الموضع السابع: القراءة بياء التذكير لأبي جعفر في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعَذَرَتُهُمْ﴾ [غافر: ٥٢].

قال ابن الجزري في هداية المهرة:

٢٩٩ وَيَنْفَعُ ذَكَرٌ جَدِّ رَضَى.....
أمر الناظم بتذكير لفظ: ﴿يَنْفَعُ﴾ [غافر: ٥٢] للمرموز له بالجيم، والراء، وهما: الشطوي عن أبي جعفر، وخلف، وقرأ الباقيان، وهما: أبو جعفر غير الشطوي، ويعقوب: بتاء التأنيث^(٧). ووجه قراءة التأنيث: دلالة على تأنيث المعذرة، ووجه قراءة التذكير: للحائل بين الفعل، والاسم؛ أو لأن تأنيث الاسم ليس بحقيقي^(٨).

- (١) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٥: ١٧٨٠.
- (٢) القلانسي، إرشاد المبتدي، وتذكرة المنتهي في القراءات العشر، ص: ٢٤٢.
- (٣) القلانسي، الكفاية الكبرى في القراءات العشر، ص: ٢١٢.
- (٤) الهذلي، الكامل، ٥: ٤٦٩؛ وابن الجزري، والنشر في القراءات العشر، ٥: ١٧٨١.
- (٥) ابن الجزري، متن الدرّة المضية في القراءات الثلاث، ص: ٣٣.
- (٦) المرصفي، شرح الدرّة المضية في القراءات الثلاث المرضية، ص: ٢٩٥.
- (٧) ابن الجزري، هداية المهرة في تنمة العشرة، ص: ٤٠٦.
- (٨) ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ص: ٣١٦؛ والقيسي، الكشف عن وجوه القراءات السبع، وعللها، وحججها، ٢: ٢٤٥.

الدراسة:

اختلف القراء الثلاثة من طريق الطيبة في قراءة قوله - تعالى -: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ﴾ [غافر: ٥٢]، فقرأ أبو جعفر بقاء التأنيث قولاً واحداً مخالفاً لأصله نافع، وقرأ يعقوب بقاء التأنيث كذلك؛ موافقاً لأصله أبو عمرو، وقرأ خلف بقاء التذكير؛ موافقاً لأصله حمزة^(١).

وأما وجه التذكير الذي ذكره ابن الجزري في هداية المهرة للشطوي عن أبي جعفر، فقد نص عليه القلانسي في الإرشاد^(٢)، والكفاية الكبرى^(٣)، وذكره ابن الجزري كذلك في النشر، فقال: «فقرأ نافع، والكوفيون بالياء على التذكير، وانفرد الشنبوذي^(٤) عن ابن هارون، عن أصحابه، عن عيسى بن وردان بذلك، وسائر الرواة عنه بالتأنيث، وبه قرأ الباقر»^(٥). ولم يرد هذا الوجه عن أبي جعفر في الطيبة، قال ابن الجزري في الطيبة:

٨٤٨ يَنْفَعُ كَفَى، وَفِي الطَّوْلِ فَكُوفٍ نَافِعُ

وسبب عدم ذكر وجه التذكير لأبي جعفر في الطيبة؛ لكون الشطوي انفرد به عنه في النشر فحسب؛ لذا لا يصح القراءة بهذا الوجه عن أبي جعفر من طريق الطيبة^(٦)، وتعتبر قراءة التذكير لأبي جعفر قراءة شاذة غير مقروء بها، وهي مروية عن ابن مقسم، وأيوب، وابن عتبة، وغيرهم^(٧). - والله أعلم -.

الموضع الثامن: همز الواو لأبي جعفر في لفظ: (لَوْلَى) من قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى﴾ [النجم: ٥٠].

قال ابن الجزري في هداية المهرة:

٣١٢ وَالْأُولَى بِهَمْزِ الْوَاوِ فِي حَالَتِي خُلا

(١) النويري، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، ٢: ٥٠٤.

(٢) القلانسي، إرشاد المبتدي، وتذكرة المنتهي في القراءات العشر، ص: ٣٠٨.

(٣) القلانسي، الكفاية الكبرى في القراءات العشر، ص: ٢٧٦.

(٤) الشنبوذي هو نفسه الشطوي. انظر: ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ٢: ٥٠.

(٥) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٥: ١٨٩٣.

(٦) ولا من طريق الدرة كذلك. انظر: الزبيدي، الإيضاح شرح متن الدرة، ص: ٣٤٨.

(٧) الهذلي، الكامل، ٦: ٨٠ - ٨١؛ والروذباري، جامع القراءات، ٣: ١٤٨.

أخبر الناظم أن المرموز له بالحاء، وهو: هبة الله عن أبي جعفر قرأ بهمز الواو في ﴿الْأَوَّلَى﴾ [النجم: ٥٠]، ويلزم منه سكون التنوين، وإدغامه في اللام، وضم اللام بإلقاء حركة الهمزة عليها، فتقرأ: (لُؤْلَى) وصلأً، ووقفاً، وقرأ باقي رواية أبي جعفر، ويعقوب بنقل حركة الهمزة إلى اللام قبلها، وإدغام التنوين قبل اللام فيها حالة الوصل، وبدون همز الواو، موافقةً لأصليهما: نافع، وأبو عمرو، وقرأ خلف بإسكان اللام، وهمزة قطع مضمومة، بعدها واو ساكنة ﴿الْأَوَّلَى﴾، موافقةً لأصله حمزة^(١).

ووجه قراءة: ﴿عَادًا لَوْلَى﴾: أن أصله ﴿عَادًا الْأَوَّلَى﴾ بتنوين ﴿عَادًا﴾، وبالهمزة في ﴿الْأَوَّلَى﴾، فخففت الهمزة بأن نُقلت حركتها إلى اللام الساكنة التي قبلها، وحُذفت الهمزة، فبقي: ﴿عَادًا لَوْلَى﴾، ثم أدغم التنوين في اللام، على لغة من قال: لَحْمَر^(٢). ووجه قراءة: ﴿عَادًا لَوْلَى﴾: مثل القراءة الأولى؛ إلا أن الواو فيهما مهموزة، والوجه أنه لما كانت قبل الواو ضمة همزت الواو؛ لمجاورة الضمة^(٣).

ووجه قراءة: ﴿عَادًا الْأَوَّلَى﴾: أن الهمزة مجرأة على أصلها من التحقيق لم تخفف، فسُكنت لام التعريف لذلك، وكان التنوين قبلها ساكنًا، فكسر التنوين؛ لالتقاء الساكنين، وهو الأصل^(٤).

الدراسة:

القراءات الصحيحة الواردة عن القراء الثلاثة من طريق الطيبة في قوله -تعالى-: ﴿عَادًا الْأَوَّلَى﴾ كما يلي:

- قرأ أبو جعفر، ويعقوب بنقل حركة الهمزة المضمومة إلى اللام، وإدغام التنوين قبلها فيها حالة الوصل فحسب، وبدون همز الواو، هكذا: ﴿عَادًا لَوْلَى﴾، من غير خلاف بين روااتهم فيها.

- قرأ خلف بإسكان اللام، وهمزة قطع مضمومة، بعدها واو ساكنة، هكذا: ﴿عَادًا الْأَوَّلَى﴾^(٥).

(١) ابن الجزري، هداية المهرة في تنمة العشرة، ص: ٤٢٩.

(٢) المهدي، شرح الهداية في توجيه القراءات، ١: ٥١ - ٥٣.

(٣) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٣: ٩٨٦.

(٤) الشيرازي، الموضح في وجوه القراءات، وعللها، ٢: ١٢٢١ - ١٢٢٢.

(٥) النويري، شرح طبية النشر في القراءات العشر، ١: ٤٧٣.

قال ابن الجزري في طيبة النشر^(١):

٢٣١ وَعَادًا الْأُولَى فَعَادًا لُّوْلَى مَدًا حَمَاهُ مُدْغَمًا مَنَقُولًا

٢٣٢ وَخُلْفُ هَمْزِ الْوَاوِ فِي الثَّقَلِ بِسَمٍ وَأَبْدًا لِغَيْرِ وَرْشٍ بِالْأَصْلِ أَتَمَّ

وأما قراءة ﴿لُّوْلَى﴾ لهبة الله عن أبي جعفر التي ذكرها ابن الجزري في هداية المهرة، فقد نص عليها القلانسي في الإرشاد^(٢)، والكفاية الكبرى^(٣)، وذكرها ابن الجزري في النشر، إلا أنها لم ترد في الطيبة؛ لكونها انفراداً لهبة الله عنه، قال في النشر: «وانفرد به الحنبلي عن هبة الله عن أصحابه، في رواية ابن وردان»^(٤).

وبهذا يتضح أن قراءة ﴿لُّوْلَى﴾ بالهمز لأبي جعفر قراءة شاذة، غير مقروء بها من طريق الطيبة^(٥)، وإن كانت هذه القراءة صحيحة، ومقروء بها لقالون؛ إلا أنها لا تصح لأبي جعفر^(٦)، -والله أعلم-.

الموضع التاسع: مد (أَسْتَغْفَرْتَ) لأبي جعفر، في قوله تعالى: ﴿أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ﴾ [المنافقون: ٦].

قال ابن الجزري في هداية المهرة:

٣٢١ وَبِالْمَدِ أَسْتَغْفَرْتَ ثَبَّتَ بِهِ تَلَا

أخبر الناظم أن المرموز له بالثاء، والباء، والتاء، وهم: الأهوازي، والرهاوي، والنهرواني، ثلاثهم عن أبي جعفر، قرؤوا بمد الهمز في ﴿أَسْتَغْفَرْتَ﴾ [المنافقون: ٦]، وقرأ الباقيون بهمزة مفتوحة من غير مد^(٧).

(١) ابن الجزري، طيبة النشر في القراءات العشر، ص: ٥٤.

(٢) القلانسي، إرشاد المبتدي، وتذكرة المنتهي في القراءات العشر، ص: ٣٢٥.

(٣) القلانسي، الكفاية الكبرى في القراءات العشر، ص: ٢٩٢.

(٤) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٣: ٩٨٦.

(٥) ولا من طريق الدرة. المرفعي، شرح الدرة المضية في القراءات الثلاث المرضية، ص: ١١٧.

(٦) أحمد بن محمد بن الجزري، الحواشي الصبية في شرح الطيبة، تح د. علي سالم المالكي. ط ١ (مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، ١٤٤٥هـ - ٢٠٢٤م)، ٢: ١١.

(٧) ابن الجزري، هداية المهرة في تممة العشرة، ص: ٤٤٤.

ووجه قراءة المد: على إثبات همزة الوصل، وقد استغنى عنها بهمزة الاستفهام من قبلها^(١)، ووجه قراءة قصر الهمزة: على أنها همزة التسوية، التي أصلها همزة الاستفهام^(٢).

الدراسة:

لا يوجد خلاف بين القراء من طريق الطيبة^(٣) في قراءة قوله -تعالى-: ﴿أَسْتَغْفِرُ﴾ [المنافقون: ٦] بهمزة قطع مفتوحة من غير مد^(٤)، وأما ما ذكره ابن الجزري في هداية المهرة من قراءة المد للأهوازي، والرهاوي، والنهرواني، كلهم عن أبي جعفر؛ فقد نص عليها القلانسي في الإرشاد^(٥)، والكفاية الكبرى^(٦)، وذكرها ابن الجزري في النشر من طريق النهرواني فقط^(٧).

وسبب عدم ذكر ابن الجزري لقراءة المد لأبي جعفر في الطيبة، مع أنها وردت في النشر؛ لكون النهرواني انفرد بها عن أبي جعفر دون غيره، قال في النشر: «واتفقوا على ﴿أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ﴾ [المنافقون: ٦] بهمزة مفتوحة من غير مد عليها، إلا ما رواه النهرواني عن ابن شبيب عن الفضل عن عيسى بن وردان من المد عليها، فانفرد بذلك، ولم يتابعه عليه أحد، إلا أن الناس أخذوه عنه»^(٨).

وبهذا يتضح أن قراءة المد في قوله -تعالى-: ﴿أَسْتَغْفِرُ﴾ قراءة شاذة، لا يقرأ بها أحد من القراء العشرة^(٩)، -والله أعلم-.

(١) عثمان بن جني الموصلي، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات، والإيضاح عنها، تح علي النجدي ناصف، ود. عبد الفتاح إسماعيل شلبي. (مصر: وزارة الأوقاف - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٨٦ - ١٣٨٩هـ، ١٩٦٦ - ١٩٦٩م) ٢: ٣٢٢.

(٢) أبو حيان، البحر المحيط، ١٠: ١٨٢.

(٣) ولا من طريق الدرة كذلك.

(٤) النويري، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، ٢: ٥٨٨؛ والديميطي، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، ص: ٥٤٣.

(٥) القلانسي، إرشاد المبتدي، وتذكرة المنتهي في القراءات العشر، ص: ٣٣٣.

(٦) القلانسي، الكفاية الكبرى في القراءات العشر، ص: ٣٠٢.

(٧) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٥: ١٩٤١.

(٨) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٥: ١٩٤١.

(٩) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، ص: ١٥٧؛ والكرمانى، شواذ القراءات، ص: ٤٧٤.

المبحث الثاني: القراءات الفرشية المروية عن يعقوب في هداية المهرة، ولم ترد في الطيبة.

الموضع العاشر: قراءة روح بالصاد في ﴿بَسْطَةً﴾ من قوله تعالى: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧].
قال ابن الجزري في هداية المهرة:

١٣٧ وَيَبْصُطُ ثُمَّ فِي الْخَلْقِ بَصْطَةً بِسِينٍ رَضَى دُمُ خُلْفٍ بَسْطَةً ذَلَّلاً
١٣٨ هُنَا.....

أخبر الناظم أن المرموز له بالذال، وهو: روح، قرأ قوله -تعالى-: ﴿بَسْطَةً﴾ [البقرة: ٢٤٧] بالوجهين: بالسین، والصاد^(١)، ووجه قراءة السین: أنها على الأصل، ووجه قراءة الصاد: أنها لما وقع بعدها الطاء، أبدلت السین صادًا؛ لتؤاخي السین في الهمس، والصفیر، وتؤاخي الطاء في الإطباق، والاستعلاء^(٢).

الدراسة:

وردت كلمة ﴿بَسْطَةً﴾ في القرآن الكريم في موضعين: الأول: قوله -تعالى-: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ في سورة البقرة [٢٤٧]، والثاني: قوله -تعالى-: ﴿وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصْطَةً﴾ في سورة الأعراف [٦٩].

(١) ابن الجزري، هداية المهرة في تنمة العشرة، ص: ١٩٧ - ١٩٩.

(٢) الحسين بن أحمد بن خالد، الحجة في القراءات السبع، تح د. عبد العال سالم مكرم. ط ١ (بيروت: دار الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م)، ص: ٦٢ - ٩٩؛ ومكي بن أبي طالب القيسي، الكشف عن وجوه القراءات السبع، وعللها، وحججها، تح د. محيي الدين رمضان. ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م)، ١: ٣٠٢.

وقء ورء الءلاف في موضع سورة الأعرف بين القراء الءلاثة من طريق هءاية المهرة، فقراً المرموز له بالراء، والءال، وهما: ءلف، ورويس بالسين، وقراها أبو جعفر، وروح بالصاد قولاً واحداً^(١)، وهو نفس الءلاف الءي ورء عن القراء الءلاثة من طريق الطيبة في موضع سورة الأعرف، قال ابن الجزري في الطيبة^(٢):

٥٠١ وَيَبْصُطُ سِينُهُ فَيَّ حَوَى

٥٠٢ لِي غِثْ، وَءَلْفٌ عَنْ قُوَى زَنْ مَنْ يَصُرُ كَبَسَطَةَ الءَلْقِ

وأما موضع سورة البقرة، وهو محل الءراسة: فقء آءبر ابن الجزري في هءاية المهرة أن المرموز له بالءال، وهو: روح، قرأ بالسين، والصاد -بءلف عنه-^(٣)، وقراً الباقون بالسين قولاً واحداً^(٤)، ووجه الصاد غير مقروء به لروح من طريق الطيبة، فلم يءكر ابن الجزري لروح في الطيبة إلا وجه السين فقط، وهو ما قرأ به الباقون إء لا ءلاف بين القراء في قراءة موضع سورة البقرة بالسين من طريق الطيبة، إلا ما ورء عن قنبل، فقء قراها بالسين بءلف عنه، قال ابن الجزري في الطيبة^(٥):

٥٠٢ وَءَلْفٌ الءَلْمُ زُرُ

وقء نص الأهوازي على قراءة الصاد لروح^(٦)، وأورءها ابن الجزري في النشر إلا إنه أهمل ذكرها في الطيبة؛ لكون الأهوازي انفرد بنقلها عنه^(٧).

- (١) ابن الجزري، هءاية المهرة في ءتمة العشرة، ص: ١٩٨.
- (٢) محمد بن محمد بن الجزري، طيبة النشر في القراءات العشر، ءح محمد ءميم الزعبي. ط ١ (المءينة المنورة: ءار ابن الجزري، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م)، ص: ٨١.
- (٣) لم ترد قراءة الصاد لروح في موضع سورة البقرة من طريق الءرة. انظر: عثمان بن عمر الزبيءي، الإيضاح شرح متن الءرة، ءح عبدالرزاق علي موسى. ط ٣ (طنطا: ءار الضياء، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م)، ص: ١٩٨.
- (٤) ابن الجزري، هءاية المهرة في ءتمة العشرة، ص: ١٩٩.
- (٥) ابن الجزري، طيبة النشر في القراءات العشر، ص: ٨١.
- (٦) الحسن بن علي الأهوازي، الوءيز في شرح قراءات القراءاة اءمانية أئمة الأمصار الخمسة، ءح ءريد حسن أءمء. ط ١ (بيروت: ءار الغرب الإسلامي، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م)، ص: ١٤٠.
- (٧) محمد بن محمد بن الجزري، النشر في القراءات العشر، ءح ء. السالم محمد الشنقيطي. ط ١ (المءينة المنورة: مجمع الملك فءهء لطباعة المصءف الشريف، ١٤٣٥هـ)، ص: ١٦٣٣.

والخلاصة: أن روحاً ليس له في ﴿بَسْطَةً﴾ [البقرة: ٢٤٧] من طريق الطيبة إلا قراءتها بالسین فقط، وهو المعمول، والمقروء به له، ولجميع القراء الثلاثة المتممين للعشرة؛ موافقة للرسم^(١).

الموضع الحادي عشر: تخفيف النون في ﴿يَجْرِمَنَّكُمْ﴾ لرويس من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ﴾ [المائدة: ٢].
قال ابن الجزري في هداية المهرة:

١٥٤ لَا يَغُرَّنَّ يَحْطِمَنَّ خَفَفَنَّ دَلَا
١٥٥ كَأَوْثَرِينَ مَعَ يَسْتَخِفَّنَّ وَخُلْفُ يَجْ رَمَنَّ

أمر الناظم بالتخفيف لرويس قولاً واحداً في الكلمات الأربع التالية: ﴿لَا يَغُرَّتْكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبَلَدِ﴾ [آل عمران: ١٩٦]، و﴿لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمُنُ وَجُنُودُهُ﴾ [النمل: ١٨]، و﴿أَوْ نُزِيلُكَ الَّذِي وَعَدْنَاهُمْ﴾ [الزخرف: ٤٢]، و﴿وَلَا يَسْتَخِفَّنَّ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ﴾ [الروم: ٦٠].

وذكر الخلاف عنه في قوله -تعالى-: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ﴾ [المائدة: ٢]؛ فله فيها من طريق هداية المهرة: التخفيف، والتشديد، والتخفيف محل نظر كما سيأتي في الدراسة، وقرأ الباقر بالتشديد في جميع هذه الكلمات قولاً واحداً^(٢).

ووجه التشديد: أنه نهى مؤكداً، والنون الثقيلة أبلغ في التأكيد، ووجه تخفيف رويس: أنه لما كانت النون الثقيلة والخفيفة لمعنى واحد، وهو التأكيد، اختار الخفيفة لخفتها^(٣).

الدراسة:

لا خلاف بين هداية المهرة، وبين الطيبة في تخفيف الكلمات الأربع السابقة لرويس قولاً واحداً، بل وزاد في الطيبة تخفيف كلمة خامسة، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا نَذْهَبَنَّ بِكَ﴾

(١) أحمد بن محمد بن الجزري، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، تح د. عادل إبراهيم رفاعي. ط ١ (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٣٥هـ)، ٢: ٧٨٣.

(٢) ابن الجزري، هداية المهرة في تمة العشرة، ص: ٢٢١.

(٣) المرجع السابق نفسه.

[الزخرف: ٤١]، ويقف عليها بالألف^(١)، قال ابن الجزري في الطيبة^(٢):

٥٥٠ يَغْرُنْكَ الْخَفِيفُ يَحْطِمَنَّ أَوْ نُرَيْنَ وَيَسْتَخَفُّنَ نَذَبَنَّ

٥٥١ وَقِفْ بِذَابِ أَلْفٍ غُضْ.....

وأما تخفيف النون لرويس في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ﴾ [المائدة: ٢] فقد نص عليه الهمداني في غاية الاختصار^(٣)، وهي قراءة شاذة^(٤) لم ترد في الطيبة^(٥)، وقال ابن الجزري عنها في النشر: «وانفرد أبو العلاء الهمداني عنه بتخفيف ﴿يَجْرِمَنَّكُمْ﴾ [المائدة: ٢]، لا أعلم أحداً حكاه عنه غيره، ولعله سبق قلم إلى رويس من الوليد عن يعقوب، فإنه رواه عنه كذلك، وتبعه على ذلك الجعبري، فوهم فيه كما وهم في إطلاق (يغرن)، والصواب تقييده، بـ ﴿لَا يَغْرُنْكَ﴾ [آل عمران: ١٩٦] فقط»^(٦).

والحاصل أن لرويس في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ﴾ [المائدة: ٢] التشديد، قولاً واحداً، مثل قراءة الجماعة، وهذا هو المعمول به من طريق الطيبة، -والله أعلم-.

الموضع الثاني عشر: قراءة النون لرويس في قوله -تعالى-: ﴿إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِیَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾ [إبراهيم: ٤٢].

قال ابن الجزري في هداية المهرة:

٢١٦ وَيُنُونِ دُمُ نُؤَخِّرُهُمْ خُلْفُ.....

(١) أحمد بن محمد النحاس، إعراب القرآن، تح عبد المنعم خليل إبراهيم. ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ)، ١: ١٩٥؛ والشيرازي، الموضح في وجوه القراءات وعللها، ١: ٣٩٩.

(٢) ابن النازم، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، ٢: ٨١٨.

(٣) الحسن بن أحمد الهمداني، غاية الاختصار في قراءات العشر أئمة الأمصار، تح د. أشرف محمد طلعت. ط ١ (جدة: الجمعية الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، ٢: ٤٥٨.

(٤) محمد بن أبي نصر الكرمانی، شواذ القراءات، تح د. شمران العجلي. (بيروت: مؤسسة البلاغ)، ص: ١٥٠.

(٥) ولم ترد في متن الدرّة أيضاً. انظر: عبدالفتاح بن عبدالغني القاضي، الإيضاح لمتن الدرّة. ط ١ (مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، ١٤٢٩هـ - ٢٠٨٨م)، ص: ٢٣٠.

(٦) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٥: ١٦٦٤.

أخبر الناظم أن المرموز له بالدال، وهو: رويس يقرأ قوله -تعالى-: ﴿يُؤَخِّرُهُمْ﴾ في سورة إبراهيم [٤٢] بالنون بخلف عنه، وقرأ الباكون بالياء، وهو الوجه الثاني لرويس^(١). ووجه قراءة النون: أن فاعل التأخير هو الله -تعالى-، سواء أكان بلفظ النون أم الياء، والتفخيم في النون أكثر، ووجه قراءة الياء: أن الفعل مسند إلى ضمير اسم الله في قوله -تعالى-: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَفْلًا﴾ [إبراهيم: ٤٢]، والتقدير: إنما يؤخرهم الله^(٢).

الدراسة:

اتفق القراء العشرة على قراءة قوله -تعالى-: ﴿يُؤَخِّرُهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤٢] بالياء، إلا أن ابن الجزري في هداية المهرة ذكر لرويس وجهًا آخر مع الياء، وهو: النون^(٣)، انفرد بهذا الوجه القاضي أبو العلاء عن النخاس عن رويس^(٤)، وقد نص على هذه القراءة لرويس، القلانسي في الإرشاد^(٥)، والكفاية الكبرى^(٦)، وذكرها ابن الجزري في النشر^(٧).

وهي قراءة شاذة^(٨) مروية عن الحسن البصري، وقتادة، والمفضل عن عاصم، وغيرهم^(٩). وقراءة النون لرويس لا يُقرأ بها من طريق الطيبة^(١٠)، قال الدمياني: «وعن الحسن ﴿يُؤَخِّرُهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤٢] بنون العظمة، وبذلك انفرد القاضي أبو العلاء عن النخاس عن

(١) ابن الجزري، هداية المهرة في تمة العشرة، ص: ٣٠٤.

(٢) الحسن بن أحمد الفارسي، الحجة للقراء السبعة، تح بدر الدين قهوجي، وبشير جويجاني. ط ٢ (دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م)، ٥: ٣١؛ والشيرازي، الموضح في وجوه القراءات، وعللها، ٧١٢: ٢.

(٣) ابن الجزري، هداية المهرة في تمة العشرة، ص: ٣٠٤.

(٤) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٥: ١٧٦٥.

(٥) القلانسي، إرشاد المبتدي، وتذكرة المنتهي في القراءات العشر، ص: ٢٣٤.

(٦) القلانسي، الكفاية الكبرى في القراءات العشر، ص: ٢٠٣.

(٧) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٥: ١٧٦٥.

(٨) الحسين بن أحمد بن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، تح ج. بريجستراسر. ط ١ (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م)، ص: ٦٩.

(٩) محمد بن أحمد الروذباري، جامع القراءات، تح د. حنان عبدالكريم العنزي. ط ١ (المدينة المنورة: برنامج الكراسي البحثية بجامعة طيبة، ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م)، ٢: ٦٩٢؛ والنوزاوي، المغني في القراءات، ٣: ١٠٧٧.

(١٠) ولا من طريق الدرة كذلك.

رويس، ولم يعول على ذلك في الطيبة على عادته»^(١).

الموضع الثالث عشر: ضم النون، وتخفيف الفاء لروح في (النَّفَاتِ) من قوله تعالى: ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ [الفلق: ٤].

قال ابن الجزري في هداية المهرة:

٣٤٣ وَشَرِّ النَّفَّاثَاتِ دَعَتْ وَلَا

٣٤٤ بِخُلْفٍ وَقِيلَ الضَّمُّ وَالْخَفُّ عَنْ ذَكَ

أخبر الناظم أن المرموز له بالذال، وهو: رويس قرأ لفظ: ﴿النَّفَّاثَاتِ﴾ [الفلق: ٤] كما لفظ به، بألف بعد النون، وكسر الفاء مخففة، من غير ألف بعدها بخلف عنه، وقرأ المرموز له بالذال، وهو: روح بخلف عنه؛ بضم النون، وتخفيف الفاء، هكذا: (النَّفَّاثَاتِ)، وهذه القراءة هي محل الدراسة؛ لأنها لم تذكر في الطيبة، وقرأ الباقون بتشديد الفاء، وفتحها، وألف بعدها، من غير ألف بعد النون^(٢).

ووجه قراءة الجماعة ﴿النَّفَّاثَاتِ﴾: جمع نَفَّاثَةٍ، وهي الكثيرة النَّفْثِ، والنَّفْثِ: نفخ من غير ريق، بخلاف التفل، والمراد بهن السواحر على مراد تكرار الفعل، والاحتراف به. ووجه قراءة رويس ﴿النَّفَّاثَاتِ﴾: جمع نَفَّاثَةٍ، وهي النافخة، وتكون للدفع الواحدة من الفعل؛ ولتكراره أيضاً.

ووجه قراءة روح (النَّفَّاثَاتِ): جمع نَفَّاثَةٍ، وهو ما نَفَّثَهُ مِنْ فَيْكٍ^(٣).

الدراسة:

وردت قراءتان صحيحتان من طريق الطيبة في قوله-تعالى-: ﴿النَّفَّاثَاتِ﴾ [الفلق: ٤]، وهي:

القراءة الأولى: ﴿النَّفَّاثَاتِ﴾ بتشديد الفاء، وفتحها، وألف بعدها، من غير ألف بعد

(١) الدمياطي، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، ص: ٣٤٤.

(٢) ابن الجزري، هداية المهرة في تنمة العشرة، ص: ٤٨٠.

(٣) الشيرازي، الموضع في وجوه القراءات، وعللها، ٢: ١٤١٦ - ١٤١٧؛ وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٥: ١٩٧٣.

النون، وهذه قراءة جميع القراء العشرة، ومعهم رويس في أحد وجهيه.
 القراءة الثانية: ﴿النَّفَاثَاتِ﴾ بألف بعد النون، وكسر الفاء مخففة، من غير ألف بعدها،
 وهذه قراءة رويس في وجهه الثاني^(١).
 قال ابن الجزري في الطيبة^(٢):

٩٩٩ وَالنَّفَاثَاتِ عَنْ رُوَيْسٍ الْخُلْفُ تَمْ

وأما قراءة (النَّفَاثَاتِ) التي ذكرها ابن الجزري في هداية المهرة لروح، فقد نص عليها
 الشهرزوري في المصباح^(٣)، وذكرها ابن الجزري في النشر، إلا أنه لم يعول عليها في الطيبة^(٤)؛
 لأنها مما انفرد بها الشهرزوري عن روح، فقال: «وكذلك (النَّفَاثَاتِ) مما انفرد به أبو الكرم
 الشهرزوري في كتابه المصباح عن روح، بضم النون، وتخفيف الفاء، جمع (نَفَاثَة)»^(٥).
 فمما سبق يتضح بأن قراءة (النَّفَاثَاتِ) المروية عن روح قراءة شاذة، ولا يُقرأ بها من طريق
 الطيبة^(٦). -والله أعلم-.

(١) ابن الناطم، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، ٢: ١١٢٤.

(٢) ابن الجزري، طيبة النشر في القراءات العشر، ص: ١٣٠.

(٣) المبارك بن الحسن الشهرزوري، المصباح الزاهر في القراءات العشر البواهر، تح د. إبراهيم سعيد
 الدوسري. ط ١ (الرياض: دار الحضارة، ١٤٣٥هـ)، ٤: ٣٦٨.

(٤) ولم ترد هذه القراءة أيضاً في الدرّة.

(٥) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٥: ١٩٧٣.

(٦) النويري، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، ٢: ٦٢٧.

الخاتمة

في الختام يحسن الإشارة إلى أهم نتائج البحث على النحو الآتي:

١- بلغ عدد القراءات الفرشية الواردة في نظم هداية المهرة في تنمة العشرة؛ التي وردت في النشر ولكن لا يُقرأ بها من طريق الطيبة (أربع عشرة) قراءةً.

٢- ليس كل القراءات الفرشية الواردة في نظم هداية المهرة، والتي لا يُقرأ بها من طريق الطيبة تعتبر قراءة شاذة، بل منها ما هو صحيح، ويُقرأ بها من طريق الدرة، وعددها أربعة مواضع، وهي: ﴿لَا يُخْرِجُ﴾ [الأعراف: ٥٨]، و﴿سُقَاةٌ﴾ [التوبة: ١٩]، و﴿عَمْرَةٌ﴾ [التوبة: ١٩]، و﴿فَتَغْرِقُكُمْ﴾ [الإسراء: ٦٩]، وكلها وردت عن ابن وردان، عن أبي جعفر.

٣- بلغ عدد القراءات الشاذة المروية عن أحد القراء الثلاثة في هداية المهرة، وهي صحيحة في الطيبة لغيرهم من القراء العشرة: (أربع قراءات)، وهي: القراءة الأولى: قراءة الصاد في قوله -تعالى-: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً﴾ [البقرة: ٢٤٧] لروح، وهي قراءة صحيحة لقبول من طريق الطيبة.

٤- القراءة الثانية: القلب والإبدال في باب ﴿يَأْتِسُ﴾ لأبي جعفر، وهي قراءة صحيحة للبرزي، من طريق الطيبة. القراءة الثالثة: ياء التذكير في قوله -تعالى-: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ﴾ [غافر: ٥٢] لأبي جعفر، وهي قراءة صحيحة لنافع، والكوفيين من طريق الطيبة.

٥- القراءة الرابعة: همز الواو في قوله -تعالى-: ﴿لَوْلَى﴾ [النجم: ٥٠] لأبي جعفر، وهي قراءة صحيحة لقالمون من طريق الطيبة.

٦- بلغ عدد القراءات الشاذة في البحث؛ والتي لا يُقرأ بها البتة لأحد من القراء العشرة: (ست قراءات)، وهي: القراءة الأولى: تسهيل الهمزة في لفظ: ﴿الطَّيْرِ﴾، ولفظ: ﴿طَيْرًا﴾ [آل عمران: ٤٩]، القراءة الثانية: تخفيف النون في قوله -تعالى-: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ﴾ [المائدة: ٢]، القراءة الثالثة: قصر ألف ﴿أَنَا﴾ في قوله -تعالى-: ﴿أَنَا عَشْرٌ﴾ [التوبة: ٣٦]، القراءة الرابعة: القراءة بالنون في قوله -تعالى-: ﴿يُؤَخِّرُهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤٢]، القراءة الخامسة: مد (آسْتَعْفَرْتُ) في قوله -تعالى-: ﴿آسْتَعْفَرْتُ لَهُمْ﴾ [المنافقون: ٤٢]

٦]، القراءة السادسة: ضم النون وتخفيف الفاء في (النُّفَاتِ) من قوله -تعالى-: ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ﴾ [الفلق: ٤].

٧- تبين لي من خلال الدراسة أن سبب عدم ذكر ابن الجزري هذه القراءات في الطيبة، مع وجودها في النشر؛ لحكمه عليها بالانفراد.

٨- أغلب هذه القراءات -الأربعة عشرة- المروية في هداية المهرة، وردت عن أبي جعفر، حيث بلغ عدد القراءات المروية عن أبي جعفر منها: تسعة مواضع، وموضعان لرويس، وموضعان لروح.

٩- لم ترد أي قراءة شاذة عن خلف في هداية المهرة؛ وذلك لكونه لا ينفرد بقراءة مستقلة دون أن يوافق أحداً من القراء العشرة، أو أحد روايتهم، قال ابن الجزري في الطيبة^(١):

٣٨ وَلَا رَمَزَ يَرِدُ عَنْ خَلْفٍ لِأَنَّهُ لَمْ يَنْفَرِدْ

١٠- أغلب هذه القراءات الواردة في هداية المهرة، التي لا يُقرأ بها من طريق الطيبة، لا تخرج عن كتابي: الإرشاد، والكفاية الكبرى للقلانسي، فقد بلغ عدد المواضع المذكورة في الإرشاد والكفاية الكبرى: عشرة مواضع من مواضع البحث، وثلاثة المواضع الباقية وردت في ثلاث مصادر متفرقة: موضع في الوجيز للأهوازي، وموضع في غاية الاختصار للهمذاني، وموضع في المصباح للشهرزوري.

وختاماً أوصي الباحثين بالآتي:

١- دراسة المواضع التي ذُكرت في قسم الأصول في نظم هداية المهرة، والنشر، ولا يُقرأ بها من طريق الطيبة، وقد بلغت في قسم الأصول: تسعة عشر موضعاً.

٢- الاهتمام بنظم هداية المهرة، والاعتناء به، وبحث مسأله، والوقوف على القراءات الواردة فيه، وإبراز فوائده، ومقارنة قراءات الأئمة الثلاثة الواردة فيه بما هو موجود في النشر، والطيبة.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً.

(١) ابن الجزري، طيبة النشر في القراءات العشر، ص: ٣٤.

ثبت المصادر والمراجع

- * الأزهرى، محمد بن أحمد. معاني القراءات. ط ١. المملكة العربية السعودية: مركز البحوث في كلية الآداب - جامعة الملك سعود، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- * الأهوازي، الحسن بن علي. الوجيز في شرح قراءات القراءة الثمانية أئمة الأمصار الخمسة. تح دريد حسن أحمد. ط ١. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- * ابن الجزري، أحمد بن محمد. الحواشي الصبية في شرح الطيبة. تح د. علي سالم المالكي. ط ١. مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، ١٤٤٥هـ - ٢٠٢٤م.
- * ابن الجزري، أحمد بن محمد. شرح طيبة النشر في القراءات العشر. تح د. عادل إبراهيم رفاعي. ط ١. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٣٥هـ.
- * ابن الجزري، محمد بن محمد. طيبة النشر في القراءات العشر. تح محمد تميم الزعبي. ط ١. المدينة المنورة: دار ابن الجزري، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- * ابن الجزري، محمد بن محمد. غاية النهاية في طبقات القراء. مكتبة ابن تيمية، عني بنشره لأول مرة عام ١٣٥١هـ ج. برجستراسر.
- * ابن الجزري، محمد بن محمد. متن الدرة المضية في القراءات الثلاث. تح محمد تميم الزعبي. ط ٤. المدينة المنورة: دار ابن الجزري، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- * ابن الجزري، محمد بن محمد. النشر في القراءات العشر. تح د. السالم محمد الشنقيطي. ط ١. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٣٥هـ.
- * ابن الجزري، محمد بن محمد. هداية المهرة في تتمة العشرة. تح يوسف عوض العوفي. ماجستير، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٣٢هـ - ١٤٣٣هـ.
- * ابن حيان، محمد بن يوسف. البحر المحيط. تح زهير جعيد. بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

- * ابن خالويه، الحسين بن أحمد. **الحجة في القراءات السبع**. تح د. عبد العال سالم مكرم. ط ١. بيروت: دار الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- * ابن خالويه، الحسين بن أحمد. **مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع**. ج. بريجشتراسر. ط ١. بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- * الدمياطي، أحمد بن محمد. **إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر**. تح أنس مهرة. ط ٣. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- * الروذباري، محمد بن أحمد. **جامع القراءات**. تح د. حنان عبدالكريم العنزي. ط ١. المدينة المنورة: برنامج الكراسي البحثية بجامعة طيبة، ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م.
- * الزبيدي، عثمان بن عمر. **الإيضاح شرح متن الدرة**. تح عبدالرزاق علي موسى. ط ٣. طنطا: دار الضياء، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- * ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد. **حجة القراءات**. تح سعيد الأفغاني. ط ٥. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- * السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة.
- * السمين الحلبي، أحمد بن يوسف. **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**. تح د. أحمد محمد الخراط. دمشق: دار القلم.
- * الشاطبي، القاسم بن فيره. **حز الأمان، ووجه التهاني في القراءات السبع**. تح د. أيمن رشدي سويد. ط ١. جدة: دار نور المكتبات، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- * الشهرزوري، المبارك بن الحسن. **المصباح الزاهر في القراءات العشر البواهر**. تح د. إبراهيم سعيد الدوسري. ط ١. الرياض: دار الحضارة، ١٤٣٥هـ.
- * الشيرازي، نصر بن علي. **الموضح في وجوه القراءات، وعملها**. تح د. عمر حمدان الكبسي. ط ١. جدة: الجمعية الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم بجدة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- * العسقلاني، أحمد بن علي. **إنباء الغمر بأبناء العمر**. تح د. حسن حبشي. مصر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٣٨٩ - ١٣٩٢هـ.
- * الفارسي، الحسن بن أحمد. **الحجة للقراء السبعة**. تح بدر الدين قهوجي، وبشير

- جويجايي. ط ٢. دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- * القاضي، عبدالفتاح بن عبدالغني. الإيضاح لمتن الدرّة. ط ١. مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- * القلانسي، محمد بن الحسين. إرشاد المبتدي، وتذكرة المنتهي في القراءات العشر. تح د. عثمان محمود غزال. ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- * القلانسي، محمد بن الحسين. الكفاية الكبرى في القراءات العشر. تح جمال الدين محمد شرف. ط ١. طنطا: دار الصحابة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- * القيسي، مكي بن أبي طالب. الكشف عن وجوه القراءات السبع، وعللها، وحججها. تح د. محيي الدين رمضان. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- * الكرمانى، محمد بن أبي نصر. شواذ القراءات. تح د. شمران العجلي. بيروت: مؤسسة البلاغ.
- * المرصفي، عبدالفتاح السيد. شرح الدرّة المضية في القراءات الثلاث المرضية. تح د. السالم محمد الجكني. ط ١. المدينة المنورة: الكراسي البحثية بجامعة طيبة، ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م.
- * المهدي، أحمد بن عمار. شرح الهداية في توجيه القراءات. تح د. حازم بن سعيد حيدر. ط ١. الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- * الموصلي، عثمان بن جني. المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات، والإيضاح عنها. تح علي النجدي ناصف، ود. عبدالفتاح إسماعيل شلبي. مصر: وزارة الأوقاف - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٨٦ - ١٣٨٩هـ، ١٩٦٦ - ١٩٦٩م.
- * النحاس، أحمد بن محمد. إعراب القرآن. تح عبدالمنعم خليل إبراهيم. ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.
- * النوزاوي، محمد بن أبي نصر. المغني في القراءات. تح د. محمود كابر الشنقيطي. ط ١. الرياض: الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم وعلومه، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م.
- * النويري، محمد بن محمد. شرح الدرّة المضية. تح عبدالرافع رضوان الشرقاوي. ط ١. الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

* النويري، محمد بن محمد. شرح طيبة النشر في القراءات العشر. تح د. مجدي محمد باسلوم. ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

* الهذلي، يوسف بن علي. الكامل. تح د. عمر عبدالغني حمدان، وتغريد محمد حمدان. ط ١. المدينة المنورة: كرسي يوسف عبداللطيف جميل للقراءات بجامعة طيبة، ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م.

* الهمداني، الحسن بن أحمد. غاية الاختصار في قراءات العشر أئمة الأمصار. تح د. أشرف محمد طلعت. ط ١. جدة: الجمعية الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.

Sources and references

* **al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad.** Maʿānī al-qirāʾāt. 1st ed. Kingdom of Saudi Arabia: Markaz al-Buḥūth fī Kullīyat al-Ādāb, Jāmiʿat al-Malik Saʿūd, 1412 AH - 1991 AD.

* **al-Ahwāzī, al-Ḥasan ibn ʿAlī.** al-Wajīz fī sharḥ qirāʾāt al-qurrāʾ al-thamānīyah ʾaimmat al-amṣār al-khamsah. Edited by Darīd Ḥasan Aḥmad. 1st ed. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1423 AH - 2002 AD.

* **Ibn al-Jazarī, Aḥmad ibn Muḥammad.** al-Ḥawāshī al-ṣayyibah fī sharḥ al-Ṭayyibah. Edited by ʿAlī Sālīm al-Mālikī. Makkah al-Mukarramah: Dār Ṭaybah al-Khaḍrāʾ, 1445 AH - 2024 AD.

* **Ibn al-Jazarī, Aḥmad ibn Muḥammad.** Sharḥ Ṭayyibat al-nashr fī al-qirāʾāt al-ʿashr. Edited by ʿĀdil Ibrāhīm Rifāʿī. Medina: Majmaʿ al-Malik Fahd li-Ṭibāʿat al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1435 AH.

* **Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad.** Ṭayyibat al-nashr fī al-qirāʾāt al-ʿashr. Edited by Muḥammad Tamīm al-Zuʿbī. Medina: Dār Ibn al-Jazarī, 1433AH_2012AD.

* **Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad.** Ghāyat al-nihāyah fī ṭabaqāt al-qurrāʾ. By G. Bergsträsser. Cairo: Maktabat Ibn Taymīyah, 1351AH.

* **Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad.** Matn al-Durrah al-muḍīyah fī al-qirāʾāt al-thalāth. Edited by Muḥammad Tamīm al-Zuʿbī. 4th ed. al-Madīnah al-Munawwarah: Dār Ibn al-Jazarī, 1431 AH - 2010 CE.

* **Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad.** al-Nashr fī al-qirāʾāt al-ʿashr. Edited by al-Sālīm Muḥammad al-Shinqīṭī. Medina: Majmaʿ al-Malik Fahd li-Ṭibāʿat al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1435AH.

* **Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad.** Hidāyat al-muhrah fī tatmmat al-ʿasharah. Edited by Yūsuf ʿAwaḍ al-ʿAwfī. MA thesis. Medina: al-Jāmiʿah al-

Islāmīyah, 1432AH-1433AH.

* **Ibn Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf.** al-Baḥr al-muḥīṭ. **Ed. Zuhayr Ju'ayd.** Beirut: Dār al-Fikr, 1420AH-2000CE.

* **Ibn Khālawayh, al-Ḥusayn ibn Aḥmad.** al-Ḥujjah fī al-qirā'āt al-sab'. Edited by 'Abd al-'Āl Sālim Makram. 1st ed. Beirut: Dār al-Risālah, 1421AH-2000CE.

* **Ibn Khālawayh, al-Ḥusayn ibn Aḥmad.** Mukhtaṣar fī shawādh al-Qur'ān min kitāb al-Badī'. By G. Bergsträsser. 1st ed. Beirut: al-Ma'had al-Almānī lil-Abḥāth al-Sharqīyah, 1430AH-2009CE.

* **al-Dimyāṭī, Aḥmad ibn Muḥammad.** Ithāf fuḍalā' al-bashar fī al-qirā'āt al-arba'ata 'ashar. Edited by Anas Mahrah. 3rd ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1427AH-2006CE.

* **al-Rūḍhabārī, Muḥammad ibn Aḥmad.** Jāmi' al-qirā'āt. Edited by Dr. Hanān 'Abd al-Karīm al-'Anazī. 1st ed. Medina: Barnāmaj al-Karāsī al-Baḥthīyah bi-Jāmi'at Ṭaybah, 1438AH-2017CE.

* **al-Zabīdī, 'Uthmān ibn 'Umar.** al-Īḍāḥ sharḥ matn al-Durrah. Edited by 'Abd al-Razzāq 'Alī Mūsā. 3rd ed. Ṭanṭā: Dār al-Ḍiyā', 1423AH-2003CE.

* **Ibn Zanjalāh, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad.** Ḥujjat al-qirā'āt. Edited by Sa'īd al-Afghānī. 5th ed. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1418AH-1997CE.

* **al-Sakhāwī, Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān.** al-Ḍaw' al-lāmi' li-ahl al-qarn al-tāsī'. Beirut: Manshūrāt Dār Maktabat al-Ḥayāh.

* **al-Samīn al-Ḥalabī, Aḥmad ibn Yūsuf.** al-Durr al-maṣūn fī 'ulūm al-kitāb al-maknūn. Edited by Dr. Aḥmad Muḥammad al-Khurrāt. Damascus: Dār al-Qalam.

* **al-Shāṭibī, al-Qāsim ibn Fīrruh.** Ḥirz al-amānī wa-wajh al-tahānī fī al-qirā'āt al-sab'. Edited by Dr. Ayman Rushdī Suwayd. 1st ed. Jeddah: Dār Nūr al-Maktabāt, 1429AH-2008CE.

* **al-Shahrazūrī, al-Mubārak ibn al-Ḥasan.** al-Miṣbāḥ al-zāhir fī al-qirā'āt al-'ashr al-bawāhir. Edited by Dr. Ibrāhīm Sa'īd al-Dawsarī. 1st ed. al-Riyadh: Dār al-Ḥaḍārah, 1435AH.

* **al-Shīrāzī**, Naṣr ibn 'Alī. **al-Mūḍiḥ fī wujūh al-qirā'āt wa-'ilalihā**. Edited by 'Umar Ḥamdān **al-Kubaysī**. 1st ed. Jeddah: al-Jam'īyah al Khayrīyah li-Taḥfīz al-Qur'ān al-Karīm, Jeddah, 1414AH-1993CE.

* **al-'Asqalānī**, Aḥmad ibn 'Alī. **Inbā' al-ghumr bi-anbā' al-'umr**. Ed. Ḥasan Ḥabashī. Egypt: al-Majlis al-A'lā lil-Shu'ūn al-Islāmīyah, 1389/1392-AH.

* **al-Fārisī**, al-Ḥasan ibn Aḥmad. **al-Ḥujjah lil-qurrā' al-sab'ah**. Edited by Badr al-Dīn Qahwājī & Bashīr Juwayjābī. 2nd ed. Damascus: Dār al-Māmūn lil-Turāth, 1413AH-1993CE.

* **al-Qāḍī**, 'Abd al-Fattāḥ ibn 'Abd al-Ghanī. **al-Īdāḥ li-matn al-Durrah**. 1st ed. Makkah al-Mukarramah: Maktabat al-Asadī, 1429H-2008CE.

* **al-Qalānisī**, Muḥammad ibn al-Ḥusayn. **Irshād al-mubtadī wa-tadhkirat al-muntahī fī al-qirā'āt al-'ashr**. Edited by Dr. 'Uthmān Maḥmūd Ghazāl. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1428AH-2007CE.

* **al-Qalānisī**, Muḥammad ibn al-Ḥusayn. **al-Kifāyah al-kubrā fī al-qirā'āt al-'ashr**. Edited by Jamāl al-Dīn Muḥammad Sharaf. 1st ed. Taṭā: Dār al-Ṣaḥābah, 1424AH-2003CE.

* **al-Qaysī**, Makkī ibn Abī Ṭālib. **al-Kashf 'an wujūh al-qirā'āt al-sab' wa-'ilalihā wa-ḥujajihā**. Edited by Dr. Muḥyī al-Dīn Ramaḍān. 2nd ed. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1401AH-1981CE.

* **al-Kirmānī**, Muḥammad ibn Abī Naṣr. **Shawādh al-qirā'āt**. Ed. Shamrān al-'Ijlī. Bayrūt: Mu'assasat al-Balāgh.

* **al-Murṣafī**, 'Abd al-Fattāḥ al-Sayyid. **Sharḥ al-Durrah al-muḍīyah fī al-qirā'āt al-thalāth al-marḍīyah**. Ed. al-Sālim Muḥammad al-Jaknī. 1st ed. al-Madīnah al-Munawwarah: Karāsī Baḥthīyah bi-Jāmi'at Ṭaybah, 1438H/2017CE.

* **al-Mahdawī**, Aḥmad ibn 'Ammār. **Sharḥ al-Hidāyah fī tawjīh al-qirā'āt**. Edited by Dr. Ḥāzim ibn Sa'īd Ḥaydar. 1st ed. Riyaḍh: Maktabat al-Rushd, 1415AH-1995CE.

* **al-Mawṣilī**, 'Uthmān ibn Jinnī. **al-Muḥtasib fī tabyīn wujūh shawādh al-**

qirā'āt wa-al-īdāh 'anhā. Edited by 'Alī al-Najdī Nāṣif & 'Abd al-Fattāḥ Ismā'īl Shalbī. Miṣr: Wizārat al-Awqāf - al-Majlis al-A'lá lil Shu'ún al-Islāmīyah, 1386-1389AH, 1966/1969-CE.

* **al-Naḥḥās,** Aḥmad ibn Muḥammad. **I'rāb al-Qur'ān.** Edited by 'Abd al-Mun'im Khalīl Ibrāhīm. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al 'Ilmīyah, 1421AH.

* **al-Nawzawāzī,** Muḥammad ibn Abī Naṣr. **al-Mughnī fī al-qirā'āt.**

Ed. Maḥmūd Kābir al-Shinqīṭī. 1st ed. al-Riyāḍh: al-Jam'īyah al 'Ilmīyah al-Sa'ūdīyah lil-Qur'ān al-Karīm wa-'Ulūmih, 1439AH-2018CE.

* **al-Nuwayrī,** Muḥammad ibn Muḥammad. **Sharḥ al-Durrah al-muḍīyah.** Edited by 'Abd al-Rāfi' Riḍwān al-Sharqāwī. 1st ed. al-Riyāḍh: Maktabat al-Rushd, 1424AH-2003CE.

* **al-Nuwayrī,** Muḥammad ibn Muḥammad. **Sharḥ Ṭayyibat al-nashr fī al-qirā'āt al-'ashr.** Edited by Dr. Majdī Muḥammad Bāslūm. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1424AH-2003CE.

* **al-Hudhalī,** Yūsuf ibn 'Alī. **al-Kāmil.** Edited by Dr. 'Umar 'Abd al-Ghanī Ḥamdān & Taghrīd Muḥammad Ḥamdān. 1st ed. al-Medīna: Kursī Yūsuf 'Abd al-Laṭīf Jamīl lil-Qirā'āt bi-Jāmi'at Ṭaybah, 1436AH-2015CE.

* **al-Hamadhānī,** al-Ḥasan ibn Aḥmad. **Ghāyat al-ikhtīṣār fī qirā'āt al-'ashr a'immat al-amṣār.** Edited by Dr. Ashraf Muḥammad Ṭal'at. 1st ed. Jeddah: al-Jam'īyah al-Khayrīyah li-Taḥfīz al-Qur'ān al-Karīm, 1414AH-1994CE.

حكم أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام -

دراسة عقدية

د. حسين علي سالم الهمامي^(١)

قبل للنشر: ١٤٤٦/٩/١٠ هـ

قدم للنشر: ١٤٤٦/٧/١٢ هـ

DOI: 10.63259/1765-011-001-002

المستخلص: يتحدث البحث عن حكم أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام، واعتمد على منهجين: الاستقرائي، والتحليلي من خلال مبحثين: المبحث الأول، في بيان حقيقة البدعة، والفرق بين البدعة المكفرة، والبدعة غير المكفرة، وأحوال الفرق المنتسبة إلى الإسلام من حيث الحكم عليها بالتكفير، وعدمه، والمبحث الثاني: تحرير مذاهب العلماء المتقدمين، والمتأخرين من حكم أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام، وكشف البحث عن نتائج أهمّها:

أنّ الأصل في أتباع المنتسبين لتلك الطوائف التي حكم السلف بكفرها الإسلام مالم يظهر خلاف ذلك، وأنّ أتباع تلك الطوائف الغالية على درجات، فمنهم الكافر ظاهراً، وباطناً، كحال من قال مقولتهم، والتزمه، وهو يعرف حقيقة قولهم، ومنهم المؤمن ظاهراً، وباطناً، كحال بعض الجهال الذين لا يعرفون حقيقة مذهبهم والتبس عليهم الحق من الباطل، ومنهم المنافق كحال من أظهر الإسلام نفاقاً، وأبطن الكفر.

وكذلك لا يصح تعليق التكفير لأتباع تلك الفرق الغالية بالأسماء، فلا يصح القول بأن أتباع النصيرية كفار بمجرد التسمية؛ بل لا بد من تعليق الكفر بالمعاني، والحقائق التي يلتزمها أتباع تلك الفرق؛ لأن كثيراً من تلك الطوائف لا يبوحدون بحقائق مذهبهم لعامتهم.

وكذلك عدم الجزم بكفر أتباع تلك الطوائف المنحرفة عن الإسلام لا يعني الجزم بثبوت الإسلام لهم؛ بل قد يكون كثير منهم منافقاً.

الكلمات المفتاحية: حكم - أتباع - الفرق - المنتسبة إلى الإسلام.

(١) الأستاذ المساعد، تخصص العقيدة بقسم أصول الدين في كلية الشريعة بجامعة نجران

الإيميل الشبكي: hasalhamami@un.edu.sa

Ruling on the Followers of Sects Claiming affiliation with Islam: A Doctrinal Study

Dr. Hussein Ali Salem Al-Hamami⁽¹⁾

Received: 1446/07/12

Accepted: 1446/09/10

DOI: 10.63259/1765-011-001-002

Abstract: The current research discusses the ruling on the followers of sects affiliated with Islam. Adopting an inductive and analytical approach, the study addresses two themes, religious innovations and Muslim scholars' views on them, discussed in two sections. The first section clarifies the concept of religious innovation, and explains the difference between innovations that constitute disbelief and those that do not. It also discusses the status of sects affiliated with Islam with respect to whether they are to be declared disbelievers or not. The second section focuses on early and later Muslim scholars' positions regarding the ruling on the followers of sects affiliated with Islam. The study concludes with the following key findings:

The foundational principle regarding the followers of those sects, that the Salaf (early scholars) judged that they constituted disbelief, is that they are presumed to be Muslim unless evidence appears to the contrary. The followers of those extremist sects fall into different categories. Some of them are disbelievers outwardly and inwardly, meaning that they adopt and adhere to the beliefs of their sects even though they know that these beliefs are false. Some of them are believers outwardly and inwardly, such as ignorant people who do not understand the reality of their sects and confuse truth with falsehood. Some of them are hypocrites, who outwardly profess Islam while inwardly concealing disbelief.

It is not valid to base a ruling of disbelief upon mere labels. Thus, it is not right to declare the followers of the Nusayri sect disbelievers solely on the basis of the name. Rather, disbelief must be linked to the actual beliefs and doctrines to

(1) Assistant Professor of Creed, Department of Fundamentals of Religion, College of Sharia, Najran University
Email: hasalhammami@un.edu.sa

which the followers of such sects adhere. This is because many of those sects do not disclose the true nature of their doctrines to the general adherents.

Likewise, refraining from definitively declaring the followers of such deviant sects disbelievers does not necessarily entail affirming their Islam; rather, many of them may in fact be hypocrites.

Keywords: ruling - followers - sects - affiliated with Islam.

المقدمة

إنَّ الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنَّ محمدًا عبده، ورسوله، وبعد:

فإنَّ الله -تعالى- أقام لأهل العلم ميزان الحق، الذي يزنون به الأقوال المخالفة، ويصدرون عنه أحكامهم، أقامه على العلم، والعدل: العلم الذي يتبين به الحق من الباطل، وتُقام به الحجة على قائله، أو فاعله، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، والعدل الذي يثبت به لكل ذي حق حقه من مدح، أو ذم غير مغموط فيه، ولا مُتَعَتَّع، وبقدر متساو مع الأولياء، والأعداء، قال -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٨].

ومن هذا المنطلق: فإنَّ البحث عن حكم أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام بحث في غاية الدقة، والخطورة، وتأتي خطورته، ودقته؛ لارتباطه بقضية من أهم القضايا المرتبطة بعلم الاعتقاد، حيث ترتبط هذه المسألة بقضية الأسماء، والأحكام أي: الأسماء التي تُطلق على المندرجين في الإسلام، والمخالفين له، والأحكام التي تُطلق عليهم باعتبار وصف الإسلام، والكفر، والفسوق، والضلال، والبدعة، ونحو ذلك من الأوصاف، وقضية الأسماء، والأحكام من أكثر الأبواب التي شددت فيها الشريعة، وقيدتها بقيود قوية.

ولهذا فإنَّ الناظر في الأسماء، والأحكام لتلك الفرق، والمذاهب يجد اضطراباً، واختلافاً في أوصافها؛ فإنَّ باب التكفير، وعدم التكفير باب عَظُمَت الفتنة، والمحنة فيه، وكَثُر فيه الافتراق، وتشبَّت فيه الأهواء، والآراء، وتعارضت فيه دلائلهم^(١)، فالأمة اضطربت اضطراباً كثيراً في تكفير أهل البدع، والأهواء، كما اضطربوا قديماً، وحديثاً في سلب الإيمان عن أهل

(١) ابن أبي العز، علي بن محمد الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تح شعيب الأرناؤوط، ود. عبدالله بن المحسن التركي، ط ١٠، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م)، ٢: ٤٣٢.

الفجور، والكبائر^(١)، وكان من آثار هذا الاضطراب أنه ما من أحد من الأئمة إلا وقد حُكي عنه قولان: فقد حُكي عن مالك روايتان، وعن الشافعي قولان، وعن الإمام أحمد أيضاً فيها روايتان^(٢). وسبب هذا التنازع بين الأئمة تعارض الأدلة؛ فإنهم يرون أدلة توجب إلحاق أحكام الكفر بهم، -أي: بأهل الأهواء، والبدع-، ثم إنهم يرون من الأعيان الذين قالوا تلك المقالات من قام به من الإيمان ما يمتنع أن يكون كافراً، فيتعارض عندهم الدليلان.

أسباب اختيار الموضوع:

١. تأصيل الحكم الشرعي في حكم أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام.
٢. التباس الحكم الشرعي بشأن أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام لدى بعض المسلمين.
٣. كون بحث مثل هذه المسائل تُبين وسطية الإسلام في الحكم على الأشخاص، فلا إفراط مثل ما حصل من الخوارج قديماً، وحديثاً، ولا تفريط مثل ما حصل من المرجئة.

أهمية البحث:

١. ارتباط هذه المسألة بباب من أدق أبواب الاعتقاد، وهو باب الأسماء، والأحكام، حيث ضلت فيه الأفهام، وكثر فيه الافتراق، وتشتت فيه الأهواء، والآراء، وتعارضت فيه الدلائل.
٢. إيضاح الحكم الشرعي الصحيح في حكم أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام، والفرق بين التبديع، والتكفير في ضوء الأدلة من الكتاب، والسنة.
٣. أن كثيراً من أتباع هذه الفرق يجهل حال هذه الفرق التي ينتسب إليها، وربما تاب منها، لكنه يظل مرتبطاً بها، ولا يستطيع الانفكاك عنها؛ لما تربطهم من صلوات، وقربات، ونحو ذلك، فما حكم تلك العلاقات؟
٤. بيان موقف العلماء منها، فهي، وإن كان السلف تكلموا فيها قديماً، لكنك لا تجد الكلام فيها مجموعاً في مكان واحد، فضلاً عن وجود مصنف مستقل فيها.

مشكلة البحث:

مشكلة البحث التي يَقْصِدُ البحث إلى تحريرها، ومناقشتها، ويهدف إلى بيانها: حكم

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام، مجموع الفتاوى، تح عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٥هـ. ٢٠٠٤م)، ١٢: ٤٦٦.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٣/ ٣٤٥.

أتباع تلك الفرق التي حكم السلف بكفرها، ممن لا يعرف حقيقة مذهبه، وتجد في ظاهر حاله أنه مُقَرَّرٌ بالله ربًّا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد -r- نبيًّا، ولكنه مع ذلك يجهل أن كثيرًا من الأمور التي يمارسها داخلة في الشرك، ومخرجة من الإسلام، أو لبس عليه الحق بالباطل، فلم يعد يميز بينهما، أو عجز عن الوصول إليه، وما إلى ذلك من الأسباب؛ إضافةً إلى ذلك أنك تجد بعضهم يوالي رؤوس هذه الفرق الغالية، ويعادي من عاداتهم، أو عادي أولئك الرؤوس؛ اعتقادًا منهم أنهم أئمة الدين الصالحين، وجهلاً منهم بحقيقة مذاهبهم، وأنها كفرٌ محضٌ.

حدود البحث:

حدود البحث في حكم أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام، التي أجمع العلماء على تكفيرها، فلا يدخل فيه حكم ما عندهم من المعتقدات، أو حكم معتقد أئمتهم.

فما لا شك فيه أن عندهم كثيرًا من المعتقدات الكفرية الواضحة، ومما لا شك فيه أيضًا أن أئمتهم الكبار العارفين بحقيقة دعوتهم زنادقة منافقون، لكن حدود البحث تتعلق بأتباع الفرق التي أجمع السلف على تكفيرها، لا في معتقداتهم، وأئمتهم، ففرق بين الأمرين.

أهداف البحث:

والبحث يهدف إلى تحقيق أهداف، منها:

1. جمع مذاهب العلماء المتقدمين، والمتأخرين في حكم أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام في بحث واحد مستقل بها.
2. إظهار وسطية مذهب أهل السنة، والجماعة في الحكم على المخالف، وأنه القول الحق، فلا إفراط، ولا تفريط.
3. استعراض اجتهادات معاصرة في التعامل مع هذه الفرق الغالية، والتطرق إلى بيان حكمهم تجاه أتباع هذه الفرق.

منهج البحث، وإجراءاته:

منهج البحث: تقتضي طبيعة هذا البحث القيام بما يلي:

* **المنهج الاستقرائي:** وذلك بتتبع، واستقراء نصوص العلماء المتقدمين، والمتأخرين في مظانها، وجمع النصوص التي يمكن توظيفها، وتحليلها في قضايا البحث.

* **المنهج التحليلي:** وذلك بتحليل النصوص الواردة في البحث من العلماء المتقدمين،

والمتأخرين؛ ومن ثم عرض تلك الأقوال مع مناقشتها، والتأمل في سياقاتها، ودلالاتها؛ للكشف عن حكم أتباع تلك الفرق المنتسبة إلى الإسلام.

إجراءات البحث:

تتبين إجراءات البحث في النقاط الآتية:

١. أبين موقف العلماء المتقدمين، والمتأخرين من حكم أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام، وذلك بالرجوع إلى مصادرهم الأصلية، والاستعانة بالمصادر الفرعية إذا تعذر الأمر.
٢. اقتصر الكلام حول حكم العلماء على أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام، دون سبر تفاصيل المسائل الفرعية، وإن كان لها أحياناً بعض التعلق بالبحث.
٣. أقوم بالمتعارف عليه في البحوث العلمية من:

- عزو كل نص إلى مصدره.
- عزو الآيات في البحث بذكر السورة، ورقم الآية في المتن.
- أخرج الأحاديث، بذكر الحديث، ومخرجه، فما كان في الصحيحين، أو أحدهما أكتفي بذلك، وما كان في غيرهما أذكر ما وقفت عليه من كلام أهل العلم في هذا الحديث، تصحيحاً، وتضعيفاً.
- عدم الترجمة للأعلام الواردة أسماؤهم في البحث؛ تلافياً للإطالة.
- التعريف بالمصطلحات؛ والمذاهب، والفرق؛ نظراً لارتباط البحث بها، وبأتباعهم.
- أضع خاتمة في نهاية البحث فيها أهم النتائج.

الدراسات السابقة:

مع ما لهذا الموضوع من أهمية بالغة؛ ومن خلال تتبعي لأوعية المعلومات، والمكتبات لم أجد من أفرد هذه المسألة بالبحث، والدراسة؛ وإن كان هناك دراسات عامة تناولت البحث عن أهل الأهواء، والبدع، لكنها لم تُفرد الكلام عن أتباع الفرق المنتسبة للإسلام بالبحث، والدراسة.

خطة البحث:

يمكن تقسيم خطة البحث إلى: تمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وفهارس. أما المقدمة: فأتكلم فيها عن أسباب اختيار الموضوع، وأهميته، ومشكلة البحث، وحدوده، والدراسات السابقة، وخطة البحث، وأهدافه، والمنهج المتبع فيه.

المبحث الأول: حقيقة البدعة، والمبتدعة، وأقسامها، وأحكامها.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة البدعة.

المطلب الثاني: الفرق بين البدعة المكفّرة، والبدعة غير المكفّرة.

المطلب الثالث: أحوال الفرق المنتسبة إلى الإسلام من حيث الحكم عليها بالتكفير، وعدمه.

المبحث الثاني: تحرير مذاهب العلماء في حكم أتباع المذاهب المنتسبة إلى الإسلام، وفيه تمهيد، وثلاثة مطالب:

تمهيد.

المطلب الأول: تحرير مذاهب العلماء المتقدمين.

المطلب الثاني: تحرير مذاهب العلماء المتأخرين.

المطلب الثالث: تعقيب، ومناقشة.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج.

ثم في الختام أحمد الله -عز وجل- على ما يسّر، وأعان، وأرجو أن أكون قد وفقت في تحقيق المقصود من دراسة هذه المسألة، والله الموفق. وصلى الله، وسلم على نبينا محمد، وعلى آله، وصحبه.

المبحث الأول: حقيقة البدعة، والمبتدعة، وأقسامها، وأحكامها.

وفيه ثلاث مطالب:

المطلب الأول: حقيقة البدعة:

البدعة لغة: مصدر (بَدَعَ)، واستعمالها في لغة العرب يرجع إلى أصليين:

أحدهما: ابتداء الشيء، وصنعه على غير مثال سابق.

والعرب تقول: ابتدع فلان الرُّكْيَّ إذا اسْتَنْبَطَهُ^(١)، والركي هي البئر.

والآخر: الانقطاع، والكلال، ومنه: أبدعت الراحلة إذا كلت، وعطبت، وأبدع بالرجل، إذا كلت ركابه، وبقي منقطعا به^(٢).

ويدل على المعنى الأول: قوله - تعالى -: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١١٧]، أي خالقهما، ومحدثهما ومنشئهما على غير مثال سابق.

وأما المعنى الثاني فيدل عليه ما جاء في السنة، في حديث الهدي: (فَأَزَحَفَتْ عَلَيْهِ بِالطَّرِيقِ، فَعَبِيَ بِشَانِهَا، إِنَّ أَبْدَعْتَ)^(٣)، أي: انقطعت عن السير بكلال، أو ضلَّع؛ كأنه جعل انقطاعها عما كانت مستمرة عليه، من عادة السير؛ أي: إنشاءً أمر خارج عما اعتيد منها^(٤).

١. البدعة شرعاً:

عرف الشاطبي البدعة بأنها: طريقة في الدين مخترعة، تُضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التَّعَبُّد لله - سبحانه -^(٥).

(١) أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، مقاييس اللغة، تح عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ. ١٩٧٩م)، ج ١: ٢٠٩، مادة «ب د ع».

(٢) المصدر السابق: ١: ٢١٠.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب ما يفعل بالهدي إذا عطب في الطريق، برقم: ١٣٢٥.

(٤) انظر: محمد بن مكرم ابن منظور الرويفعي، لسان العرب، ط ٣، (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ج ١: ٢٣١.

(٥) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تح سليم بن عيد الهلالي، ط ١، (الرياض: دار ابن عفان،

والعلاقة بين المعنى اللغوي، والشرعي:

أنَّ البدعة في اللغة أعم منها في الشرع، كما يظهر من خلال التعريفين اللغوي، والشرعي؛ ذلك أنَّ البدعة في اللغة: هي ما أُحْدِثَ لا على مثال سابق، وسواءً كانت محمودة أو مذمومة، والبدعة في الشرع هي إحداث أمر في الدين، وليس لها نظير فيما سلف، وهي لا تكون إلا مذمومة.

ولهذا سُمي المبتدع في الدين مبتدعاً؛ لإحداثه فيه ما لم يسبق إليه غيره^(١).

المطلب الثاني: تقسيم البدعة إلى بدعة مُكفِّرة، وغير مُكفِّرة:

مما لا شك فيه: أن البدع، وإن كانت مشتركة في وصف الضلالة بنص الحديث (كُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ)^(٢)، إلا أنها ليست على مرتبة واحدة، بل إنَّها على رُتَبٍ متفاوتة؛ فمنها ما هو كُفْرٌ صُراحٌ؛ كبدعة الجاهلية التي نَبَّهَ عليها القرآن، ومنها ما هو من المعاصي التي ليست بكفر، أو يختلف: هل هي كفر، أم لا؟ كبدعة الخوارج^(٣)، والمرجئة^(٤)، ومن أشبههم من الفرق الضالة^(٥).

وبناءً عليه: فيمكن تقسيمها باعتبار ذاتها دون النظر إلى من قامت به البدعة إلى قسمين:

القسم الأول: البدعة المكفِّرة: هي التي يلزم منها إنكار مُجمَع عليه، أو متواتر من الشرع، أو معلوم من الدين بالضرورة، أو نحو ذلك، كبدعة القرامطة الباطنية^(٦)، والقدرية

١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ١: ٤٧.

(١) انظر: الطبري، جامع البيان، ٢: ٤٦٤.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة، والخطبة، برقم: ٨٦٧.

(٣) الخوارج: هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب I، ويجمعهم القول بالتبري من علي، وعثمان، كما أجمعوا عدا النجدة على تكفير مرتكب الكبيرة، وتخليده في النار إذا مات مصرّاً. انظر:

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل، والنحل، (بيروت: مؤسسة الحلبي، د. ط)، ١: ١١٤.

(٤) المرجئة: أصلها من الإرجاء، وهو التأخير، وسموا بذلك لأنهم يؤخرون العمل عن الإيمان، وهم أصناف

كثيرة: منهم الغالي، ومنهم دون ذلك. انظر: الأشعري، علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين، واختلاف

المصلين، تح. نعيم زرزور، (ط ١، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م)، ١: ١٣٢، والشهرستاني،

الملل والنحل، ١: ١٣٩.

(٥) الشاطبي، الاعتصام، ٢: ٥١٦.

(٦) القرامطة: فرقة من فرق الباطنية، وسموا بذلك نسبة إلى رجل يقال له حمدان بن قروط، وتشترك عقائدها

الغلاة^(١)، والجهمية^(٢)، وقرر بأن عامة أئمة السنة، كالإمام أحمد، وغيره تقول بتكفير الجهمية، وهم المعطلة لصفات الرحمن؛ لأنَّهم قولهم صريح في مناقضة ما جاءت به الرسل من الكتاب؛ بل حقيقة قولهم جحود الصانع، ففيه جحود الرب، وجحود ما أخبر به عن نفسه على لسان رسله، ونقل قول عبد الله بن المبارك: إِنَّا لنحكي كلام اليهود، والنصارى، ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية.

وقال غير واحد من الأئمة: إنَّهم أكفر من اليهود، والنصارى؛ يعنون من هذه الجهة، ولهذا كَفَرُوا من يقول: إِنَّ القرآن مخلوق، وإنَّ الله لا يُرى في الآخرة، وإنَّ الله ليس على العرش، وإنَّ الله ليس له علم، ولا قدرة، ولا رحمة، ولا غضب، ونحو ذلك من صفاته^(٣).

القسم الثاني: البدعة غير المكفرة: وهي التي لم تصل إلى حد البدع المكفرة، كبدعة الشيعة المفضلة، وبدعة الإرجاء، فقد ذكر ابن تيمية أنه لا يُعلم عن أئمة الإسلام خلاف في عدم كفر أصحابها^(٤).

وقرر بأن بدعتهم ليست من البدع المغلظة؛ لأنه قد دخل في قولهم طوائف من أهل الفقه، والعبادة^(٥).

مع فرق الباطنية الغلاة، وزعموا أن محمد بن إسماعيل خاتم الأنبياء، وأنه حي إلى اليوم لم يمت؛ حتى يملك الأرض. انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١: ٤٠، والبغدادى، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، وبيان الفرقة الناجية، ط ٣ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧م)، ص: ٢٦٦.

(١) القدريّة: هم القائلون بأن العبد يحدث فعل نفسه، وأن أفعال العباد مقدورة لهم على جهة الاستقلال، والغلاة منهم المتقدمون ينكرون علم الله تعالى، وهم الذين كفرهم السلف، ومن أوائلهم: معبد الجهنى. انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١: ٢٩٨، والشهرستاني، الملل والنحل، ١: ٤٣.

(٢) الجهمية: هي إحدى الفرق الكلامية التي تنسب للإسلام، أتباع جهم بن صفوان، وقد صار لقباً على معطلة الصفات عموماً، وظهرت بدعته بترمز. ينظر: مقالات الإسلاميين، ١: ١١٤، والشهرستاني، الملل والنحل، ١: ٨٦.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢: ٤٨٥.

(٤) انظر: المصدر السابق، ٣: ٣٥٧.

(٥) انظر: المصدر السابق، ٣: ٣٥٧.

المطلب الثالث:

أحوال الفرق المنتسبة إلى الإسلام من حيث الحكم عليها بالتكفير، وعدمه.
تنقسم الفرق من حيث الحكم عليها بالتكفير، وعدمه، إلى ثلاثة أقسام^(١):

القسم الأول: فرق اتفق الأئمة على تكفيرها؛ كغلاة الجهمية، وغلاة القدرية، وفرق الباطنية: كالدروز^(٢)، والنصيرية^(٣)، والقرامطة، ونحوهم.

القسم الثاني: فرق اتفق أكثر العلماء على عدم تكفيرهم؛ كالأشاعرة^(٤)، والزيدية^(٥)، والشيعة المفضلة، ونحوهم.

القسم الثالث: فرق اختلف العلماء في تكفيرهم، كالرافضة^(٦)، والخوارج، ونحوهم^(٧). وهذا الحكم إنما هو بالنظر إلى الاعتقادات التي اشتهرت بها كل فرقة من هذه الفرق، ولا يعني ذلك إطلاق التكفير على أفراد هذه الفرق، أو عدم إطلاقه.

(١) انظر: المصدر السابق، ١٣: ٣٥١، ٦: ٦١، والقرني، د. عبدالله بن محمد، ضوابط التكفير عند أهل السنة، والجماعة، ط ٣، (الرياض: مركز تكوين، ١٤٣٧هـ)، ص: ٣٨٣، ٣٩٢.

(٢) الدرور: ينتسبون إلى الرجل الثاني في هذه الفرقة، وهو محمد بن إسماعيل الدرزي المشهور بنشكين، المقتول سنة ٤١١ هـ، ومن بدعهم: القول بتأليه الحاكم.. انظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٣٥: ١٦١، ١٦٢، ظهير، إحسان إلهي، **الشيعة، والتشيع، ص: ٢٣٦**.

(٣) النصيرية: هي إحدى فرق الشيعة الباطنية، تنسب إلى محمد بن نصير النميري، خالفوا الإمامية بإنكار إمامة محمد بن الحسن العسكري، ولهم عقائد غالية مشهورة أهمها: تأليه علي بن أبي طالب -h- انظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ١: ١٨٨.

(٤) الأشاعرة: هي فرقة من فرق المتكلمين، وينتسبون إلى أبي الحسن الأشعري في مذهبه الثاني بعد رجوعه عن الاعتزال، وظهرت في القرن الثالث الهجري، وجمهورهم يثبتون سبع صفات، وينفون عن الله علو الذات، ويقولون إن الإيمان هو التصديق. انظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ١: ٩٤.

(٥) الزيدية: هي فرقة تُنسب إلى زيد بن علي، ويقولون: بصحة إمامة الشيخين، وعثمان، وبصحة إمامة المفضول مع وجود الفاضل. انظر: **مقالات الإسلاميين**، ١: ٦٨.

(٦) الرافضة: هم من فرق الشيعة التي رفضت إمامة الشيخين، وقالت بإمامة علي نصاً، وجعلت الإمامة ركنًا من أركان الإيمان، وقالت بعصمة الأئمة، والرجعة، والتقية... إلخ عقائدهم، سمووا بذلك؛ لرفضهم إمامة زيد بن علي. انظر: الملطي، أحمد بن عبد الرحمن، **الملل والنحل**، ١: ١٥٥.

(٧) انظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى** ٣: ٣٢٥، وابن تيمية، أحمد بن عبد السلام، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تح محمد رشاد سالم، ط ١، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م)، ٣: ٤٥٢، ٥: ٣٧٧.

المبحث الثاني: تحرير مذاهب العلماء في حكم أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام.

قبل الخوض في تحرير مذاهب العلماء في حكم أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام؛ فإنه يُحسن بنا تصوير المسألة؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

وحينئذ فإن تصوير المسألة: في حكم أتباع انتسبوا إلى فرق تُنسب إلى الإسلام، كما يدَّعي ذلك أصحابها، وهؤلاء الأتباع، والعوام يتبعونهم، ولا نعرف حقيقة حال هؤلاء الأتباع، ويقعون غالباً في عدد من الكفريات المخرجة من الملة، علماً بأن السلف قد أجمعوا على تكفير تلك الفرق التي يتبعها هؤلاء الأتباع.

فهل يلحقون بفرقهم، وأئمتهم، أم يعطون حكماً آخرًا؟

وبناء عليه: فإن هؤلاء الأتباع تعارض في حقهم أصلاً:

الأول: ظاهر يُوجب لهم وصف الإسلام، وهو إقرارهم بالشهادتين، واتخاذهم الإسلام ديناً، وتصديقهم النبي محمد - ﷺ -.

الثاني: ظاهر يناقض أصل الدين الذي أقرَّ به من الشرك الأكبر، والمعتقدات الكفرية الصريحة، وغير ذلك.

تحرير محل النزاع:

يخرج عن محل النزاع الذين لم يتعارض في حقهم الوصف السابق، وهم على قسمين:

١. الكفار الأصليين الذين لا ينتسبون للإسلام، ولا يُقرُّون بالشهادتين أصلاً، كاليهود^(١)،

(١) اليهودية: ملة محرفة عن شريعة موسى - ﷺ -، قال الشهرستاني: «هم أمة موسى - n - وكتابهم التوراة»، ومن أسمائهم: العبرانيون، ويهود، وبنو إسرائيل، ومن صفاتهم: كتمان الحق، والخيانة، ونقض العهود، والحسد وغيرها. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ٢: ١٥.

والنصارى^(١)، والمجوس^(٢)، والبوذيين^(٣)، وأتباعهم، فإن هؤلاء لم يدخلوا في الإسلام أصلاً، حتى نخشى إخراجهم منه، ولا يُعذرون بجهلهم، فهم لم يلتزموا بالإسلام ديناً، ولا بمحمد - ﷺ - نبياً.

وعليه فقد تقرر عند أهل العلم بأن المجتهد المخطئ أفضل عند الله تعالى من المقلد المصيب، هذا في أهل الإسلام خاصة، وأما غير أهل الإسلام فلا عذر للمجتهد، ولا للمقلد، وكلاهما هالك^(٤).

٢. الفرق، أو أهل البدع التي لا تصل مقالاتهم للكفر؛ لكونها لا تتضمن تكذيباً للوحي المنزل، وذلك مثل: مقالة أصحاب التفويض، أو تأويل بعض الصفات، أو تفضيل علي - ﷺ - على الشيخين - ﷺ - أو بدعة إرجاء الفقهاء^(٥)، ونحو ذلك.

وعليه لم ينازع السلف، والأئمة في عدم تكفير المرجئة، والشيعة المفضلة، فالإمام أحمد

(١) النصارى: ملة محرقة عن شريعة عيسى - ﷺ -، وهم الذين اعتقدوا النصرانية بعد التبديل، وسموا نصارى نسبة لنصرتهم لعيسى - ﷺ -، أو انتساباً لقرية يقال لها نصرانة، ويطلق عليهم: المسيحيون، وأهل الكتاب، ومن مصادره: العهد القديم، والعهد الجديد، ولهم عقائد محرقة كثيرة، أشهرها عقيدة التثليث. انظر: انظر: الشهرستاني، الملل، والنحل، ٢: ٢٥، ابن حزم، علي بن محمد، الفصل في الملل، والأهواء، والنحل، ط ١، القاهرة: مكتبة الخانجي.

(٢) المجوسية: هي نحلة وثنية يعبد أهلها النار، ويعتقدون بإلهين النور، والظلمة، حيث يثبتون إلهاً قديماً يسمونه: يزدان، ومعناه النور، يعنون به الله - تعالى -، وإلهاً مخلوقاً يسمونه أهرمن، ومعناه الظلمة، يعنون به إبليس. انظر: الشهرستاني، الملل، والنحل، ٢: ٣٧، ٣٨.

(٣) البوذية: هي ديانة وثنية، هندوسية، تنسب إلى رجل يلقب بـ(بوذا)، وهو لقب ديني معناه: الحكيم، أو ذو البصيرة النافذة، وهو في بداية الأمر اعتنى بالأخلاق، والسلوك، لكن جاء أتباعه فعبدوه، وألوهه، وزعموا أن الإله تجسد فيه؛ تأثراً منهم بالهندوسية. انظر: - نومسوك، د. عبدالله مصطفى، البوذية تاريخها، وعقائدها، وعلاقة الصوفية بها، ط ١، (الرياض: أضواء السلف، ١٤٣٠. ١٩٩٩م) ص: ١٥٥، وشلبي، د. أحمد محمد، أديان الهند الكبرى، ط ١. (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية. ١٤٢١هـ. ٢٠٠١م)، ص: ١٣٨.

(٤) ابن حزم، المحلى، ١: ٨٨.

(٥) مرجئة الفقهاء: أتباع حماد بن أبي سليمان، وبدعتهم في الإيمان قالوا: هو تصديق بالقلب، وقول باللسان، وأخرجوا العمل عن مسمى الإيمان، وزعموا أن الإيمان لا يتبعض، ولا يزيد، ولا ينقص، ولا يستثنى منه، مع قولهم: إن مرتكب الكبيرة معرض للوعيد، وهو تحت المشيئة. انظر: ابن حزم، الفصل في الملل، والأهواء، والنحل.

لم تختلف نصوصه في عدم تكفير هؤلاء، كما نقل ذلك عنه شيخ الإسلام ابن تيمية -r- (١). وتلخيص ما سبق:، فإن البحث في هذا المقام يسعى إلى معرفة الحكم الشرعي في قوم اتصفوا بمحددات هي:

١. أتباع انتسبوا إلى فرق أجمع السلف على تكفيرها، كالنصيرية^(٢)، والبهائية^(٣)، وغلاة الصوفية^(٤)، وغلاة الجهمية، ونحوهم.

٢. أن هذه الفرق التي يتبعها هؤلاء يدعي أصحابها، وأربابها أنهم على الإسلام.

٣. أن هؤلاء الأتباع يُظهرون انتسابهم للإسلام، ويصرّحون به.

٤. أننا لا نعرف حقيقة حال هؤلاء الأتباع، ومدى التزامهم بمذاهبهم.

٥. أن هؤلاء الأتباع يقعون في عدد من الكفريات المخرجة من الملة.

المطلب الأول: تحرير مذاهب العلماء المتقدمين.

تحدث العلماء عن أحوال هذه الفرق المنتسبة إلى الإسلام، ويُنووا ما اشتملت عليه من عقائد كفرية، ومخالفات عقدية؛ نصحاً للأمة، ودفاعاً عن الحق؛ حتى لا يلتبس بالباطل، وكشفاً لحقيقة دعوى انتسابهم للإسلام؛ وذلك لأن المتأمل لحال هذه الفرق عندما يذكرها العلماء في مؤلفاتهم يذكرونها، وما اشتملت عليه من الاعتقادات الباطلة، والكفريات المحضة دون النظر في أحوال القائلين بها، أو المتبعين لها من المقلدين، والأتباع، فهذا عبد القاهر

(١) وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣: ٣٥٢.

(٢) النصيرية: هم أتباع محمد بن نصير النميري، وهو فارسي الأصل، وسميت بهذا الاسم نسبة إليه، وهم من غلاة الفرق الباطنية الذين ألهموا علي بن أبي طالب -h-، وقد انبثقوا من الاثني عشرية (الرافضة). انظر: غالب، د. مصطفى، الحركات الباطنية في الإسلام، ط١، (بيروت: دار الأندلس للطباعة، والنشر، والتوزيع، د، ت)، ص: ٢٦٥.

(٣) البهائية: فرقة انبثقت من الاثني عشرية، ونشأت على يد الميرزا حسين علي بن الميرزا المازندراني، الملقب بالبهاء، وادعى النبوة، ثم ادعى الألوهية، ومن مصادرهم الأصلية كتاب (الأقدس). انظر: ظهير، إحسان إلهي، البهائية، نقد، وتحليل، ط١ (القاهرة: دار الإمام المجدد)، ص: ٧.

(٤) الصوفية مرت بمراحل، فالتصوف في مراحله الأولى عبارة عن المبالغة في الزهد في الدنيا، ثم انحرف إلى الرهبانية، والتعلق بالبدع، والمنكرات، ثم خرج التصوف من البدعة إلى الزندقة، والإلحاد، والشطحات، والضلالات في الأعمال، والعقائد، كعقيدة الحلول، والانحلال، وهو الذي يمثل (غلاة التصوف)، فخرجوا عن الإسلام. انظر: ابن تيمية، الرد على الشاذلي، لابن تيمية، ص: ٧٤، والأشعري، مقالات الإسلاميين، ١: ٣١.

البغدادي (ت ٤٢٩هـ) بعد ما عقد مسألة في حكم تكفير أهل الأهواء، والبدع في آخر كتابه (الفرق بين الفرق)، ونقل أقوال أئمة المذاهب الأربعة في أحكام بعض الفرق، فذكر الغلاة من الرافضة السبئية^(١)، والبيانية^(٢)،... واليزيدية من الخوارج^(٣)، ثم حكم بأن هذه الطوائف لها حكم المرتدين عن الدين، لا تحل ذبائحهم، ولا يحل نكاح المرأة منهم.

ثم نقل الإجماع على تكفيرهم حيث قال: «أجمع أصحابنا على أنه لا يحل أكل ذبائحهم، ولا يجوز عندنا تزويج المرأة المسلمة من واحد منهم، فإن عقد فالنكاح مفسوخ...، والمرأة منهم إن اعتقدت اعتقادهم حرم نكاحها، وإن لم تعتقد اعتقادهم لم يحرم نكاحها؛ لأنها مسلمة بحكم دار الإسلام.

وقد شاهدنا قوما من عوام الكرامية^(٤) لا يعرفون من الجسم إلا اسمه، ولا يعرفون أن خواصهم يقولون بحدوث الحوادث في ذات الباري تعالى، فهؤلاء يحل نكاحهم، وذبائحهم، والصلاة عليهم»^(٥). ونقل الخلاف عن أصحابه في حكم الباطنية؛ فمن أصحابه من قال: مجوس، وأجاز الجزية منهم، وحرّم ذبائحهم، ونكاحهم، ومنهم من قال: حُكْمُهُمْ حكم المرتدين - إن تابوا-، وإلا قتلوا، ثم قرر بعد ذكره للخلاف بأن هذا هو الصحيح عندنا^(٦).

(١) السبئية: أصحاب عبد الله بن سبأ الذي قال لعلي -عليه السلام-: أنت، أنت، يعني أنت الإله، ففناه إلى المدائن، زعموا أنه كان يهودياً فأسلم، وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون: وصي موسى -عليه السلام- مثل ما قال في علي -عليه السلام-. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ١: ١٧٤.

(٢) البيانية: أصحاب بيان بن سمان التميمي. يقولون إن الله -b- على صورة الإنسان. وإنه يهلك كله إلا وجهه. وادعى بيان أنه يدعو الزهرة، فتجيبه. وأنه يفعل ذلك بالاسم الأعظم. فقتله خالد بن عبد الله القسري. انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١: ٣٨.

(٣) اليزيدية: أصحاب يزيد بن أنيسة. قالوا: تتولى المحكمة الأولى، ونبراً ممن كان بعد ذلك من أهل الأحداث. وتتولى الإباضية كلهم، ويزعمون أنهم مسلمون كلهم إلا من بلغه قولنا، فكذبه، أو من خرج. وخالفوا الحفصية في الإكفار، والتشريك وقالوا بقول الجمهور. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ١: ١٣٦.

(٤) الكرامية: فرقة تنسب إلى محمد بن كرام، وهم من الصفاتية الذين غلوا في الإنبات؛ حتى انتهى بهم إلى التشبيه، وقد عدّهم الأشعري في المقالات من فرق المرجئة لقولهم: إن الإيمان هو الإقرار، دون اعتقاد القلب، وعمل الجوارح. انظر: مقالات الإسلاميين، ١: ١٤١.

(٥) - البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، أصول الدين، ط ١. (تركيا: دار الفنون التركية باستنبول) ص: ٣٦٣، ٣٦٤.

(٦) المصدر السابق، ص: ٣٣٠.

فالمقصود أن عبد القاهر فصل في حكم أتباع هؤلاء الفرق؛ بناءً على اعتقادهم، أو علمهم بحقيقة أقوال خواصهم، فالمرأة إن اعتقدت اعتقادهم فهي كافرة مثلهم، وإن لم تعتقد اعتقادهم فيحكم بإسلامها إن كانت في دار الإسلام، لا العكس.

وكذلك العوام إن كانوا يعرفون حقيقة مذهبهم، فيأخذون حكم أئمتهم، وأنهم كفار كأسيادهم، وإلا فالأصل إسلامهم.

وكذا ما ورد عن ابن حزم - رحمه الله - (٤٥٦هـ) حيث قال: «وليس كذلك^(١): من سكن في طاعة أهل الكفر من الغالية، ومن جرى مجراهم؛ لأن أرض مصر، والقيروان، وغيرهما، فالإسلام هو الظاهر، وولاتهم على كل ذلك لا يجاهرون بالبراءة من الإسلام، بل إلى الإسلام ينتمون، وإن كانوا في حقيقة أمرهم كفاراً.

وأما من سكن في أرض القرامطة مختاراً، فكافر بلا شك؛ لأنهم مُعلنون بالكفر، وترك الإسلام، ونعوذ بالله من ذلك»^(٢).

هنا الإمام ابن حزم جعل مناط تكفير هؤلاء الأتباع ليس انتسابهم لهذه الفرق الغالية؛ بل جعل مناط التكفير هو الإقامة في بلادهم، وبين ظهرانيتهم، ولا شك أن هذا يشكل عليه حتى من سكن من غير هؤلاء الأتباع ممن لا يدين بدينهم، ولا يقول بأقوالهم.

وغاية من وقفت عليه، وتناول المسألة، وفصل القول فيها: أبو حامد الغزالي، والإمام ابن تيمية، وابن القيم - رحمه الله - تعالى -، ولذا فقد أفردت الكلام عن كل منهم ببحث خاص؛ حتى يتبين حقيقة أقوالهم، ومذاهبهم في المسألة.

أولاً: تحرير مذهب أبي حامد الغزالي - رحمه الله - في أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام:

الغزالي - رحمه الله - عقد فصلاً في كتابه (فضائح الباطنية)، عنون له بقوله: (في تكفيرهم، أو تضليلهم، أو تخطئتهم)، وابتدأه بسؤال: «لو سئلنا عن واحد منهم، أي: الباطنية، أو جماعتهم، وقيل: هل تحكمون بكفرهم؟ فأجاب بقوله: لم نتسارع إلى التكفير إلا بعد السؤال عن معتقدهم، ومقالتهم، ونراجع المحكوم عليه، أو نكشف عن معتقدهم بقول عدول، يجوز الاعتماد على شهادتهم.

(١) أي: ليس كفراً.

(٢) ابن حزم، المحلى، ١٢: ١٢٦.

وبناء على ما سبق: لم يطلق الحكم على الأتباع مطلقاً، وإنما رتب الحكم عليهم؛ بناءً على مقالاتهم التي قالوها، والاعتقادات التي يدينون بها، وقسمهم إلى قسمين:

القسم الأول: المبتدع (ليس بكافر): وضع الغزالي لهذا القسم ضابطين، فإن تحققت في الشخص فلا يحكم بكفره:

الأول: أن يكون عامياً، جاهلاً.

الثاني: ألا يعتقد شيئاً من الاعتقادات الكفرية المناقضة لدين الإسلام؛ بل يكون اعتقاده فيها كاعتقاد سائر المسلمين.

والواجب في مثل هذا النوع من الأتباع: أن يُزجر عن بدعته بما يقتضيه رأي إمام المسلمين، حيث قسم الغزالي مقالاتهم إلى مرتبتين: إحداهما: توجب التخطئة، والتضليل، والتبديع، والأخرى: توجب التكفير، والتبري.

المرتبة الأولى: وهي التي تُوجب التخطئة، والتضليل، والتبديع.

أن نصادف عامياً يعتقد أن استحقاق الإمامة في أهل البيت... ولا يعتقد شيئاً من مذهبهم في الإلهيات، والحشر، والمعاد، ولا يعتقد كفرنا، ولكنه يعتقد فينا أننا أهل البغي، فهذا الشخص، ومن كان في حاله لا يستباح سفك دمه، ولا يحكم بكفره؛ لهذه الأقاويل، بل يحكم بكونه ضالاً، مبتدعاً، فيزجر عن ضلاله، وبدعته بما يقتضيه رأي الإمام.

فأما أن يحكم بكفره، ويستباح دمه بهذه المقالات فلا، وهذا إنمّا يُقتصر على تضليله، وتبديعه؛ إذا لم يعتقد شيئاً مما حكيما من مذاهبهم في الإلهيات، وفي أمور الحشر، والنشر، ولكنه لم يعتقد في جميع ذلك إلا ما نعتقده، وإنما تميز عنّا بالقدر الذي حكيما الآن^(١).

القسم الثاني: الكافر: وهذا هو الذي يدين باعتقادات هذه الفرق الكفرية، والتي تتناقض مع أصول الإيمان، وقد بين الغزالي أن أصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، وبرسوله، وباليوم الآخر، وما عدا هذه الثلاثة ففروع^(٢).

(١) الغزالي، محمد بن محمد، فضائح الباطنية، وفضائل المستظهرية، تح عبد الرحمن بدوي، (الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية) ص: ١٤٧، ١٤٨.

(٢) الغزالي، محمد بن محمد، فيصل التفرقة بين الإسلام، والزندقة، ط ١، (جده: دار المنهاج للطباعة والنشر، والتوزيع، ١٤٣٨ هـ)، ص: ٨٣.

والرتبة الثانية: المقالات الموجبة للتكفير: وهي أن يعتقد تكذيب الرسول - ﷺ -، أو نفي الصانع، أو الاعتراف بقول إلهين، أو شيئاً مما يُوجب التكفير، ويعتقد معها كفرنا، واستباحة أموالنا، وسفك دمائنا، فهذا يوجب التكفير لا محالة؛ لأنهم عرفوا أننا نعتقد أن للعالم صانعاً واحداً قادراً عالماً مريداً ليس كمثله شيء، وأن رسوله محمد بن عبدالله - ﷺ - صادق في كل ما جاء به: الحشر، والنشر، والقيامة، والجنة، والنار، وهذه الاعتقادات التي تدور عليها صحة الدين، فمن رآها كفراً فهو كافر، لا محالة، فإن انضاف إليها شيء من معتقداتهم من إثبات إلهين، وإنكار الحشر، والنشر، والجنة، والقيامة، فكل واحد من هذه المعتقدات موجب للتكفير، صدر منهم، أو من غيرهم^(١).

وبناء على التقسيم السابق: فيرى الغزالي - رحمه الله - التفريق بين العامي الجاهل، والعامي العارف، وأن العامي الجاهل ليس بمعدور على الإطلاق، بل يشترط فيه ألا يعتقد باعتقاداتهم الكفرية، وأن عدم كفر العامي لا يعني معاقبته، وتعزيزه، بل يعاقب بحسب ما يقتضيه رأي الإمام. وأما من حكم بكفره منهم، فيرى الغزالي - رحمه الله - أن يُسلك بهم مسلك المرتدين في النظر في الدم، والمال، والنكاح، والذبيحة.

والغزالي هنا أثبت لهم الإسلام ابتداءً، وإلا فكيف يحكم بردتهم؟! لكن ما هو الشأن في أتباعهم من صبيانهم، ونسائهم؟ فيجيب - رحمه الله - قائلاً: فإن قيل: هل يُقتل صبيانهم، ونسائهم؟ فبدأ يفصل في أحكامهم.

قلنا: أما النسوان، فإننا نقتلهنَّ مهما صرَّحنَ بالاعتقاد الذي هو كفر على مقتضى ما قرَّراه، فإنَّ المرتدة مقتولة عندنا بعموم قوله - ﷺ -: (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ)^(٢)... فالمسألة في محل الاجتهاد.

وأما أبضاع نسائهم^(٣) فإنَّها محرمة، فكما لا يحل نكاح مرتدة، لا يحل نكاح باطنية معتقدة لما حكمنا بالتكفير بسببه من المقالات الشنيعة التي فصلناها. وأما لو كانت متدينة^(٤) ثم تلقفت مذهبهم، فهذه لا تخلو من أمرين:

(١) الغزالي، فضائح الباطنية، ص: ١٥١.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد، والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، برقم: ٣٠١٧.

(٣) أي: تزوجهن.

(٤) أي: على دين الحق.

الأول: أن يكون قبل المسيس، فإنه يَنْفَسَخ نكاحها في الحال.

الثاني: أن يكون بعد المسيس، فإنه يُوقَف على انقضاء العدة بعد المسيس، فإن عادت إلى الدين الحق، وأنسلخت من المعتقد الباطل قبل انصرام العدة بقضاء مدتها، استمر النكاح على وجهه، وإن أَصْرَتْ، واستمرت حتى انقضت المدة، وتصرّمت العدة تبين انفساخ النكاح من وقت الردة.

ثم قال: ومهما تزوج الباطني المحكوم بكفره بامرأة من أهل الحق، أو من أهل دينه، فالنكاح باطل، غير منعقد... ويتصل بتحريم المناكحة تحريم الذبائح، فلا تحل ذبيحة واحد منهم، كما لا تحل ذبيحة المجوسي، والزندق^(١)...^(٢).

وأما الصبيان فلا يُقْتُلُون فإنه لا يُؤَاخَذ الصبي، فإذا بَلَغ صبيانهم عرضنا الإسلام عليهم، فإن قَبِلُوا قبل إسلامهم... وإن أَصْرُوا على كفرهم متبعين فيه آباءهم مددنا سيوف الحق إلى رقابهم، وسلطنا بهم مسلك المرتدين... ثم استطرد في جملة من أحكامهم.

ثم أورد إشكالاً؛ لأنه سيرد عليه قطعاً من خلال حكمه عليهم بالمرتدين.

فإن قيل: ولماذا حَكَمْتَهُم بالمرتدين، والمرتد من التزم بالدين الحق، وتطوقه ثم نزع عنه مرتداً، ومنكراً له، وهؤلاء لم يلتزموا الحق قط، بل وقع نشوؤهم على هذا المعتقد، فهلا ألحقتموهم بالكافر الأصلي؟

قلنا: ما ذكرناه واضح في الدين انتحلوا، وتحولوا إليها معتقدين لها بعد اعتقاد نقيضها، أو بعد الانفكاك عنها، وأما الذين نشأوا على هذا المعتقد سماعاً من آبائهم، فهم أولاد المرتدين؛ لأن آباءهم وآباء آبائهم لا بد أن يُفَرَض في حقهم هذا الدين بعد الانفكاك عنه، فإنه ليس مُعْتَقِداً يُسْتَنَد إلى نبي، وكتاب منزل، كاعتقاد اليهود، والنصارى، بل هي البدع المحدثه من جهة طوائف الملاحدة، والزنادقة في هذه الأعصار القريية المتراخية.

والخلاصة أن الغزالي - رحمه الله - في حكمه على الباطنية قَسَمَهُم إلى قسمين:

(١) الزندق: هو الذي يظهر الإسلام، ويستسر بالكفر، وهو المنافق كان يسمى في عصر النبي ﷺ منافقاً، ويسمى اليوم زنديقاً. انظر: ابن قدامة، عبدالله بن أحمد، المغني، تح د. عبد الله التركي، ط ٣، (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة، والنشر، والتوزيع، ١٤١٧ هـ. ١٩٩٧ م)، ٩: ١٥٩.

(٢) الغزالي، فضائح الباطنية، ص: ١٥٨.

قِسْمٌ حكم عليهم بالتَّضَلِيل، والتَّبْدِيع، والتَّفْسِيق، وهم من كانت مقالته غير موجبة للتكفير، فهؤلاء ومن في حكمهم يبقى لهم حكم الإسلام، ولا يُكْفَرُونَ، إلا أن يأتوا بنواقض، ومقالات كفرية، ومن هؤلاء العامي، والصبي، وغيرهم من الأتباع؛ بل حتى المتأول صاحب التأويل السائغ منهم.

وقِسْمٌ آخر: حكم عليهم بالتكفير، وهو من كانت مقالته موجبة للتكفير، فهؤلاء ومن في حكمهم يُكْفَرُونَ لقيام الموجب في تكفيرهم، ويُسَلَكُ بهم مسلك المرتدين جميعاً، إلا الصبيان من الأتباع، فقد ذكر فيهم خلافاً، ورَجَّحَ أنه يُحَكَّمُ بإسلامهم ابتداءً، فإذا بلغوا عرضنا عليهم الإسلام، فإن قَبِلُوا قَبِلَ إسلامهم، وإن أَصْرُوا على كفرهم متبعين في ذلك آباءهم حكمنا عليهم بحكم آبائهم المرتدين.

ثانياً: تحرير مذهب ابن تيمية - رحمه الله - في أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام.

ابن تيمية - رحمه الله - من أكثر من تكلم على أهل البدع عموماً، وفَصَّلَ الحكم فيهم، فبعض أهل البدع نقل ابن تيمية الإجماع على تكفيرهم، كالنصيرية، والقرامطة، والدروز، وغيرهم، وبعض أهل البدع لم يكفرهم، كمفضلة علي بن أبي طالب - رحمه الله - (الشيعية المفضلة)، والمرجئة، وغيرهم، وبعض أهل البدع نقل الخلاف فيهم، كالجهمية، والرافضة ليسوا الغلاة، وهذا التقسيم الذي ذكره - رحمه الله - هو باعتبار المعاني، والحقائق، ولا يلزم أن يكون باعتبار الأعيان؛ لأنه كرر قاعدة نفسية في هذا الشأن، وهي أنه لا يلزم من عدم تكفير قائل البدعة أن تكون أقواله غير كفرية، كما أنه لا يلزم من عدم تكفير طائفة الحكم لجميع أفرادها بالإسلام، كما هو الحال مع من اختلف السلف في تكفيرهم: كالرافضة، أو المرجئة، أو غيرهم.

وإذا كان كذلك، فالبحث يتعلق بالأتباع الذين كفرهم ابن تيمية - رحمه الله - كالنصيرية، والدروز والقرامطة، وغيرهم، فهل ابن تيمية كفر الأتباع إلحاقاً لهم بأئمتهم، أو فَصَّلَ الحكم فيهم؟

المسألة الأولى: قَسَمَ ابن تيمية أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام إلى قسمين:

القسم الأول: من يَدِينُونَ بحقيقة مذاهبهم، بمعنى: أَنَّهُمْ يَعْتَقِدُونَ بالاعتقادات الكفرية التي تقول بها هذه الفرق الغالية، والتي تناقض دين الإسلام تناقضاً صريحاً، فهؤلاء كفار، ولا ينظر إلى كونهم جهالاً، أم علماء.

مثال ذلك: من يعتقد بنظرية العقول العشرة، وأن هذه العقول هي المدبرة الحقيقية للعالم من دون الله - ﷻ - كما يعتقد بعض أتباع الباطنية الغلاة، أو يعتقد أن هناك إلهاً آخر غير الله - ﷻ - كما هو الحال عند السبئية، الذين حَرَقَهُم علي بن أبي طالب - ﷺ -، أو ينكر التزامه بالإسلام، كما هو الحال عند الدروز.

القسم الثاني: من لا يَدِينون بحقيقة هذه المذاهب، بمعنى: أنهم لا يقولون بالأقوال التي تناقض الإسلام تناقضاً صريحاً، ولكنهم قد يقعون في كفریات، أو شركیات؛ جهلاً، أو يُحَسِّنون الظن بقول أئمتهم، ولا يفهمون ما يقولونه، فهؤلاء لا يُكفرون. وأقواله في هذا التقرير كثيرة، ومن ذلك:

١. قال - ﷻ - في معرض جوابه عندما سُئِلَ عن الدرزية، والنصيرية: «هؤلاء الدرزية، والنصيرية كُفَّار باتفاق المسلمين لا يحل أكل ذبائحهم، ولا نكاح نسائهم؛ بل إنهم لا يُقَرِّون بوجوب الصلوات الخمس، ولا وجوب صوم رمضان، ولا وجوب الحج، ولا تحريم ما حرم الله، ورسوله من الميتة، والخمر. وإن أظهروا الشهادتين مع هذه العقائد، فهم كُفَّار، باتفاق المسلمين»^(١).

ويلاحظ هنا: أن ابن تيمية - ﷻ - لم يعتبر الشهادتين التي هي أصل دخول المرء في الإسلام مانعة من التكفير، ولم يعذر هؤلاء بالجهل لقيام المقتضي في تكفيرهم، وهو علمهم، واعتقادهم بهذه العقائد المخرجة من الملة.

٢. وقال أيضاً في تقرير هذا الحكم في رسالته إلى المالك الناصر بعد وقعة جبل كسراوان: «...فإن هؤلاء المحاريين، وأمثالهم قالوا: (نحن قوم جُهَّال، وهؤلاء كانوا يعلموننا، ويقولون لنا: أنتم إذا قاتلتم هؤلاء تكونون مجاهدين، ومن قُتِلَ منكم، فهو شهيد).

وفي هؤلاء خلق كثير لا يقرون بصلاة، ولا صيام، ولا حج، ولا عمرة، ولا يحرمون الميتة، والدم ولحم الخنزير، ولا يؤمنون بالجنة، والنار، من جنس النصيرية، والحاكمية، والباطنية، وهم كفار أكفر من اليهود، والنصارى، بإجماع المسلمين»^(٢).

ويلاحظ هنا: أن ابن تيمية لم يعتبر الجهل مانعاً من تكفير هؤلاء الأتباع، ما داموا

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٥: ١٦١.

(٢) المصدر السابق، ٢٨: ٤٠٨.

يعتقدون بهذه العقائد المخرجة من الملة، ويدينون بها.

٣. وقال -ﷺ- في معرض حديثه عن عقائد غلاة الصوفية، وأنها كفر بالله تعالى: «ومن قال: إنَّ لقول هؤلاء سرًّا خفيًّا، وباطنًا حقًّا، وإنَّه من الحقائق التي لا يَطَّلَع عليها إلا خواص خواص الخلق: فهو أحد رجلين:

١- إما أن يكون من كبار الزنادقة أهل الإلحاد، والمحال.

٢- وإما أن يكون من كبار أهل الجهل، والضلال.

فالزنديق يجب قتله؛ والجاهل يُعرَف حقيقة الأمر؛ فإن أصرَّ على هذا الاعتقاد الباطل بعد قيام الحجة عليه، وجب قتله»^(١).

٤. وقال أيضًا في أتباع غلاة المتصوفة، كابن عربي، وابن سبعين، والتلمساني، وغيرهم: «فكل من كان أخبر بباطن هذا المذهب أ- ووافقهم عليه كان أظهر كفرًا، وإلحادًا.

ب- وأما الجهَّال الذين يُحسنون الظن بقول هؤلاء، ولا يفهمونه، ويعتقدون أنه من جنس كلام المشايخ العارفين، الذين يتكلمون بكلام صحيح لا يفهمه كثير من الناس، فهؤلاء تَجِدُ فيهم إسلامًا، وإيمانًا، ومتابعة للكتاب، والسنة بحسب إيمانهم التقليدي، وتجد فيهم إقرارًا لهؤلاء، وإحسانًا للظن بهم، وتسليمًا لهم بحسب جهلهم، وضلالهم؛ ولا يُتَصَوَّر أن يثني على هؤلاء إلا كافر ملحد، أو جاهل ضال»^(٢).

ويلاحظ هنا: أن ابن تيمية لم يعذر الأتباع الجهَّال بإطلاق، وإنما قيَّده بكونهم مسلمين، كسائر المسلمين المقلدين، وأنَّ انتسابهم لغلاة الصوفية إنما كان لإحسانهم الظن بهم، ولكونهم لم يفهموا حقيقة أقوالهم، وإلا لا يُتَصَوَّر من عامي يعرف حقيقة أقوالهم الإلحادية، ويَتَّبِعُهم عليها.

٥- وقال -ﷺ-: «وأما المنتسبون إلى الشيخ يونس^(٣):

(١) المصدر السابق، ٢: ٣٧٨.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢: ٣٦٧.

(٣) اليونسية: طائفة من طوائف الصوفية المنحرفة أتباع الشيخ يونس، نشأت بعد الستمئة بقليل في دمشق، يسمون الملامية، أو الملامتية، واليونسية، والحيدرية، والملامتي. انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٥:

أ- فكثر منهم كافر بالله، ورسوله، لا يَقْرُونَ بوجوب الصلوات الخمس، وصيام شهر رمضان، وحج البيت العتيق، ولا يحرمون ما حَرَّمَ الله، ورسوله؛ بل لهم من الكلام في سب الله، ورسوله، والقرآن والإسلام، ما يعرفه من عرفهم.

ب- وأما من كان فيهم من عامتهم - لا يعرف أسرارهم، وحقائقهم - فهذا يكون معه إسلام عامة المسلمين الذي استفاده من سائر المسلمين، لا منهم»^(١).

٦- ويقول أيضاً عن أتباع القرامطة الباطنية: «وأما أولئك:

أ- فأئمتهم الكبار العارفون بحقيقة دعوتهم الباطنية زنادقة، منافقون.

ب- وأما عوامهم الذين لم يعرفوا باطن أمرهم، فقد يكونون مسلمين»^(٢).

فالمقصود مما سبق أن ابن تيمية - رحمه الله - كَفَر أئمتهم، ومشايخهم؛ لمعرفة بحقيقة مذاهبهم الإلحادية الكفرية، وأما الأتباع الجهال فيقسمهم إلى حالين:

الحال الأولي: أن يكون معهم أصل الإسلام، فهؤلاء يعاملون معاملة عوام المسلمين.

الحال الثانية: أن يدينون بحقيقة هذه المذاهب، والتي تتناقض مع دين الإسلام؛ فهؤلاء لا يُعَذِّرون بجهلهم، وهم كفار كساداتهم من رؤوس الفرق الغالية.

والذي دعا ابن تيمية إلى العناية بحكم هؤلاء الأتباع: أن أئمتهم لا يصرحون لهم بحقيقة مذاهبهم، ويُلَبِّسون عليهم عبارات في غاية الدقة، والغموض، وهؤلاء الأتباع يحسنون الظن بهم، ويقلدونهم، ويجهلون حقيقة تلك المذاهب، يقول ابن تيمية في بيان هذا الأمر: «...ولكن لقلوبهم سرّاً خفياً، وحقيقة باطنة، لا يعرفها إلا خواص الخلق، وهذا السر هو أشد كُفْراً، وإلحاداً من ظاهره، فإنّ مذهبهم فيه دقة، وغموض، وخفاء، قد لا يفهمه كثير من الناس، ولهذا تجد كثيراً من عوام أهل الدين، والخير، والعبادة ينشد قصيدة ابن الفارض، ويتواجد عليها ظاناً أنها من كلام أهل التوحيد، والمعرفة، وهو لا يفهمها، ولا يفهم مراد قائلها؛ وكذلك كلام هؤلاء يسمعه طوائف من المشهورين بالعلم، والدين فلا يفهمون حقيقته؛ فإذا أن يتوقفوا عنه؛ أو يعبروا عن مذهبهم بعبارة من لم يفهم حقيقة؛ وإما أن

١٦٣

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢: ١٠٦.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ٢: ٤٥٣.

ينكروه إنكاراً مجملاً من غير معرفة بحقيقة، ونحو ذلك، وهذا حال أكثر الخلق معهم»^(١). وكذلك يَظْهَر من تقريرات ابن تيمية - رحمه الله - السابقة أنَّ الجاهل من الأتباع، وإن كان معذوراً، لكنه لا يسقط عنه العقوبة؛ لأنه فَرَطَ في معرفة الحق، وساعد في تكثير أهل الباطل، في مقابل أهل الحق؛ ولهذا فإنه قضى بعقوبة هؤلاء الأتباع، الذين اتبعوا غلاة الصوفية، كابن عربي، والتلمساني، وأوجب العقوبة على كل من انتسب إليهم، أو ذبَّ عنهم، أو أثنى عليهم، أو عَظَّم كتبهم، أو عُرف بمساعدتهم، ومعاونتهم، أو كره الكلام فيهم، أو أخذ يعتذر لهم بأنَّ هذا الكلام لا يدري ما هو، أو من قال إنه صنف هذا الكتاب، وأمثال هذه المعاذير التي لا يقولها إلا جاهل، أو منافق؛ بل تجب عقوبة كل من عرف حالهم، ولم يعاون على القيام؛ فإنَّ القيام على هؤلاء من أعظم الواجبات؛ لأنَّهم أفسدوا العقول، والأديان على خلق من المشايخ، والعلماء، والملوك، والأمراء، وهم يسعون في الأرض فساداً، ويصدون عن سبيل الله، فضرهم في الدين أعظم من ضرر من يفسد على المسلمين ديناهم، ويترك دينهم؛ كقطاع الطريق، وكالتار الذين يأخذون منهم الأموال، وييقون لهم دينهم، ولا يستهين بهم إلا من لم يعرفهم؛ فضلالهم، وإضلالهم أعظم من أن يوصف، وهم أشبه الناس بالقرامطة الباطنية، ولهذا هم يريدون دولة التتارن ويختارون انتصارهم على المسلمين، إلا من كان عامياً من شيعهم، وأتباعهم، فإنه لا يكون عارفاً بحقيقة أمرهم^(٢).

إشكال، ودفعه:

بعد هذا التحرير الواضح من ابن تيمية، الذي فَرَّقَ فيه بين أئمة المذهب، وأتباعهم الذين لا يدينون بحقيقة أقوالهم، ومعتقداتهم، نجد أن البعض قد يُطلق كلام ابن تيمية، وينسب إليه تكفير الجهَّال من أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام مطلقاً، دون الإشارة إلى التفريق، والتفصيل السابق، ويستندون إلى نصوص مجملة، ولعلَّ من أشهر هذه النصوص المجملة التي جاءت عن ابن تيمية ما جاء في معرض فتواه عن النصيرية؛ حيث أنه أفتى بكفر رؤوسهم، وأتباعهم من دون تفصيل، ولا شك أن إطلاق تكفير الأتباع عن ابن تيمية خطأ، وكلامه في هذه الفتوى لا يتعارض مع ما قرره سابقاً، في التفريق بين أئمة المذهب، وأتباعه **لأمرين**:

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢: ٣٧٩.

(٢) المصدر السابق، ٢: ١٣٢.

الأمر الأول: أن الواجب في تحرير رأي أي إمام من الأئمة رد نصوصه المجملة إلى نصوصه المفصلة، والموازنة بينهما، وبهذه القاعدة المنهجية لا يحصل هناك تعارض، وابن تيمية كما مرّ معنا في نصوصه السابقة فصل الحكم بين أئمة المذهب، وبين أتباعه. وكذلك ربّما أطلق القول ابن تيمية بتكفير هؤلاء الأتباع؛ لأنه ظهر له من حالهم ما يجعله يطلق القول فيهم، كما سيوضح في الأمر الثاني.

الأمر الثاني: المتأمل في سياق الفتوى يظهر له جلياً أن ابن تيمية كان عارفاً بحال هؤلاء الأتباع، وأن حالهم أنهم كانوا عارفين بمعتقدات هذه الفرق الغالية، ومع ذلك يدّينون بها، ويعتقدونها، وهذه العقائد تتناقض مع الإسلام تناقضاً صريحاً، ويمكن بيان ذلك بما يلي: أولاً: أن السائل بين عقائد النصيرية التي يقولون بها، وأن هؤلاء الأتباع يقولون بمثل قول أئمتهم، يوضح ذلك ما ورد في نص السؤال: «بأن النصيري عندهم لا يصير نصيرياً مؤمناً، يجالسونه، ويشربون معه الخمر، ويطلعونه على أسرارهم، ويزوجونه نساءهم: حتى يخاطبه معلمه...»^(١).

وكذلك ذكر السائل أيضاً من حالهم أنه قد حقق أحوالهم كل من خالطهم، وعرفهم من عقلاء المسلمين، وعلمائهم، ومن عامة المسلمين أيضاً في هذا الزمان؛ لأن أحوالهم كانت مستورة عن أكثر الناس وقت استيلاء الإفرنج المخدولين على البلاد الساحلية، فلما جاءت أيام الإسلام انكشف حالهم، وظهر ضلالهم^(٢).

ثانياً: أن ابن تيمية نفسه أشار في معرض جوابه أنه كان عارفاً بحال هؤلاء الأتباع، وذلك حين قال: «وهم إذا كانوا في بلاد المسلمين التي يكثر فيها أهل الإيمان فقد يخفون على من لا يعرفهم، وأما إذا كثروا، فإنه يعرفهم عامة الناس، فضلاً عن خاصتهم»^(٣)، وقد جاء في سؤال السائل ما يدل على ظهورهم، وانتشارهم في زمن الفتوى، وانتشار ضلالهم؛ بل وإلحادهم لعامة الناس؛ فإن الله - ﷻ - نهى نبيه - ﷺ - عن الصلاة على المنافقين: كعبدالله بن أبي نحوه، وكانوا يتظاهرون بالصلاة، والزكاة، والصيام، والجهاد مع المسلمين، ولا يظهرون مقالة تخالف دين الإسلام، لكن يسرون ذلك، فقال الله: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٥: ١٤٥.

(٢) المصدر السابق، ٣٥: ١٤٧، ١٤٨.

(٣) المصدر السابق، ٣٥: ١٥٤.

قَرِيبَةً إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَآثُورًا وَهُمْ فَسِقُونَ ﴿٨٤﴾ [التوبة: ٨٤]. فكيف بهؤلاء الذين هم مع الزندقة، والنفاق يظهرون الكفر، والإلحاد؟!^(١).

والمقصود أن هذه الفتوى ليست مشكلة على تقارير ابن تيمية التي سبق بيانها؛ لأن ابن تيمية يبين أن العامي، أو التابع الذي يدين بحقيقة مقالات هذه الفرق، ويعتقدها، فهو كافر غير معذور بجهله؛ لأنه قد قامت عليه الحجة الرسالية، وهذا ما استبان له في أتباع النصيرية في هذه الفتوى.

ثالثاً: تحرير مذهب ابن القيم - رحمه الله - في أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام.

ابن القيم - رحمه الله - فصل القول في أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام، وإن كان لا يبعد عن مذهب شيخه - رحمه الله -، فقد قسم أتباع الفرق - بحسب اعتقادهم - إلى قسمين^(٢):

القسم الأول: من يدينون بحقيقة هذه المذاهب، بمعنى: أنهم يعتقدون بالاعتقادات الكفرية التي تقول بها هذه الفرق، والتي تناقض دين الإسلام تناقضاً صريحاً، فهؤلاء كفار، ولا ينظر إلى كونهم جهالاً، أو علماء، ومثل ابن القيم بمن ينكر حدوث العالم، وحشر الأجساد، وعلم الرب تعالى بجميع الكائنات، وأنه فاعل بمشيئته، وإرادته، فهؤلاء الأتباع حكم بأنهم لا تقبل شهادتهم؛ لأنهم على غير الإسلام^(٣).

القسم الثاني: من لا يدينون بحقيقة هذه المذاهب، بمعنى: أنهم لا يقولون بهذه الأقوال الكفرية، ولا يعتقدونها، والتي تناقض دين الإسلام تناقضاً صريحاً، ولكنهم يقعون في كفریات دون ذلك، وهؤلاء جعلهم ابن القيم على حالين:

الحال الأولي: أهل العناد، ممن سأل، وتبين له الهدى، ثم إنه تركه تقليداً، وتعصباً، أو بغضاً، ومعاداةً لأصحابه، ولم يبذل وسعه في طلب الحق، فهذا أقل درجاته: أن يكون فاسقاً، وتكفيره محل اجتهد، وتردد عند ابن القيم، مع أنه جزم بكفرهم في النونية:

هم عندنا قسمان أهل جهالة ، وذوو العناد، وذانك القسمان

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٥: ١٥٥.

(٢) انظر: ابن قيم الجوزية، الكافية الشافية ٣: ٨٥٨، ٨٥٤، الأبيات (٤٤٧٣-٤٤٠٠)، وشرح ابن عيسى عليها، ٢: ٤٠٣-٤١٠، وله أيضاً، الطرق الحكمية، ١: ٤٦٤.

(٣) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ١: ٤٦٥.

جمع، وفرق بين نوعيهم: هما في بدعة لا شك يجتمعان
وذوو العناد، فأهل كفر ظاهر

والحال الثانية: أهل الجهل، وقد قسّم ابن القيم هؤلاء إلى نوعين:

النوع الأول: المتمكن من السؤال، وطلب الهداية، ومعرفة الحق، ولكن يترك ذلك اشتغلاً بديناه، ورياسته، ولذته، ومعاشه، وغير ذلك، فهذا مفرطٌ مستحق للوعيد، آثم بترك ما وجب عليه من تقوى الله بحسب استطاعته، فهذا حكمه حكم أمثاله من تارك بعض الواجبات، ويُنَّ أن هؤلاء مستوجبون للعقاب، والردع، وذلك لظلمهم، وطغيانهم، واستحلالهم قتل مخالفينهم، ونحو ذلك من البدع المنكرة.

مع أنه أيضاً توقف في تفكيرهم، وذكر في تكفيرهم قولين كما في النونية^(١).

.....	والجاهلون فإنهم نوعان
متمكنون من الهدى، والعلم بالـ	أسباب ذات اليسر، والإمكان
لكن إلى أرض الجهالة أخلدوا	، واستسهلوا التقليد كالعميان
لم يبذلوا المقدور في إدراكهم	للحق؛ تهويناً لهذا الشأن
فهم الألى لا شك في تفسيقهم	، والكفر فيه عندنا قولان
والوقف عندي فيهم لست الذي	بالكفر أنعتهم، ولا إيمان
والله أعلم بالبطانة منهم	، ولنا ظهارة حالة الإعلان
لكنهم مستوجبون عقابه	قطعاً؛ لأجل البغي، والعدوان
هيبكم عذرتهم بالجهالة إنكم	لن تعذروا بالظلم، والطغيان
والطعن في قول الرسول، ودينه	وشهادة بالزور، والبهتان
وكذلك استحلال قتل مخالفين	كم قتل ذي الإشراف، سسوالكفران

(١) انظر: ابن قيم الجوزية، الكافية الشافية، ٣: ٨٥٤، الآيات: ٤٤٠٢، ٤٤١٢.

النوع الثاني من أهل الجهل: أهل العجز مع حسن القصد، وإيمان بالله، ورسوله، ولقائه، وهم أيضاً على قسمين:

قسم: أحسنوا الظن بأقوال أشياخهم، ولم يجدوا سوى أقوالهم، فرضوا بها؛ فهؤلاء معذورون.

يقول ابن القيم في النونية^(١):

والآخرون، فَأَهْلُ عَجْزٍ عَنْ بَلْوِ	غِ الْحَقِّ مَعَ قِصْدٍ، وَمَعَ إِيْمَانٍ
بِاللَّهِ، ثُمَّ رَسُولِهِ، وَلِقَائِهِ	وَهُمْ إِذَا مَيَّزْتَهُمْ ضَرْبَانِ
قَوْمٌ دَهَاهُمْ حَسَنُ ظَنِّهِمْ بِمَا	قَالَتْهُ أَشْيَاخُ ذَوِّ أَسْنَانٍ
وَدَيَانَةٍ فِي النَّاسِ لَمْ يَجِدُوا سِوَى	أَقْوَالِهِمْ، فَارْضَوْا بِهَا بِأَمَانٍ
لَوْ يَقْدِرُونَ عَلَى الْهَدْيِ لَمْ يَرْضَوْا... فَأَوْلَاءُ مَعْذُورُونَ إِنْ لَمْ يَظْلِمُوا	بَدَلًا بِهِ مِنْ قَائِلِ الْبُهْتَانِ وَيُكْفَرُوا؛ بِالْجَهْلِ، وَالْعَدْوَانِ

وقسم طلبوا الحق، ولكنهم سلكوا طرقاً غير موصلة إلى اليقين، فأصبحوا في حيرة، وشك، ولكن من غير شك في الله، أو كتابه، أو لقائه، فهؤلاء - كما قال ابن القيم - بين الذنب، والأجرين، أو أحدهما، ولعل الله أن يغفر لهم:

يقول - رحمه الله - (١):

والآخرون: فطالبون الحق، لـ	كُنْ صَدَّاهُمْ عَنْ عِلْمِهِ شَيْئَانِ
مَعَ بَحْثِهِمْ، وَمَصْنَفَاتِ قِصْدُهُمْ	مِنْهَا، وَصُورُهُمْ إِلَى الْعُرْفَانِ
إِحْدَاهُمَا: طَلَبُ الْحَقَائِقِ مِنْ سِوَى	أَبْوَابِهَا، مُتَسَوِّرِي الْجُدْرَانِ
وَسَلُوكِ طَرِيقٍ غَيْرِ مَوْصِلَةٍ إِلَى	دَرْكِ الْيَقِينِ، وَمَطْلَعِ الْإِيْمَانِ
فَتَشَابَهَتْ تِلْكَ الْأُمُورَ عَلَيْهِمْ	مِثْلَ اشْتِبَاهِ الطُّرُقِ بِالْحَيْرَانِ

(١) انظر: ابن قيم الجوزية، الكافية الشافية، ٣: ٨٥٦، الأبيات: ٤٤٢١، ٤٤٢٦.

فَتَرَى أَمْثَلَهُمْ حَيَارَى كُلَّهُمْ	فِي التَّيِّهِ يَقْرَعُ نَاجِذُ النَّدْمَانِ
وَيَقُولُ قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ الطَّرِيقُ لَا	أَدْرِي الطَّرِيقَ الْأَعْظَمَ السُّلْطَانِي
بَلْ كُلُّهَا طَرِيقٌ مَخُوفَاتٌ بِهَا أَلْ	آفَاتٌ حَاصِلَةٌ بِأَلْحَسْبَانِ
فَالْوَقْفُ غَايَتُهُ، وَآخِرُ أَمْرِهِ	مَنْ غَيْرُ شَكٍّ مِنْهُ فِي الرَّحْمَنِ
أَوْ دِينِهِ، وَكِتَابِهِ، وَرَسُولِهِ	وَلِقَائِهِ، وَقِيَامَةُ الْأَبْدَانِ
فَأَوْلَاءُ بَيْنِ الذَّنْبِ، وَالْأَجْرَيْنِ، أَوْ	إِحْدَاهُمَا، أَوْ وَاسِعَ الْغَفْرَانِ

خلاصة مذاهب العلماء المتقدمين:

انقسم العلماء المتقدمون في حكاية كفر أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام إلى فريقين: الفريق الأول: من نصَّ على كفر هذه الفرق، ولم يُفَرِّق بين الرؤوس، والأتباع، ولم ينظر إلى العلم، والجهل، وهذا صنيع البغدادي، وابن حزم إلا إن ابن حزم جعل مناط التكفير ليس في الانتساب - كما هو الحال عند البغدادي -، وإنما جعله في الإقامة بين ظهرانيهم. والفريق الثاني: من نصَّ على التفريق بين الرؤوس، والأتباع، وجعل مناط التفريق هو عارض الجهل، وهذا صنيع الغزالي، وابن تيمية، وابن القيم؛ حيث قَسَمُوا أتباع الفرق إلى قسمين:

القسم الأول: من كان يدين بحقيقة عقائد تلك الفرق فهو كافر، سواءً أكان جاهلاً بمناقضة ذلك لأصول الإسلام، أم عالماً.

والقسم الثاني: الجهَّال الذين لا يدينون بعقائد هذه الفرق، ومعهم أصل الإسلام، فهؤلاء مسلمون في الجملة على اختلاف بينهم في التفاضل، كما سبق بيانه عند عرض مذاهبهم في هذه المسألة.

المبحث الثاني: تحرير مذهب العلماء المتأخرين

انقسم العلماء المتأخرون^(١) في الحكم على أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام إلى قسمين:

القسم الأول: من نصَّ على كفر هذه الفرق، وكفر أتباعها، دون تفريق بين الأئمة، والأتباع، وممن ذهب على هذا القول مجمع الفقه الإسلامي، واللجنة الدائمة للإفتاء، إلا أن اللجنة أضافت قيداً وهو أن يكون التابع -الذي حكم بكفره- مشايعاً، ومناصرًا لأئمة مذهبه، وقد استدلت على ما ذهبت إليه بعموم الآيات الواردة في الكفار الأصليين، والتي نصّت على دخول الأتباع في حكم الأئمة.

القسم الثاني: من نصَّ على التفريق بين الأئمة، والأتباع من العوام الجاهل؛ وممن ذهب إلى هذا القول: الشيخ ابن عثيمين، -رحمه الله- والشيخ عبدالرحمن البراك، وغيرهم، وكان مستندهم في التفريق هو أن عوام هذه الفرق يغلب عليهم الجهل، وأن رؤوس هذه الفرق يعتمدون التعمية، والتلبيس على الأتباع فلا يظهرون حقائق المذهب إلا لمن آمنوه.

أولاً: نصوص القسم الأول: وهم العلماء الذين أجملوا في حكم الفرق، ولم يفصلوا.
١. فتاوى مجمع الفقه الإسلامي:

- ففي عام ١٣٩٨هـ أصدر مجمع الفقه الإسلامي بمكة بياناً بيّن فيه حكم فرقة البهائية، وأتباعها، حيث قرر المجمع الفقهي بإجماع الآراء خروج البهائية، والبابية عن شريعة الإسلام، واعتبارها حرباً عليه، وكفر أتباعها كفراً بواحاً، لا تأويل فيه^(٢).

- وفي عام ١٣٩٨هـ أيضاً أصدر مجمع الفقه الإسلامي بمكة بياناً بيّن حكم

(١) المراد بالمأخرين: العلماء المعاصرين في زماننا.

(٢) الجيزاني، محمد بن حسين، وثائق النوازل، ط١، (الدمام: دار الجوزي، ١٤٣٦هـ)، ص: ١٧٦، وثيقة رقم: ٤٧.

القاديانية^(١)، وأتباعها؛ حيث قرر المجلس بالإجماع اعتبار العقيدة القاديانية المسماة أيضاً بالأحمدية عقيدة خارجة عن الإسلام خروجاً كاملاً، وأنَّ معتنقيها كفار مرتدون عن الإسلام، وإن تظاهر أهلها بالإسلام إنما هو تضليل، وخداع^(٢).

وكذا أيضاً صدر الحكم عليهم من مجمع الفقه الإسلامي بجدة، وألحق بهم فرقة اللاهورية^(٣)، وذلك في عام ١٤٠٦هـ^(٤).

٢. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء.

- فتواهم في أتباع الأحمدية (القاديانية)، حيث جاء في الفتوى أن الطائفة الأحمدية الذين هم أتباع مرزا غلام أحمد كفار ليسوا مسلمين؛ لأنهم يزعمون أن مرزا غلام أحمد نبي بعد محمد - ﷺ -، ومن اعتقد هذه العقيدة فهو كافر، عند جميع علماء المسلمين...^(٥).

الرئيس	عضو	عضو	عضو
عبد العزيز بن باز	عبد الله بن غديان	عبد الرزاق عفيفي	عبد الله بن قعود
- وسُئلت اللجنة الدائمة للبحوث، والإفتاء عن عوام الرافضة الإمامية الاثني عشرية؟ وهل هناك فرق بين علماء أي فرقة من الفرق الخارجة عن الملة، وبين أتباعها من حيث التكفير، أو التفسيق؟			
فأجابت اللجنة بأنَّ كل من شايع من العوام إماماً من أئمة الكفر، والضلال، وانتصر			

(١) القاديانية: هم أتباع ميرزا غلام أحمد القادياني، وسموا بذلك نسبة إلى البلد الذي وُلِد فيه هذا المتنبئ الكاذب، ومن عقائدهم: التناسخ، والتشبيه، وزعم أن النبوة لم تختتم بمحمد - ﷺ -، ولهم عقائد كثيرة فاسدة. انظر: ظهير، إحسان إلهي، القاديانية دراسات، وتحليل، ط ١، (القاهرة: دار الإمام المجدد للنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ. ٢٠٠٥م)، ص: ٤٤، ٧٧.

(٢) الجيزاني، وثائق النوازل، ص: ١٨٥، وثيقة رقم: ٥٠.

(٣) اللاهورية: هي فرقة انبثقت من القاديانية، وتطلق عليها (الأحمدية اللاهورية)، وهي المقصودة بالقاديانية عند الإطلاق، وقد سبق التعريف بالقاديانية (ص ١٢).

(٤) انظر: الجيزاني، وثائق النوازل، ص: ١٨٦، وثيقة رقم: ٥١.

(٥) الدويش، أحمد بن عبد الرزاق جمع وترتيب، فتاوى اللجنة الدائمة، للجنة الدائمة للبحوث العلمية، والإفتاء، ط ٣، (الرياض: طباعة رئاسة إدارة البحوث العلمية، والإفتاء، الإدارة العامة للطبع)، ١: ٥٤٨ رقم الفتوى: ٥١.

لسادتهم، وكبرائهم؛ بغياً، وعدواً حكم له بحكمهم كفراً، وفسقاً، قال -تعالى-: ﴿يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ﴾ إلى أن قال: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا﴾ ﴿٦٧﴾ رَبَّنَا ءَاتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَافُ لَعَنَّا كَثِيرًا﴾ ﴿٦٨﴾ [الأحزاب: ٦٣ - ٦٨]، وغير ذلك في الكتاب، والسنة كثير؛ ولأن النبي -ﷺ- قاتل رؤساء المشركين، وأتباعهم، وكذلك فعل أصحابه، ولم يفرقوا بين السادة، والأتباع^(١).

الرئيس نائب رئيس اللجنة عضو عضو

عبدالعزیز بن عبد الله بن باز عبدالرزاق عفيفي عبدالله بن غديان عبدالله بن قعود

- **وسئلت اللجنة أيضاً عن الأغاخانية**^(٢) التي يسكن أفرادها في البلاد المختلفة خصوصاً في البلاد الشمالية من باكستان، نذكر بعض معتقداتهم، وأقوالهم التي تدل على عقائدهم هنا...، وذكر عقائدهم الكفرية ثم قال: هل هذه الفرقة من الفرق الإسلامية، أم من الفرق الكفرية؟، هل يجوز أن يصلى على موتاهم صلاة الجنازة؟، هل يجوز أن يدفنوا في مقابر المسلمين؟، هل تجوز مناكرتهم؟، هل تحل ذبيحتهم؟، هل يعامل معهم معاملة المسلمين؟ فأجابت اللجنة بأنه إذا كان واقع هذه الطائفة هو ما ذكرته في السؤال، فلا يجوز الصلاة على موتى من ذكر منهم، ولا دفنهم في مقابر المسلمين، ولا تجوز مناكرتهم، ولا تحل ذبيحتهم، ولا معاملتهم معاملة المسلمين^(٣).

- **وسئل الشيخ ابن باز -رحمه الله-:** هل يحكم بكفرهم جميعاً، أم بعضهم؟ المعروف أنهم كفار، عبّاد لعلي: عامتهم، وقادتهم؛ لأنهم تبع القادة مثل كفار أهل مكة، تبع أبي سفيان، وأشباهه، تبع أبي جهل، وتبع أبي لهب كفارهم تبع لهم، عامتهم تبعهم؛ لأنهم مقلدون لهم، راضون بما هم عليه ما يطيعون يخالفونهم، كل المشركين كفار، كل

(١) المصدر السابق، ٣: ٤٩٣ رقم الفتوى ٩٢٤٧.

(٢) الأغاخانية: هي فرقة انبثقت من الإسماعيلية الباطنية، ومؤسسها حسن علي شاه، وهو أحد أئمة الإسماعيلية في إيران، ويلقب هو، وأبناؤه الذين خلفوه في زعامة الفرقة بـ (أغاخان)، وقد تولى الإمامة سنة (١٢٣٣هـ). انظر: غالب، د. مصطفى محمد، تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ط ٢، (بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، ١٩٦٥م)، ص: ٣٢١.

(٣) الدرويش، فتاوى اللجنة الدائمة، ١: ٥٨٤، ٥٨٥، رقم الفتوى:

المشركين الذين يتبعون قاداتهم.

الرسول قاتل الكفار، ولا ميز بينهم، والصحابة قاتلوا الروم، وقتلوا فارس، فلا فصلوا بين العامة ولا الخاصة؛ لأن العامة تبع الكبار، تبع القادة، العامة تبع القادة، نسأل الله العافية.

- وسئل - رحمه الله -: عوام الشيعة، وغيرهم هل يطلق عليهم لفظ الكفر تعييناً؟

فأجاب - رحمه الله -: عوام الشيعة، والمتصوفة، وغيرهم هم تبع لمراجعهم، فإن كانوا يعتقدون ما يعتقد أئمتهم، فهم تبع لهم^(١).

ثانياً: نصوص القسم الثاني: وهم العلماء الذين فصلوا في حكم الفرق.

١. سئل الشيخ ابن عثيمين - رحمه الله -: عن الرافضة: هل يكفر عامة الرافضة؟

فأجاب بأن حال أهل البدع يختلف اختلافاً كثيراً، وليسوا على قول واحد، منهم من يكفر، ومنهم من دون ذلك، ومنهم العامي الذي لا يدري عن شيء، فلا يمكن الحكم عليهم بحكم عام حتى ينظر في كل شخص بعينه، وهكذا المعتزلة، والجهمية، وغيرهم من أهل البدع^(٢).

٢. ونَبّه الدكتور يوسف الغفيص إلى هذه المسألة، وهي: أنه قد ينتسب - في أعقاب من التاريخ - بعض الأعيان إلى طائفة هي من جهة أصولها من الطوائف الكفرية المعلوم الكفر بالضرورة؛ لكونه لم يعرف من مذهبها إلا جملةً من ظاهره، وأما خفي المذهب، وجوهره فليس عليماً به، فإذا كان كذلك فإنه لا يعطى حكم هذه الطائفة.

ومثال هذا: أن ابن تيمية - رحمه الله - تكلم عن النصيرية، وأنهم كفار، وزنادقة، لكن هذا الكلام ليس معناه أن كل من انتسب إلى النصيرية يعطى هذا الحكم؛ لأن كثيراً من العامة الذين انتسبوا في التاريخ إلى النصيرية إنما أخذوا من مذهب النصيرية تولي آل البيت، ومسائل التشيع الظاهرة لا توجب الكفر للأعيان في الجملة إلا على استثناءات سبق الإشارة إليها.

إذاً: بعض الطوائف قد يحكي الإجماع على كفرها، ومع ذلك لا يلزم أن يكون كل من انتسب إليها كافراً، بل كثير من العامة الذين ينتسبون إليها ليسوا كافراً، وإن كانوا أهل بدعة.

(١) انظر: ابن عثيمين، محمد بن صالح، شرح كشف الشبهات، ط ١، (الرياض: دار الثريا للنشر والتوزيع، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م) ص: ٨٥.

(٢) ابن عثيمين، لقاءات الباب المفتوح، الشريط: ١٨٩.

ومن الأمثلة: القول بوحدة الوجود^(١)، والتي اعتبرها ابن تيمية بأنها كفر بالإجماع، لكن هل كل من انتسب إلى ابن عربي القائل بها، أو إلى طائفته، أو مجد قوله هذا تمجيداً عاماً يلزم أن يكون ملتزماً لحقيقة مذهبه؟ وهل من امتدح ابن عربي يلزم أن يكون ملتزماً لحقيقة مذهبه الكفري؟

الجواب: لا، فإن هناك علماء - كابن الصلاح - أثنوا على ابن عربي، حتى إن ابن تيمية نفسه يقول: «وكننت في أول الأمر أنا، وإخوان لي نقرأ في كلام ابن عربي في الفتوحات المكية، وكان يقع لنا من كلامه قدر فاضل من الاستفادة في تقريره لبعض مسائل السلوك، ثم أبان الله بعد ذلك لنا ما قصد في كلامه من الكفر، والإلحاد، والمروق من الدين، فبيننا ذلك في مواضع من كلامنا.

وقد يقول البعض: من انتسب إلى كافر، فهو كافر.

وهذا القول غير صحيح، فقد ينتسب إلى طائفة كفرية قوم ليسوا كفاراً، مثلاً: أصل فكرة القاديانية الغالية فكرة رافضة للإسلام، وهي فكرة نقل الإسلام، والنبوة إلى العجم، وبلاد الهند، لكن أصبح كثير من عوام المسلمين أتباعاً لهذه الدعوة، فهل يصح أن يقال عن هؤلاء: إنهم يعطون الحكم الذي يعطاه الغالية الملتزمون لأصول المذهب، وحقائق المذهب؟ هذا ليس بلازم.

وهذه قاعدة تطرد: لا يلزم أن يعطى المنتسب لظاهر المذهب حكم المذهب الذي هو الجوهر، والذي لا يلزم أن يظهر لجميع العوام^(٢).

(١) وحدة الوجود: هو اعتقاد كون الوجود هو عين الله - ﷻ -، بمعنى أن الخالق متحد بالمخلوقات جميعها، والقائلون به يسمون الاتحادية، أو أهل وحدة الوجود، كابن عربي، والتلمساني، وابن الفارض، يقول ابن عربي منظر هذه العقيدة، وزعيمها: «والوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته، وعينه». انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ١: ١٠٤.

(٢) انظر: الغفيص، د. يوسف بن محمد، شرح حديث الافتراق، الشريط الثامن، بتصرف يسير. ومصدر الدروس: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية: <http://www.islamweb.net>

المبحث الثالث:

تعقيب، ومناقشة.

بعد عرض مواقف العلماء المتقدمين، والمتأخرين في حكم أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام، فيمكن للباحث أن يصل إلى حكم لكن لا أجزم به، أن أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام، الذين ثبت لهم وصف الإسلام، لكن وقع منهم مكفرات مخرجة من الملة، فالأصل بقاء إسلامهم ما لم يظهر خلاف ذلك؛ لأنَّ الرسول -ﷺ- أجرى أحكام الإسلام على المنافقين الذين يعلم أنَّهم في نفس الأمر كفار، فمن باب أولى أن تُجرى أحكام المسلمين على من أظهر الإسلام ممن يتردد في شأنه في نفس الأمر بين الكفر، وعدم الكفر من أهل البدع. وإذا تقرر ذلك، فإنَّ هؤلاء المنتسبين لتلك الفرق الكافرة يُنظر في حالهم؛ بناءً على ما وقعوا فيه من مكفرات، وما مدى التزامهم بها؟، وهم على قسمين:

الحالة الأولى: فريق منهم انتسب إلى تلك الفرق الكافرة، ووقع في مكفرات تناقض أصل الإقرار بالله رباً، أو بنبوة النبي -ﷺ- أو اتخاذ إله من دون الله -تعالى-، أو نسب لأئمتهم العصمة على معنى أنهم يعلمون الغيب، وما في النفوس، والصدور، ونحو ذلك. وتجد من حاله أنه ملتزم بتلك العقائد الكفرية، ومتعصب لها فإنه كافر كأئمتهم؛ لأن ما وقعوا فيه من الكفر لا يعذر فيه بالجهل، أو التأويل، فهي مناقضة لأصل الإيمان، والتعظيم لله تعالى الذي يقوم عليه الإيمان، ويعلم بالضرورة أنها كفر، فهم لا يَقْرُونَ بأصل الدين، ولا يقرون بوجوب صلاة، ولا حج ولا زكاة، ولا غيرها، وهذا حال كثير من أتباع النصيرية، والدروز، والقرامطة.

ويؤيد ذلك ما ذكره ابن تيمية -رحمه الله- من إجماع المسلمين أن من سبَّ النبي -ﷺ- أو دفع شيئاً مما أنزل، أو قتل نبياً من أنبياء الله أنه كافر بذلك، وإن كان مقراً بما أنزل الله^(١).

(١) انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تح محمد محي الدين عبد الحميد، (الرياض: الحرس الوطني السعودي) ص: ٥١٣.

فإن السبَّ الصادر عن القلب يوجب الكفر ظاهراً، وباطناً^(١).

وكذلك الحال فيما وقع فيه بعض المنتسبين لتلك الطوائف من الكفريات المناقضة لأصل الإيمان.

ومن ينظر فيما ذكره صاحب كتاب (الباكورة السليمانية في كشف أسرار الديانة النصيرية)^(٢) يجد عجباً، فإنه ذكر أن كثيراً من هؤلاء الأتباع متعصبون لشييوخهم، ولا يريد أن يسمع من غيرهم مع أن ما وقعوا فيه لا يمكن عذرهم بالجهل، فإن هؤلاء الأئمة مهما رسموا من الطقوس، أو غيرها فالعامة تصدقه وتقبله بكل رضى؛ لظنها بأنهم لا يغلطون^(٣)، فكيف يقبل من له عقل طقوساً كفرية، تناقض أصل الدين؟، بل تردها الفطرة قبل العقل؟؛ حتى ذكر كلمة تدل أنهم وصلوا إلى كفريات عظيمة، لا يمكن قبول العذر فيها بجهل، أو تأويل، «ما أغلظ الكفر العظيم- أي عندهم- الذي تكاد السموات، والأرض تتفطرن منه»^(٤).

ومن جملة ما ذكر من هذه الكفريات التي يُلقنونها عوامهم بل يحفظونها سوراً كثيرة متضمنة أدعية كفرية صريحة، ومن ذلك: سورة (الأول)، وفيها: قد أفلح من أصبح بولاية الحلاج... إلى أن يقول: يا أمير النحل يا علي بن أبي طالب الدليل عليه، والكل أنت هو، يا هو، يا هو، يا من من لا يعلم ما هو إلا هو... أن تؤلف بين قلوبنا^(٥).

ثم ذكر أن هؤلاء المشايخ يستحلفون العوام أن لا يبيحوا بهذه الأسرار لأحد غيرهم.

الحالة الثانية: فريق آخر انتسب إلى تلك الفرق الكافرة، ووقع في مكفرات، لكنها لا تناقض أصل الإقرار بالله تعالى، ولم يلتزم عقائدهم في الجملة، كمن يذبح لهؤلاء الأئمة، أو يستغيث بهم، ونحو ذلك، فهذا لا شك أن فعله كفر، لكن حاله التي وقع فيها لا تخلو من ثلاثة أمور:

أولاً: الجاهل المقلد الذي لا بصيرة له، ولم يكن قادراً على تعلم الهدى، فهذا لا يكفر

(١) المرجع السابق، ص: ٣٧٥.

(٢) للمؤلف: سليمان أفندي الأذني.

(٣) الأذني، سليمان أفندي، الباكورة السليمانية في كشف أسرار الديانة النصيرية، ط ٢. بيروت: دار لأجل المعرفة، ١٩٨٨م، ص: ٩١.

(٤) المصدر السابق، ص: ١٣٥.

(٥) المصدر السابق، ص: ٢٠.

ويحكم بإسلامه؛ لأن الأصل بقاء الإسلام فلا يزول عنه إلا بيقين. وهذا تجده عن كثير من جهال تلك الفرق، كحال بعض أتباع فرق الباطنية، وغلاة الصوفية، وغيرهم.

ثانيًا: المتمكن من السؤال، وطلب الهداية، ومعرفة الحق، لكن يترك ذلك اشتغالاً بديناه، ورياسته، ولذته، ومعاشه، أو غير ذلك، فهذا مفرط مستحق للوعيد.

ثالثًا: أن يسأل، ويطلب، ويتبين له الهدى، ويتركه تقليداً، وتعصباً، أو بغضاً، أو ما إلى ذلك فهذا يحكم عليه بحكم أئمتهم.

الخاتمة

مما سبق يمكن للباحث استخلاص النتائج على النحو الآتي:

١. الأصل في أتباع المنتسبين لتلك الطوائف التي حكم السلف بكفرها الإسلام، مالم يظهر خلاف ذلك.
 ٢. أن أتباع تلك الطوائف الغالية على درجات، فمنهم الكافر ظاهراً، وباطناً، كحال من قال مقولتهم، والتزمه، وهو يعرف حقيقة قولهم، ومنهم المؤمن ظاهراً، وباطناً، كحال بعض الجهال الذين لا يعرف حقيقة مذهبهم، والتبس عليهم الحق من الباطل، ومنهم المنافق كحال من أظهر الإسلام نفاقاً، وأبطن الكفر.
 ٣. إذا كفرَ إمام من الأئمة بعض أتباع تلك الفرق الغالية، لا يلزم منه طرد الحكم في الجميع؛ لأن اسم تلك الطائفة مشترك بين الجميع منهم الغالي، والمتوسط، وغيرهما؛ لأنه صدر عن اجتهاد قد يخالفه غيره من الأئمة؛ بل لا بد من اعتبار اطراد المعاني، والتزامها.
 ٤. من التزم من أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام حقائق مذهبها التي هي من الكفر المحض البين، فهذا لا شك في كفره.
 ٥. لا يصح تعليق التكفير لأتباع تلك الفرق الغالية بالأسماء، فلا يصح القول بأن أتباع النصيرية كفار بمجرد التسمية؛ بل لا بد من تعليق الكفر بالمعاني، والحقائق التي يلتزمها أتباع تلك الفرق؛ لأن كثيراً من تلك الطوائف لا يبيحون بحقائق مذهبهم لعامة.
 ٦. عدم الجزم بكفر أتباع تلك الطوائف المنحرفة عن الإسلام لا يعني الجزم بنبوت الإسلام لهم؛ بل قد يكون كثير منهم منافقاً.
- وفي الختام أوصي بما يلي:

- ١- بيان المواقف المختلفة من أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام، ومن ذلك مثلاً: حكم عوام المسلمين عند الأشاعرة.
- ٢- تحرير موقف علماء أئمة الدعوة من أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام؛ وبيان موافقتها لموقف الأئمة المتقدمين من السلف، والمتأخرين؛ لأن أكثر الفرق المعاصرة الغالية

في التكفير تتكئ على بعض الأقوال المنسوبة إلى أئمة الدعوة، مع عدم فقه هذا الأقوال،
وفهمها بشكل صحيح.
والحمد لله أولاً، وآخراً، وصلى الله، وسلم على نبينا محمد، وعلى آله، وصحبه
أجمعين.

ثبت المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. ابن أبي العز، عليّ بن محمد الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تح شعيب الأرناؤوط، ود. عبدالله بن المحسن التركي، ط ١٠، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
٣. ابن تيمية، أحمد بن عبدالسلام، الرد على الشاذلي في حزيه، وما صنفه في آداب الطريق، تح علي العمران، ط ٣. الرياض: دار عطاءات العلم، وبيروت: دار ابن حزم، ١٤٤٠هـ. ٢٠١٩م.
٤. ابن تيمية، أحمد بن عبدالسلام، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تح محمد محي الدين عبد الحميد، الناشر: الحرس الوطني السعودي، بدون تاريخ للطبعة.
٥. ابن تيمية، أحمد بن عبدالسلام، مجموع الفتاوى، تح عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٥هـ. ٢٠٠٤م.
٦. ابن تيمية، أحمد بن عبدالسلام، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تح محمد رشاد سالم، ط ١، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦هـ. ١٩٨٦م.
٧. ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى بالآثار، بيروت: دار الفكر. بدون تاريخ للطبعة.
٨. ابن حزم، علي بن محمد، الفصل في الملل، والأهواء، والنحل، ط ١، القاهرة: مكتبة الخانجي.
٩. ابن عثيمين، محمد بن صالح، شرح كشف الشبهات، إعداد: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، ط ١، الرياض: دار الثريا للنشر، والتوزيع، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
١٠. ابن عثيمين، محمد بن صالح، لقاءات الباب المفتوح، الشريط (١٤٨)، مصدرها: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية: <http://www.islamweb.net>.
١١. ابن قاضي شهبة، أحمد بن محمد، طبقات الشافعية، تح د. الحافظ عبد العليم خان، ط ١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٧هـ.

١٢. ابن قدامة، عبدالله بن أحمد، المغني، تح د. عبد الله التركي، ط ٣، الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٧ هـ. ١٩٩٧ م
١٣. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمة في السياسة الشرعية، تح نايف الحمد، ط ١، ط ٤، الرياض: دار عالم الفوائد، ١٤٤٠ هـ.
١٤. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، تح الهذيل، ط ١، الرياض: دار عالم الفوائد، ١٤٢٨ هـ.
١٥. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، طريق الهجرتين، وباب السعادتين، تح محمد أجمل الإصلاحي، ط ٣، ١٤٣٦ هـ.
١٦. ابن منظور الرويفعي، محمد بن مكرم، لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن علي، ط ٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤ هـ.
١٧. الأذني، سليمان أفندي، الباكورة السليمانية في كشف أسرار الديانة النصيرية، ط ٢. بيروت: دار لأجل المعرفة، ١٩٨٨ م.
١٨. الأشعري، علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين، تح. نعيم زرزور، ط ١، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٦ هـ. ٢٠٠٥ م.
١٩. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تح محمد زهير بن ناصر الناصر، ط ١، بيروت: دار طوق النجاة مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ١٤٢٢ هـ.
٢٠. البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، أصول الدين، ط ١. تركيا: دار الفنون التركية باستنبول، د.ت.
٢١. البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، وبيان الفرقة الناجية، ط ٣، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧ م.
٢٢. التكروي، أحمد بابا بن أحمد بن الفقيه، الابتهاج بتطريز الديباج، عناية وتقديم: الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرام، ط ٢، طرابلس: دار الكاتب، طرابلس، ٢٠٠٠ م.
٢٣. الجيزاني، محمد بن حسين، وثائق النوازل، ط ١، الدمام: دار الجوزي، ١٤٣٦ هـ.
- الدويش، أحمد بن عبد الرزاق جمع وترتيب، فتاوى اللجنة الدائمة، للجنة الدائمة

للبحوث العلمية، والإفتاء، ط ٣، الرياض: طباعة رئاسة إدارة البحوث العلمية، والإفتاء، الإدارة العامة للطبع، د، ت.

٢٤. الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام، ووفيات المشاهير، والأعلام، تح د. بشار عوَّاد معروف، ط ١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م.

٢٥. الذهبي، محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح علي محمد البجاوي، ط ١، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

٢٦. الزركلي، محمود بن محمد، الأعلام، ط ١٥. بيروت: دار العلم للملايين للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

٢٧. الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي، الاعتصام، تح سليم بن عيد الهلالي، ط ١. الرياض: دار ابن عفان، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٢٨. شلي، د. أحمد محمد، أديان الهند الكبرى (الهندوسية الجينية البوذية)، ط ١. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية. ١٤٢١هـ. ٢٠٠١م.

٢٩. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل، والنحل، بيروت: مؤسسة الحلبي، د. ط.

٣٠. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله، الوافي بالوفيات، تح أحمد الأرناؤوط، وتركى مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ. ٢٠٠٠م.

٣١. الطبري، محمد بن علي، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح د. عبد الله التركي، ط ١، الرياض: دار هجر للطباعة والنشر، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

٣٢. ظهير، إحسان إلهي، البابية عرض، ونقد، ط ٣. باكستان: إدارة ترجمان السنة، لاهور، ١٤٠١هـ. ١٩٨١م.

٣٣. ظهير، إحسان إلهي، البهائية، نقد وتحليل، ط ١، القاهرة: دار الإمام المجدد.

٣٤. ظهير، إحسان إلهي، القاديانية دراسات، وتحليل، ط ١، القاهرة: دار الإمام المجدد للنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ. ٢٠٠٥م.

٣٥. غالب، د. مصطفى محمد، تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ط ٢، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، ١٩٦٥م.

٣٦. غالب، د. مصطفى، الحركات الباطنية في الإسلام، ط ١، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، د، ت.
٣٧. الغزالي، محمد بن محمد، فضائح الباطنية، وفضائل المستظهرية، تح عبد الرحمن بدوي، الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية.
٣٨. الغزالي، محمد بن محمد، فيصل التفرقة بين الإسلام، والزندقة، ط ١، جده: دار المنهاج للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٣٨ هـ.
٣٩. الغفيص، د. يوسف بن محمد، شرح حديث الافتراق، مصدر هذه الدروس: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية: <http://www.islamweb.net>.
٤٠. القاضي، د. أحمد بن عبد الرحمن، مذاهب أهل التفويض في نصوص الصفات، ط ١، الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، ١٤١٤ هـ.
٤١. القرني، د. عبدالله بن محمد، ضوابط التكفير عند أهل السنة، والجماعة، ط ٣، الرياض: مركز تكوين، ١٤٣٧ هـ.
٤٢. القزويني الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تح عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩ هـ. ١٩٧٩ م.
٤٣. الملطي، أحمد بن عبد الرحمن، التنبيه، والرد على أهل الأهواء، والبدع، تح محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مصر: المكتبة الأزهرية للتراث.
٤٤. نومسوك، د. عبدالله مصطفى، البوذية تاريخها، وعقائدها، وعلاقة الصوفية بها، ط ١، الرياض: أضواء السلف، ١٤٣٠. ١٩٩٩ م.
٤٥. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ = صحيح مسلم، تح محمد فؤاد عبد الباقي، ط ١، مصر: مطبعة البابي الحلبي، ١٣٧٤ هـ.

Thbtt al-mašādir wa-al-marāji

1. al-Qur'ān al-Karīm.
2. Ibn Qudāmah, Allāh ibn Aḥmad, al-Mughnī, ṭh D. 'Abd allah al-Turkī, ṭ3, al-Riyāḍ: Dār 'Ālam al-Kutub lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', 1417 H. 1997 M.
3. Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr, al-ṭuruq al-Ḥikmah fī al-siyāsah al-shar'īyah, ṭh Nāyif al-Ḥamad, Ṭ1, ṭ4, al-Riyāḍ: Dār 'Ālam al-Fawā'id, 1440h.
4. Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr, ṭarīq al-hijratayn wa-Bāb al-sa'ādatayn, ṭh Muḥammad Ajmal al-iṣlāḥī, ṭ3, 1436h
5. Ibn manzūr alrwyf'y, Muḥammad ibn Mukarram, Lisān al-'Arab, li-Muḥammad ibn Mukarram ibn 'alā, ṭ3, Bayrūt: Dār Ṣādir, 1414h.
6. Al'dhny, Sulaymān Afandī, al-bākūrah al-Sulaymānīyah fī Kashf Asrār al-diyānah al-Nuṣayrīyah, ṭ2. Bayrūt: Dār li-Ajl al-Ma'rifah, 1988m.
7. al-Ash'arī, 'Alī ibn Ismā'īl, maqālāt al-Islāmīyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn, ṭh. Na'im Zarzūr, Ṭ1, Bayrūt: al-Maktabah al-'Aṣrīyah, 1426. 2005m.
8. al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, ṭh Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir, Ṭ1, Bayrūt: Dār Tawq al-najāh muṣawwarah 'an al-sultānīyah b'dāfh trqym Muḥammad Fu'ād 'Abd-al-Bāqī, 1422h.
9. al-Baghdādī, 'bdālqāhr ibn Ṭāhir, uṣūl al-Dīn, Ṭ1. Turkiyā: Dār al-Funūn al-Turkīyah bi-Istānbūl, D, t.
10. al-Baghdādī, 'bdālqāhr ibn Ṭāhir, al-firaq bayna al-firaq wa-bayān al-firqah al-nājiyah, ṭ3, Bayrūt: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1977M.
11. Ibn Abī al-'Izz, 'lī ibn Muḥammad al-Ḥanafī, sharḥ al-'aqidah al-Ṭaḥāwīyah, ṭh Shu'ayb al-Arna'ūt, Wad. Allāh ibn al-Muḥsin al-Turkī, ṭ10, Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah, 1417h1997m.

12. Altkrwy, Aḥmad Bābā ibn Aḥmad ibn al-Faqīh, al-ibtihāj bi-taṭrīz. al-Dībāj, 'Ināyat wa-taqdīm: al-Duktūr 'Abd al-Ḥamīd 'Abd Allāh alhrām, 2, Ṭarābulus: Dār al-Kātib, Ṭarābulus, 2000m.

13. al-Jīzānī, Muḥammad ibn Ḥusayn, wathā'iq al-nawāzil, 1, al-Dammām: Dār al-Jawzī, 1436h.

14. al-Duwaysh, Aḥmad ibn 'Abd-al-Razzāq jam' wa-tartīb, Fatāwā al-Lajnah al-dā'imah, lil-Lajnah al-dā'imah lil-Buḥūth al-'Ilmīyah wa-al-Iftā', 3, al-Riyāḍ: Ṭibā'at Ri'āsat Idārat al-Buḥūth al-'Ilmīyah wa-al-Iftā', al-Idārah al-'Āmmah lil-Ṭab', D, t..

15. al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad, Tārīkh al-Islām wawafyāt al-mashāhīr wāl-'lām, th D. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, 1, Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003m.

16. al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad, mīzān al-i'tidāl fī Naqd al-rijāl, th 'Alī Muḥammad al-Bajāwī, 1, yyrwt: Dār al-Ma'rifah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, 1382h/1963m.

17. al-Ziriklī, Maḥmūd ibn Muḥammad, al-A'lām, 15. Bayrūt: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', 1422H. 2002M.

18. al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā al-Gharnāṭī, al-I'tisām, th Salīm ibn 'Īd al-Hilālī, 1. al-Riyāḍ: Dār Ibn 'Affān, 1412h. 1992m..

19. al-Shahrestānī, Muḥammad ibn 'Abd-al-Karīm, al-milal wa-al-niḥal, Bayrūt: Mu'assasat al-Ḥalabī, D. 1..

20. al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl ibn Aybak ibn 'Abd Allāh, al-Wāfi bi-al-Wafayāt, th Aḥmad al-Arnā'ūt, wtrky Muṣṭafā, Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1420h. 2000m.

21. Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'Abdussalām, al-radd 'alā al-Shādhilī fī ḥzbyh, wa-mā ṣannafahu fī ādāb al-ṭarīq, th 'Alī al-'umrān, 3. al-Riyāḍ: Dār 'aṭā'āt al-'Ilm, wa-Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 1440h. 2019m.

22. Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'Abdussalām, al-Ṣārim al-maslūl 'alā shātim al-Rasūl, th Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, al-Nāshir: al-Ḥaras al-Waṭanī

al-Sa'ūdī, bi-dūn Tārīkh lil-Ṭibā'ah

23. al-Ṭabarī, Muḥammad ibn 'Alī, Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān, ṭh D. Allāh al-Turkī, Ṭ1, al-Riyāḍ: Dār Hajar lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, 1422h. 2001M.

24. al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, Faḍā'ih al-bāṭiniyah wa-faḍā'il almstzhrayh, ṭh 'Abd-al-Raḥmān Badawī, al-Kuwayt: Mu'assasat Dār al-Kutub al-Thaqāfiyah.

25. al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, Fayṣal al-tafriqah bayna al-Islām wa-al-zandaqah, Ṭ1, jaddih: Dār al-Minhāj lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', 1438h

26. al-Qāḍī, D. Aḥmad ibn 'Abd-al-Raḥmān, madhāhib ahl al-tafwīd fī nuṣuṣ al-ṣifāt, Ṭ1, al-Riyāḍ: Dār al-'Āṣimah lil-Nashr wa-al-Tawzī', 1414h.

27. al-Quran, D. All?h ibn Mu?ammad, awbi? al-takfr inda ahl al-Sunnah wa-al-jam??ah, 3, al-Riy??: Markaz takwn, 1437h..

28. al-Qazwn? al-Rz, Amad ibn Fris ibn Zakary, Mujam Maqys al-lughah, tAbd al-Salm Mu?ammad H?r?n, Bayr?t: D?r al-Fikr, 1399h. 1979m.

29. al-Nīsābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj, al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi-naql al-'Adl 'an al-'Adl ilā Rasūl Allāh, Ṣaḥīḥ Muslim, ṭh Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Ṭ1, Miṣr: Maṭba'at al-Bābī al-Ḥalabī, 1374h.

30. Shalabī, D. Aḥmad Muḥammad, Adyān al-Hind al-Kubrā (alḥndwsyḥ aljynyḥ al-Būdhiyah), Ṭ1. al-Qāhirah: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyah. 1421h. 2001M.

31. Ṣaḥīr, Iḥsān Ilāhī, al-Bābīyah 'arḍ wa-naqd, ṭ3. Bākistān: Idārat Turjumān al-Sunnah, Lāhūr, 1401h. 1981M.

32. Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'Abdussalām, Majmū' al-Fatāwā, ṭh 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim, al-Maḍīnah al-Munawwarah: Majma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1425h. 2004m

33. Ṣaḥīr, Iḥsān Ilāhī, al-Bahā'iyah, Naqd wa-taḥlīl, Ṭ1, al-Qāhirah: Dār al-Imām al-mujaddid.

34. Ghālib, D. Muṣṭafā Muḥammad, Tārīkh al-Da'wah al-Ismā'īliyah, ṭ2, Bayrūt: Dār al-Andalus lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, 1965m.

35. Ghālib, D. Muṣṭafā, al-Ḥarakāt al-bāṭinīyah fī al-Islām, 1, Bayrūt: Dār al-Andalus lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, D, t.

36. Nūmsūk, D. Allāh Muṣṭafā, al-Būdhīyah tārīkhuhā wa-‘aqā’iduhā wa-‘alāqat al-Şūfīyah bi-hā, 1, al-Riyāḍ: Aḍwā’ al-Salaf, 1430. 1999M.

37. Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abdussalām, Minhāj al-Sunnah Nabawīyah fī naqḍ kalām al-Shī‘ah al-qadarīyah, th Muḥammad Rashād Sālim, 1, al-Riyāḍ: Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmīyah, 1406h. 1986m.

38. Ibn Ḥazm, ‘Alī ibn Aḥmad, al-Muḥallā wa-al-āthār, Bayrūt: Dār al-Fikr. bi-dūn Tārīkh lil-Ṭibā‘ah

39. Ibn Ḥazm, ‘Alī ibn Muḥammad, al-faṣl fī al-milal wāl’hw’ wa-al-niḥal, 1, al-Qāhirah: Maktabat al-Khānjī

40. Ibn ‘Uthaymīn, Muḥammad ibn Şāliḥ, sharḥ Kashf al-shubuhāt, i‘dād: Fahd ibn Nāşir ibn Ibrāhīm al-Sulaymān, 1, al-Riyāḍ: Dār al-Thurayyā lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1416 H 1996 M.

41. Ibn ‘Uthaymīn, Muḥammad ibn Şāliḥ, liqā’āt al-Bāb al-maftūḥ, al-Sharīṭ (148), maşdaruhā: Durūs şawṭīyah qāma btfrighhā Mawqī‘ al-Shabakah al-Islāmīyah: <http://www.islamweb.net>

42. Ibn Qāḍī Shuhbah, Aḥmad ibn Muḥammad, Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyah, th D. al-Ḥāfiẓ ‘Abd al-‘Alīm Khān, 1, Bayrūt: ‘Ālam al-Kutub, 1407 H

al-Malaṭī, Aḥmad ibn ‘Abd-al-Raḥmān, al-Tanbīh wa-al-radd ‘alā ahl 43. al-ahwā’ wa-al-bida‘, th Muḥammad Zāhid ibn al-Ḥasan al-Kawtharī, Mişr: al-Maktabah al-Azharīyah lil-Turāth.

44. Alghfys, D. Yūsuf ibn Muḥammad, sharḥ Ḥadīth al-iftirāq, maşdar Hādhihi al-durūs: Durūs şawṭīyah qāma btfrighhā Mawqī‘ al-Shabakah al-Islāmīyah: <http://www.islamweb.net>

45. Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abdussalām, al-Şārim al-maslūl ‘alā shātim al-Rasūl, th Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, al-Nāşir: al-Ḥaras al-Waṭanī al-Sa‘ūdī, bi-dūn Tārīkh lil-Ṭibā‘ah

تطور مفهوم «الأنا» بين الفلسفة الغربية، والتصور الإسلامي، وتطبيقاته العقدية، والفكرية: دراسة تحليلية

د. أحمد بن علي الزاملي^(١)

قبل للنشر: ١٤٤٦/١٠/٢٩ هـ

قدم للنشر: ١٤٤٦/٩/١٣ هـ

DOI: 10.63259/1765-011-001-003

ملخص

يتناول هذا البحث دراسة تطور مفهوم «الأنا» في الفكر الغربي عبر مراحل الفلسفية المختلفة، بدءاً من الفلسفة القديمة التي انصهرت فيها «الأنا» في النظام الكوني، مروراً بالفلسفة الحديثة التي أكدت استقلال الذات؛ وصولاً إلى الفلسفات ما بعد الحداثية التي فككت مفهوم الذاتية الموحدة؛ كما يسلط الضوء على مفهوم «الأنا» في التصور الإسلامي الذي يقوم على التكامل بين العبودية لله، والتزكية الروحية، والمسؤولية الاجتماعية.

يهدف البحث إلى تقديم مقارنة نقدية بين التصورين الغربي، والإسلامي، وإبراز الفروق الفكرية، والقيمية بينهما، مع التركيز على الإمكانيات التي يقدمها التصور الإسلامي في معالجة الأزمات الفكرية، والأخلاقية المعاصرة، لا سيما تلك المرتبطة بالهوية، والذاتية المفرطة.

يسعى البحث إلى تقديم إسهام معرفي يجمع بين العمق الفلسفي، والتطبيق العملي.

الكلمات المفتاحية: الأنا، الفلسفة الغربية، الفلسفة الإسلامية، الذات، الهوية.

(١) أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة المشارك - قسم العقيدة، والمذاهب المعاصرة، كلية الشريعة، وأصول

الدين جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية

الإيميل الشبكي: alzamli@kku.edu.sa

The Evolution of the Concept of Ego Between Western Philosophy and Islamic Perception: An Analytical Comparative Study

Dr. Ahmad Ali Alzamily⁽¹⁾

Received: 1446/09/13

Accepted: 1446/10/29

DOI: 10.63259/1765-011-001-003

Abstract

This study explores the evolution of the concept of ego in Western philosophical thought across its historical transformations. It begins with ancient philosophy, where the ego was embedded within the cosmic and metaphysical order, moves through modernity with its emphasis on autonomous individuality, and concludes with postmodern critiques that deconstruct the unity and centrality of the ego. The study then investigates the Islamic conception of the ego as a morally accountable soul, shaped through servitude to God, spiritual discipline, and communal responsibility.

The research aims to present a critical comparison between the Western and Islamic conceptions, underscoring the intellectual and value-based differences between them, while emphasizing the potential of the Islamic perspective to address contemporary intellectual and ethical crises—particularly those related to identity and excessive individualism.

The study seeks to offer a scholarly contribution that combines philosophical depth with practical application.

Keywords: ego, Western philosophy, Islamic philosophy, identity, individuality.

(1) Associate Professor of Creed and Contemporary Sects, Department of Creed and Contemporary Sects, College of Sharia and Fundamentals of Religion.

المقدمة

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]، والصلاة والسلام على نبينا محمد ﷺ، سيد العقلاء، وإمام الحنفاء، الذي أضاء بنور هديه دروب الفكر، وأرسى قواعد الحكمة، وعلى آله، وصحبه الطيبين الطاهرين.

أما بعد:

يمثل مفهوم «الأنا» في جوهره إحدى أعقد القضايا الفلسفية التي شغلت الفكر الإنساني عبر العصور، فهو ليس مجرد لفظ، أو مفهوم جامد، بل مرآة تعكس التحولات العميقة التي طرأت على البناء الفكري، والثقافي لكل حقبة زمنية، وتكشف للقارئ رحلة «الأنا» في الفكر الغربي عن انتقالاتها الجوهرية، التي بدأت مع الفلسفة القديمة عندما انصهرت الذات في نظام كوني شامل، مروراً بالفلسفة الحديثة التي كرّست استقلالية الذات، وجعلتها مرجعاً للمعرفة، وانتهاءً بالفلسفات ما بعد الحداثية التي تفككت فيها «الأنا»؛ لتتحول إلى كيانات متناثرة تحكمها السياقات الثقافية، والاجتماعية.

أما من ناحية المنظور الإسلامي، فمفهوم «الأنا» يشهد أفقاً مختلفاً، إذ يعيد تشكيل العلاقة بين الذات، وخالقها، وبين الفرد، ومحيطه؛ لأنه تصور لا يختزل «الأنا» في الفردية المطلقة، بل يدمجها في إطار التوازن بين العبودية لله، والتركبة الروحية، وبين التكامل الاجتماعي، والارتقاء الأخلاقي، جامعاً بين الروح، والجسد، وبين الدنيا، والآخرة، في منظومة متسقة من القيم.

إن هذا البحث يتجه نحو استجلاء تطور «الأنا» في الفكر الغربي عبر مراحل التاريخ، والفلسفية، متوقفاً عند المحطات الكبرى التي شكلت معالمه، ومقارناً ذلك بما يقدمه التصور الإسلامي من رؤية متوازنة، وشاملة، مبرزاً الفروق بين التصورين الغربي، والإسلامي، مع تقديم قراءة نقدية تبرز ما يمكن أن تقدمه النصوص الشرعية من إجابات للتحديات الفكرية، والأخلاقية التي تواجه البشرية اليوم.

مشكلة البحث:

ظلَّ مفهوم «الأنا» موضع جدل، وتأمل فكري عبر التاريخ؛ حيث تطور في الفلسفة الغربية من كونه جزءاً من الكلية الكونية في الفلسفة القديمة إلى الاستقلال في الفلسفة الحديثة، ثم التفكك فيما بعد الحداثة، مما أثار تساؤلات حول ماهيته، وعلاقته بالعالم، والآخر في المقابل، يطرح الفكر الإسلامي تصوراً قائماً على العبودية لله، والتزكية الروحية، والتوازن المجتمعي، لكنه لا يزال بحاجة إلى دراسة معمقة تكشف عن أبعاده الفلسفية، والتطبيقية، خاصة في ظل التحديات الفكرية المعاصرة الناجمة عن الفهم المادي للأنا، ومن هنا يأتي هذا البحث مجيباً عن السؤال الرئيسي التالي: إلى أي مدى تطور مفهوم «الأنا» تاريخياً في الفلسفة الغربي مقارنة بالتصور الإسلامي؟

ومن هذا السؤال الرئيس تشعب تساؤلات مترابطة، تنفذ إلى لب الموضوع، وتضيء أبعاده المتنوعة، ومن أبرزها:

- ما السمات المميزة لكل مرحلة من مراحل تطور مفهوم «الأنا» في الفلسفة الغربية؟
- كيف يقدم الإسلام تصوراً متوازناً للأنا، يجمع بين البعد الروحي، والاجتماعي؟
- ما الفروق الجوهرية بين التصورين الغربي، والإسلامي للأنا من حيث المرجعية، والأسس الفلسفية؟
- كيف يمكن استثمار التصور الإسلامي للأنا في مواجهة التحديات الفكرية، والأخلاقية المعاصرة؟

أسباب اختيار الموضوع:

من الأسباب التي دفعت إلى اختيار الموضوع، ما يلي:

١. رغبتني الشخصية في استكشاف التفاعلات الثقافية، والفكرية: تولد هذا الاهتمام من رغبة لفهم الجسور الفكرية بين الحضارات المختلفة، وخاصة بين الفكر الإسلامي، والفلسفة الغربية؛ لفهم جذور التشابه، والاختلاف.
٢. الإحساس بتحديات الهوية الفردية، والمجتمعية: في ظل التغيرات الثقافية، والاجتماعية العالمية، ودور تصورات «الأنا» في تشكيل الفرد، والمجتمع، خصوصاً أمام التحديات المعاصرة.

٣. أهمية فهم تأثير الفكر الغربي على الثقافة المعاصرة: الفلسفة الغربية أثرت بشكل كبير على تطور الفكر العالمي، ودراسة تطور «الأنا» فيها يعمق فهم أنماط التفكير المؤثرة على العالم اليوم.

٤. التفرد في التصور الإسلامي لمفهوم «الأنا»: تميز التصور الإسلامي بشموليته التي تجمع بين البعدين الروحي، والاجتماعي؛ مما يجعل دراسته في سياق الفلسفة الغربية أداة لإبراز تفرد، وإثرائه الفكري.

أهداف البحث:

١. تحليل السمات المميزة لكل مرحلة من مراحل تطور مفهوم «الأنا» في الفكر الغربي.
٢. استكشاف التصور الإسلامي للأنا كمفهوم متوازن يجمع بين البعد الروحي، والاجتماعي.
٣. تحديد الفروق الجوهرية بين التصورين الغربي، والإسلامي للأنا من حيث المرجعية، والأسس الفلسفية.
٤. تسليط الضوء على إمكانية استثمار التصور الإسلامي للأنا في مواجهة التحديات الفكرية، والأخلاقية المعاصرة.

الدراسات السابقة:

- شهد موضوع «الأنا» حضوراً ملحوظاً في عدد من الدراسات الفلسفية، والفكرية، سواء في السياق الغربي، أو الإسلامي، ومن أبرز الأعمال التي تناولت هذا المفهوم:
- عبد الرحمن بدوي، الذات، والوعي في الفكر الإسلامي - بيروت: دار العلم للملايين، حيث ناقش مفهوم الذات في ضوء التجليات الصوفية، والكلامية، والفلسفية.
 - محمد عابد الجابري، الفلسفة الإسلامية، ومفهوم الذات - بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ضمن قراءته النقدية لنسق العقل العربي، حيث رصد علاقة الذات بالمعرفة، والسلطة.
 - حسن حنفي، مفهوم الشخص في الفلسفة الغربية، والإسلامية - القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، قدّم من خلاله مقارنة شاملة لأبعاد الذات، والهوية، والوعي بين المنظومتين.

كما تضمنت دراسات أخرى إشارات جزئية، أو ضمنية إلى مفهوم «الأنا»، سواء في سياقات معرفية، أو تربوية، أو سلوكية.

وعلى الرغم من القيمة العلمية التي تنطوي عليها الدراسات السابقة، إلا أن هذه الأعمال في معظمها جاءت منصبّة على جزئيات محددة، أو قراءات فلسفية منعزلة، دون تقديم معالجة نسقية متكاملة؛ لتطور مفهوم «الأنا» في الإطارين الغربي، والإسلامي معاً، كما أنها لم توفّق في الجمع بين التحقيب التاريخي، والتحليل الفلسفي، والمقارنة العقدية الدقيقة ضمن بناء علمي واحد، يستوعب الفروق البنيوية، والمعرفية بين المنظومتين.

وبناء على ذلك: تسعى هذه الدراسة إلى سدّ هذه الفجوة، عبر مقارنة تحليلية، مقارنة تتبّع المسار التاريخي لتحولات «الأنا» من الفلسفة اليونانية إلى النقد ما بعد الحداثي، وتقابله بتصور إسلامي مؤسّس على مركزية التوحيد، وتشعباته الروحية، والتشريعية، والأخلاقية، وبهذا النسق التحليلي-العقدي ترجو الدراسة أن تضيف لبنة أصيلة في حقل بحوث الهوية، وأن تقدّم رؤية توحيدية جامعة تُعين على تفكيك أزمت التفكك الذاتي، والانفصال القيمي التي يبرز تحتها الفكر المعاصر.

منهج البحث:

أُتبعت في هذه الدراسة مناهج علمية، أرجو أن تكون متكاملة، تهدف إلى تقديم تحليل شامل لمفهوم «الأنا» في الفلسفة الغربية، والإسلامية، يشمل ذلك المنهج التاريخي لتتبع تطور المفهوم عبر المراحل الفكرية المختلفة، وفهم السياقات الثقافية المؤثرة، والمنهج التحليلي لتحليل النصوص الفلسفية، والكشف عن الأطر الفكرية التي بُني عليها كل تصور، كما تم اعتماد المنهج المقارن لإبراز أوجه التشابه، والاختلاف بين التصورات الغربية، والإسلامية من حيث المرجعيات، والأسس الفلسفية، والأبعاد الأخلاقية، وفق مناهج البحث المعتمدة، مثل: التخرّيج، والحكم على الأحاديث، والتوثيق، والتعريف بالأعلام، والفرق، والأماكن، ونحو ذلك.

تقسيم البحث:

المقدمة

التمهيد

- المبحث الأول: تطور مفهوم «الأنا» في الفلسفة الغربية.
- المبحث الثاني: مفهوم «الأنا» في الإسلام.
- المبحث الثالث: مقارنة بين المفهومين: الغربي، والإسلامي.
- الخاتمة

التمهيد: مدخل مفاهيمي

«الأنا»: هي مفهوم محوري في الفكر الإنساني يعكس وعي الفرد بذاته، وعلاقته بالآخر، ويظهر - في أبعاده النفسية، والفلسفية، والاجتماعية - كحقل جدلي يربط بين الذات، والموضوع، والفرد، والجماعة، والعقل، والوجود، وبهذا يتجاوز حدود التجربة الفردية؛ ليغدو رمزاً للتوازن بين الوجود الذاتي، والكينونة الجماعية، مساهماً في فهم الذات، واستيعاب الآخر ضمن سياقات الصراع، والتفاعل الحضاري؛ لذا يستدعي البحث تعريفه بدقة، لرصد تطوره، واستبيان دوره في التصورات الإنسانية عن الذات، والوجود.

أولاً: تعريف لغوي، واصطلاحي لمفهوم «الأنا»

١. تعريف لغوي لمفهوم «الأنا»:

«الأنا» في اللغة العربية: هي ضمير المتكلم المفرد المنفصل، ويُعدّ من أخصّ الألفاظ دلالة على الذات، حيث يُستخدم للإشارة المباشرة إلى المتكلم دون اشتراك مع غيره، معبراً عن وعي الإنسان بهويته وتفرّده، واستقلاله الشعوري، وقد جاء في لسان العرب أنّ «الأنا» هو «ضمير لا يُتصرّف، ويُبنى على السكون»، ووصف بأنه «أخصّ ألفاظ الخطاب، وأدلّها على الذات»^(١)؛ لما يحمله من دلالة على حضور الذات، واعترافها بكيانها في مقام الكلام. وفي تاج العروس^(٢) نقرأ أنّ «الأنا» يُستعمل في مقام التصدير عند إرادة الشأن العظيم، كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾ [القصص: ٣٠]؛ مما يُبرز البعد الإشاري، والوجودي لهذا الضمير في السياق العربي الإسلامي، حيث تقترن «الأنا» بالمسؤولية، والخطاب الإلهي، أو النبوي، لا بالمركزية النفسية المجردة.

أما في المعجم الوسيط، فقد تطوّر المعنى ليشمل دلالة شعورية أوسع؛ حيث عُرِّفت

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٠م، ١/١٦٤.

(٢) الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهجرة، الرياض، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م،

«الأنا» بأنها «تصوّر الإنسان لذاته شعوراً، ووعياً»^(١)، مما يُمهّد للانتقال من الدلالة النحوية إلى المفهوم السيكلوجي، والفلسفي المعاصر.

الجدور السامية للمصطلح: تتشارك اللغات السامية الأصل ذاته للفظ «الأنا»، مثل العبرية **ani**، والآرامية، والسريانية **ana**، مما يدل على قدم، واستقرار هذا التعبير في حضارات الشرق القديم؛ باعتباره أداة جوهرية للتعبير عن الذات، والهوية الفردية^(٢).

يقابل «الأنا» في لغات الفكر الغربي:

Ego * في اللاتينية، والفلسفة الحديثة، خصوصاً عند ديكارت، وفرويد، حيث يُعدّ مركزاً للوعي، والإرادة^(٣).

Self و **I** في الإنجليزية، حيث يُشار بهما إلى الهوية الذاتية، والشخصية الفاعلة^(٤).

Moi * في الفرنسية، التي تعبّر عن الذات في مقابل الآخر، ومرتبطة بمباحث الهوية، والاختلاف^(٥).

ويُلاحظ أن هذه الترجمات ليست متطابقة من حيث الحمولة المفهومية؛ إذ تختلف بحسب السياق الفلسفي، أو النفسي، أو الاجتماعي الذي تُستخدم فيه^(٦)، إلا أن اللفظ في أصله يشير إلى الذات التي يرد إليها كل أفعال الشعور سواء أكانت عقلية، أم وجدانية. **بين «الأنا»، و«النفس»:** من المهم التمييز بين «الأنا»، و«النفس» في الثقافة العربية،

(١) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط (ط٤)، دار الدعوة، القاهرة، ٢٠٠٤ م، ٣٤/١.

(2) Moscati, Sabatino, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1964, p. 66; Hetzron, Robert (ed.), *The Semitic Languages*, Routledge, London - New York, 1997, p. 16.

(3) Descartes, René, *Meditationes de prima philosophia*, Michael Soly, Paris, 1641, p. 24, Freud, Sigmund, *Das Ich und das Es* (The Ego and the Id, trans. J. Riviere), Hogarth Press, London, 1927, p. 3.

(4) Oxford English Dictionary, 3rd ed., Oxford University Press, Oxford, 2010, s.v. «self».

(5) Rey-Debove, Josette et al., *Le Petit Robert de la langue française*, 2024 ed., Dictionnaires Le Robert, Paris, p. 1451, s.v. «moi».

(٦) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية، والفرنسية، والإنكليزية، واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٢، ١٣٩/١.

والإسلامية^(١)؛ ف«النفس» لفظ أشمل، وأعمّ، يشمل الجسد، والروح، والأخلاق، ويكثر وروده في النصوص القرآنية، والحديثية، بينما «الأنا» في استعمالها الحديث تميل إلى التركيز على الشعور الفردي الواعي بالذات، خاصة في سياقات الفكر الحديث، والتحليل النفسي.

البعد الفلسفي المعاصر لـ «الأنا»: في الفكر الفلسفي الحديث، ولا سيما مع تطورات التحليل النفسي، أصبح «الأنا» مرادفًا لـ الذات التي تدير الصراع بين الغرائز (الهو)، والضوابط الاجتماعية (الأنا الأعلى)، كما في نموذج فرويد الثلاثي (Id-Ego-Superego)، أما في المباحث الوجودية، فإن «الأنا» تُعدّ مركزًا للتجربة، ومسؤولًا عن اختياراته، كما عند سارتر، وهوسرل^(٢).

مما سبق ندرك أن لفظ «الأنا» يتجاوز في اللغة العربية كونه ضميرًا نحويًا ثابتًا؛ ليُصبح - في الوعي الإسلامي، والفلسفي - مرآة للهوية، ومؤشرًا على وعي الذات بمسؤوليتها في السياقات اللغوية، والدينية، والوجودية، ومن هنا تنكشف أهمية تحرير دلالاته بدقة؛ تمهيدًا لفهم تحولاته المفاهيمية في مختلف السياقات النفسية، الفلسفية، والعقدية.

٢. تعريف اصطلاحي لمفهوم «الأنا»:

«الأنا» مفهوم معقد يصعب تحديده بشكل قاطع، إذ يشمل تعريفه معاني مختلفة في الفلسفة، والعلوم الإنسانية؛ فهي تعاني - كما نرى - من تشتتٍ اصطلاحيٍّ بين المدارس الفلسفية، والاتجاهات المعاصرة^(٣):

(١) بدوي، عبد الرحمن، الذات، والوعي في الفكر الإسلامي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢م، ص ٢٥-٢٧.

(2) Freud, Sigmund, *Das Ich und das Es* (The Ego and the Id, trans. J. Riviere), Hogarth Press & Institute of Psycho-Analysis, London, 1927, p. 3, Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, p. 295.

8. Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch I*, Niemeyer, Halle, 1913, p. 109.

(٣) اختيار ديكارت، وكانط، وهيغل، وفرويد جاء وفق معايير منهجية تُراعي تمثيل التحولات الجوهرية في مفهوم «الأنا»، عبر أربعة محاور مركزية في هذا البحث: (اليقظة الذاتية، وحدة الخبرة، العلاقة بالآخر، الصراع الداخلي) ديكارت لمحور «الذات اليقظة»، وكانط لـ «وظيفة الأنا» كوحدة للخبرة، وهيغل لـ «العلاقة بالآخر» من خلال الأنا الكلية، والعينية، وفرويد لـ «الصراع الداخلي» بوصف الأنا وسيطًا بين الهو، والضمير، مع الحفاظ على تسلسل تاريخي متّزن، وترباط بنيوي في المعالجة، أما المفكرون الآخرون كلوك، وهيوم، وسارتر، وفغنشتاين، فقد ارتأى الباحث عدم إدراجهم في هذا الموضع، لا لغياب الأهمية، بل لضمان وحدة البناء النظري، على أن يُستكمل بحث إسهاماتهم تفصيلًا في دراسات لاحقة، دون الإخلال بالتركيز البنيوي لهذا العمل.

- * ديكارت يعتبرها أساساً للذات في مواجهة الشك «أنا أفكر، إذن أنا موجود»^(١).
- * فرويد يراها حلقةً وسطى تدوير الصراع بين الهو، والضمير «الأنا الأعلى»^(٢).
- * هيجل يقسمها إلى وعي كليّ «الجنس البشري»، وعيٍ عينيّ، «الفرد المخصوص»^(٣).
- * كانط يؤسس لها دوراً وحدوياً عبر مفهوم «الأنا المتعالي»، الذي ينظم الخبرة الحسية^(٤).

هذه التباينات المصطلحية حالت دون إنتاج تعريف موحد، يُمكن الباحث من التنقل بين مدارس التراث، والفكر الحديث بسهولة، وعوّقت بناءً قراءةً عقدية متكاملة، ويعتبر مصطلح «الأنا» صلب هذا البحث، إذ سيتولى الجزء اللاحق من الدراسة تفصيل كل رؤية فلسفية، ضمن المحور المنهجي المناسب لها، وعرض استنتاجاتها، ودلالاتها العقدية.

من هذا المنطلق: تعرض هذه الدراسة إطاراً اصطلاحياً متكاملًا يربط «الأنا» بالمصطلحات القريبة، النفس (الكيان الحيّ الشعوري)، الروح (المبدأ الإلهي للحياة)، العقل (أداة التمييز)، الذات (الجوهر الوجودي المجرد)، ويقسم مجالات دراسته إلى أربعة محاور منهجية:

١. الجوهر، والذات: ما هو الكيان المقصود بـ«الأنا»؟
 ٢. الوظيفة، والدور: كيف يعمل «الأنا» داخل بناء الشخصية؟
 ٣. العلاقة بالآخر: كيف يُشكّل «الأنا» هويته الفردية، والجماعية؟
 ٤. الأبعاد الاجتماعية-الأخلاقية: ما أثر «الأنا» في القيم، والسلوك؟
- يتبين من هذا الإطار الاصطلاحي أنّ «الأنا» ليس مصطلحاً جامداً تقف دلالاته عند حدّ واحد، بل هو مفترق طرق مفاهيمي يمتدّ من الكيان الحيّ الشعوريّ (النفس)، مروراً بالجوهريّ الميتافيزيقيّ (الذات)، ووظيفيّة التمييز العقليّ (العقل) إلى البعد الإلهي للحياة

(١) ديكارت، رينيه، تأملات في الفلسفة الأولى (Meditationes de prima philosophia)، ترجمة ج. ك. سميث، أكسفورد: جامعة أكسفورد، ٢٠٠٨، ص ١٧.

(٢) فرويد، سيجموند، الأنا، والهو، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، ط، ١٩٨٢، ص ٩.

(٣) أنود، ميخائيل، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، د.م، د. ت، ص ٢٣٧.

(٤) سعيد، جلال الدين، معجم مصطلحات الفلسفة، دار الجنوب للنشر، فلسطين، ٢٠٠٤، ص ٦٠.

(الروح)، وعليه، فإنّ هذا التنوع الدلاليّ -بامتداده التاريخي، واختلافه المنهجي بين ديكرات، وفرويد، وهيغل، وكانط، وغيرهم- يشكّل مدخلاً لا غنى عنه لفكّ شيفرة مفهوم «الأنا»، وفهم مواقعها العقدية، والأخلاقية، والاجتماعية.

وبعد هذا ننتقل إلى استجلاء تطوّر مفهوم «الأنا» في الفلسفة الغربية عبر محطات تاريخية، وفكرية متعاقبة، كاشفين فيها عن إمكانات «الأنا» في معالجة الإشكالات الفلسفية، والأنثروبولوجية الكبرى، ومؤطرين إياها في رؤية عقدية توحيدية قادرة على إعادة بناء المفهوم، والتغلب على هشاشة الهوية في الفكر المعاصر.

المبحث الأول: تطور مفهوم «الأنا» في الفلسفة الغربية.

تطور مفهوم «الأنا» في الفكر الغربي من كونه جزءًا من نظام كوني في الفلسفة القديمة، إلى ارتباطه بالعلاقة الروحية مع الله في العصر الوسيط، ثم أصبح محورًا للمعرفة عند ديكارت، وكانط في العصر الحديث لاحقًا، تطور ليعكس التفاعل مع الآخر عند هيجل، والحرية عند سارتر، والوساطة بين الوعي واللاوعي عند فرويد، حتى أصبح مع فوكو منتجًا اجتماعيًا يعكس أنماط السلطة، والخطاب.

المطلب الأول: «الأنا» في الفلسفة اليونانية:

أولاً: «الأنا» كجزء من النظام الكوني (أفلاطون، وأرسطو)

١. فكرة «الأنا» عند أفلاطون:

رغم أن أفلاطون لم يستخدم مصطلح «الأنا» بالمعنى الاصطلاحي الحديث (Ego)، إلا أن تصوراتهِ حول النفس (psyche) تُعد من أوائل البذور الفلسفية التي تُشير إلى وعي الذات بذاتها، وسعيها للكمال عبر تجاوز الجسد، والتعلق بالمثال، ومن خلال تحليل متون «الجمهورية»، و«فيدو»، يمكن استكشاف معالم ما يمكن أن نسميه: بنية «الأنا» في الفلسفة المثالية، التي تتمحور حول علاقة النفس بالعالم المثالي، وتطورها الأخلاقي، والمعرفي.

١ - «الأنا» والعالم المثالي:

يُميز أفلاطون بين العالم المادي، والعالم المثالي، ويعتقد بأن الحقيقة لا تُدرك بالحواس، بل بالتعقل، فالعالم المادي عنده ليس هو الحقيقة الكاملة، بل هو مجرد ظلال لعالم الأفكار الأسمى، و«الأنا» التي تمثل الروح البشرية، تسعى لإدراك هذه الأفكار التي تقع في العالم المثالي؛ حيث تكون الحقيقة في أقصى تجلياتها، في الجمهورية، يبين أفلاطون كيف أن «الأنا» لا تستطيع أن تدرك نفسها بالكامل، إلا إذا توجهت نحو العالم المثالي، يقول: «العقل يصل إلى الحقيقة فقط من خلال الانفصال عن عالم الظلال الزائف الذي يحيط

بالجسد»^(١)، وفي هذا الاقتباس، يشير أفلاطون إلى أن «الأنا» يمكنها أن تدرك حقيقة وجودها عندما تتحرر من التعلق بالعالم المادي، وهنا، ورغم التشابه الظاهري بين الدعوة الأفلاطونية إلى مفارقة المحسوس، والسير نحو عالم المثل، وبين ما تدعو إليه العقيدة الإسلامية من تجاوز التعلق بالماديات، فإن المنطلقين مختلفان جوهرياً: فأفلاطون يبنّي تصوّره على التجريد العقلي الصاعد نحو المثل، بينما العقيدة الإسلامية تربط التجاوز بالإيمان بالغيب، والتسليم للوحي؛ باعتبار أن إدراك الحقائق الكبرى ليس ناتجاً عن التأمل المجرد، بل عن الهداية الربانية، ومن هذا الوجه، فإن هذا الموضوع لا يعكس تقاطعاً اصطلاحياً بين المدرستين، بقدر ما يعكس تشابهاً شكلياً في النتائج، واختلافاً جوهرياً في الأسس.

٢- «الأنا»، والروح:

يعرض أفلاطون النفس (psyche) بوصفها كياناً مركباً من ثلاث قوى: **الجزء العاقل** (logistikon) وهو مقرّ التفكير، والحكمة، ويشكل قيادة النفس، **الجزء الغضبي/الانفعالي** (thumos)، وهو مصدر الشجاعة، والحماسة، والانفعال الأخلاقي، وغالباً ما يُترجم في الأدبيات الفلسفية إلى «الروح» بمعنى القوة المحركة، أو الحافزة لا بالمعنى القرآني الغيبي، **الجزء الشهواني** (epithymia) موطن الرغبات الجسدية، والميول الحسية، ويؤكد أفلاطون أن العدالة في النفس تتحقق عندما يُحكم الجزء العاقل، ويتعاون الجزء الغضبي معه، بينما تنقاد الرغبة تحت سيطرتهم، قائلاً: «العدالة هي توازن الأجزاء الثلاثة للنفس: العقل يحكم، الروح تحارب، والرغبة تطيع»^(٢)، ومن خلال هذا الاقتباس يظهر أن «الأنا» عند أفلاطون ليست حالة ثابتة، بل تتشكل، وتتهذب عبر الانسجام بين هذه القوى، ويُشابه هذا التصور -من حيث البنية الأخلاقية، لا المرجعية العقديّة- ما تقرره العقيدة الإسلامية في ميدان تزكية النفس، إذ لا تُفهم النفس على أنها تتطور ذاتياً نحو الكمال، بل تُرقى عبر مجاهدة نوازعها الأمّارة، والانقياد لهداية الوحي، وتحكيم العقل المؤيّد بالإيمان، فبينما ينطلق أفلاطون من رؤية عقلانية تضبط قوى النفس بالتناغم الفلسفي، فإن التزكية في الإسلام تقوم على تكامل الإرادة مع الهداية الربانية، لتبلغ النفس مراتب السكينة، والطهارة الأخلاقية.

(1) Plato, *The Republic*, Book 7, 514a, p. 199.

(2) Plato, *The Republic*, Book 4, 441d, p132.

٣- «الأنا»، والتحول الأخلاقي:

يرى أفلاطون أن النفس بوصفها موطن «الأنا» تمرّ بتحوّلات مستمرة نحو العدالة، والتناغم الداخلي، ويتحقق هذا التحول من خلال عملية التفكير الفلسفي، والبحث عن الفضيلة؛ وفقاً لأفلاطون فالأنا ليست ثابتة، بل تتطور، وتحقق من خلال التوازن الداخلي الذي يحققه العقل، والجزء الغضبي، والجزء الشهواني، ويوضح أفلاطون في الجمهورية أن السعادة الحقيقية تتحقق فقط عندما يتم التوازن بين الأجزاء الثلاثة للنفس: «العدالة في النفس: هي توازن بين العقل، والروح، والرغبة، «الأنا» لا تستطيع تحقيق السعادة الحقيقية إلا إذا تحقّق هذا التوازن»^(١)، وفي ضوء هذا التصور، تبدو «الأنا» عند أفلاطون كقوة تتشكّل أخلاقياً من خلال الانسجام الداخلي، وهو ما يُشابه -من حيث البنية الأخلاقية لا المرجعية العقدية- فكرة التهذيب في الإسلام، حيث ترتقي النفس عبر تربية الإرادة، وضبط الميول، وإن كانت السعادة في التصور الإسلامي لا تُختزل في التوازن النفسي المجرد، بل تُبنى على الإيمان، والعمل الصالح، وتهتدي بـ الوحي، لا التأمل العقلي وحده.

وعليه: فبينما ينطلق أفلاطون من رؤية فلسفية مثالية تؤمن بإمكان بلوغ الحقيقة عبر التجريد، والتناغم، فإن العقيدة الإسلامية تربط بلوغ الحقيقة الأخلاقية، والروحية، بـ السمع، والبصر، والفؤاد كما ورد في قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]؛ لتؤكد أن طريق الكمال مشروط باتباع الهداية الربانية، لا بمجرد التجاوز العقلي للمحسوس. سس

٢. «الأنا» عند أرسطو:

لم يرد مصطلح «الأنا» بلفظه، أو بمفهومه الاصطلاحي الحديث في فلسفة أرسطو، غير أن استخدامه هنا يأتي بوصفه قراءة تفسيرية لموقع النفس العاقلة ضمن البنية الأنطولوجية، والوظيفية للإنسان كما صاغها أرسطو، فالنفس عند أرسطو ليست جوهرًا مفارقًا للجسد، بل مبدأ حيوي تتقوم به حياة الكائن الحي، وهي في الإنسان تتخذ أعلى صورها بما هي نفس ناطقة، والعقل، بما هو أكمل قوى النفس، يمثّل مركز الكمال الإنساني، وبه تتحقق الغاية القصوى من وجوده، لا بالتأمل فقط، بل بالاتزان العملي، والفضيلة الأخلاقية، وعلى خلاف

(1) Plato, *The Republic*, Book 4, 441c, p130.

التصور الأفلاطوني الذي يفترض تمايزاً تراتبياً بين الجسد، والروح، يرى أرسطو أن النفس لا توجد إلا متحدة بالجسد اتحاداً وظيفياً، ومع ذلك فهي ترقى في مراتبها حتى تُفعل قدرتها على التعقل، ومن هذا المنظور، فإن «الأنا» في الفكر الأرسطي - إذا جاز التعبير - هي تجلّ للنفس العاقلة، وهي تمارس وظيفتها العليا: تحقيق الخير الأقصى، والتكامل الذاتي عبر الفعل، والعقل معاً، لا بوصفها كياناً مفصلاً عن الجسد، بل جوهرًا فعلاً متحداً به، يدرك غايته، ويتجه نحوها بعقل منظم، ويمكن تقسيم رؤية أرسطو إلى أربعة جوانب رئيسية:

١ - «الأنا» نفس عاقلة:

يبدأ أرسطو بتحديد «الأنا» كنفس، ويرى أنها جوهر الإنسان، وهي المسؤولة عن التفكير، والحركة، ويعتبرها العنصر الذي يمنح الإنسان هوية عقلانية، ويصف في كتابه De Anima بأن النفس: هي المبدأ الحيوي الذي يجمع بين التفكير، والحركة، قائلاً: «النفس إذن، ليست فقط ما يجعل الكائنات الحية حية، بل هي أيضاً العقل، والقدرة على الفهم»^(١)، هنا نرى أن أرسطو يضع العقل في مركز «الأنا»؛ مما يمهّد لفهم ارتباطها بالغاية النهائية، وهذا الطرح يمهّد لمناقشة دور «الأنا» في تحقيق وظيفتها، وغايتها، وهذا يشابه في الإسلام مفهوم «النفس» التي تدعو إلى التفكير، والتزكية لتحقيق الغاية العليا.

٢ - «الأنا»: وظيفة، وغاية:

بناءً على رؤيته للنفس كجوهر عقلائي، يرى أرسطو أيضاً أن «الأنا» تسعى لتحقيق غايتها النهائية من خلال العمل العقلاني المتوافق مع الفضيلة، يقول في Nicomachean Ethics: «إن وظيفة الإنسان هي النشاط العقلاني للروح؛ وفقاً للفضيلة»^(٢)، وهذا التصور يعزز فكرة أن «الأنا» ليست ثابتة، بل هي في حالة سعي دائم لتحقيق الكمال، وبالتالي انتقال إلى العلاقة بين العقل، والمادة، يظهر أن «الأنا» عند أرسطو تعتمد بشكل جوهري على القدرة على التفكير، والعمل الأخلاقي؛ لتحقيق الغاية النهائية، وهذه الرؤية تقترب من مفهوم الإسلام للعمل الصالح، لكنها تختلف في أن الإسلام يجعل الغاية مرتبطة بتحقيق العبودية لله.

(1) De Anima, 2, 413a23-24).

(2) Nicomachean Ethics, I, 7, 1098a13-15).

٣- «الأنا»: عقل مفكر، ومحرك:

يتعمّق أرسطو في تحليل النفس البشرية بوصفها كياناً تتحقق كمالاته بالعقل، الذي يُعدّ أسمى قواها، غير أن العقل هنا لا يُفهم كمحرك أول - كما في مفهوم «المحرك غير المتحرك» -، فهذه العبارة في فلسفة أرسطو تخص «العقل الأول»، أو «المبدأ الأعلى»، الذي يُحرك الكون، دون أن يتحرك هو، وهو عند أرسطو أشرف الموجودات، وأعلاها-، أما العقل الإنساني، فهو ليس مطلقاً، ولا مفارقاً، بل هو الوظيفة الأرقى للنفس الناطقة، ومن خلاله يُعرف الإنسان، ويفكر، ويتخذ القرارات الأخلاقية، لذلك فـ«الأنا» عند أرسطو تُفهم بوصفها نفساً عاقلة تسعى إلى الكمال بالتعلّم، والفضيلة، لا كياناً إلهياً ثابتاً، أو محركاً أولاً، وقد عبّر أرسطو عن منزلة العقل الإنساني بقوله في الميتافيزيقا: «العقل هو الشيء الأكثر إلهياً في الإنسان»^(١)، إشارةً إلى أن «الأنا» عنده ليست مجرد أداة عملية، بل تمثل القدرة العقلية الواعية التي تُمنح بها الذات طابعها الإنساني المتفرد، أما في التصور الإسلامي، فإن التكامل بين النفس، والعقل لا يتحقق عبر التأمل العقلي المجرد فقط، بل باتباع الوحي الذي يضبط المعرفة، ويوجه الإرادة؛ مما يجعل الكمال الأخلاقي مشروطاً بالهداية الربانية، لا بالعقل وحده.

وعليه، فإن «الأنا» في فلسفة أرسطو تُفهم بوصفها وظيفة عقلية متنامية، تمارس دورها الأخلاقي، والمعرفي في ضوء اتحاد النفس بالجسد، دون أن تكون كياناً مفارقاً، أو عقلاً مطلقاً، بل جوهرًا فاعلاً يسعى إلى إدراك غايته في ضوء الطبيعة، والعقل معاً.

٤- «الأنا» بوصفها وحدة متكاملة بين الجسد، والنفس:

يرى أرسطو أن «الأنا» ليست مجرد عقل مفكر فحسب، بل هي وحدة متكاملة بين الجسد، والنفس، مشيراً في De Anima إلى هذا المعنى بقوله: «النفس، والجسد هما كيان واحد، وأن العقل لا يمكن أن يوجد دون الجسد»^(٢)، وهذا التصور يعبر عن رؤية أرسطو للذات كوجود متكامل بين البعدين: العقلي، والحسي، حيث تكون التجربة الجسدية جزءاً أساسياً من تشكيل «الأنا»، وفي الإسلام، يظهر تصور مشابه يعترف بدور الجسد، والعقل في تشكيل الذات، لكن ضمن إطار أكثر شمولية يتضمن التكامل مع الروح، حيث يكون الهدف النهائي

(1) Metaphysics, XII, 7, 1072b18-19).

(2) De Anima, II, 1, 412a20-21).

هو تحقيق العبودية لله، والتوازن بين الجوانب الروحية، والمادية للنفس البشرية.

يرى أرسطو أن «الأنا» كيان متكامل يجمع بين العقل، والجسد؛ حيث تحقق النفس الكمال العقلي، والأخلاقي من خلال الفعل العقلاني، ويركز على الوظيفة العقلانية وسيلةً لهذا الكمال، بينما في الإسلام تتكامل «الأنا» بين العقل، والوحي لتحقيق غاية أسمى تتمثل في عبادة الله، وتركيز النفس، ويكمن الاختلاف الجوهرى في المنطلقات؛ حيث تعتمد عقلانية أرسطو على الفلسفة، والتجربة الحسية، بينما يدمج التصور الإسلامى بين العقل، والإيمان لتحقيق الغاية الأخروية.

المطلب الثاني: «الأنا» في العصر الوسيط:

شهد مفهوم «الأنا» في العصر الوسيط تطوراً متأثراً بالفلسفة المسيحية، حيث ركّز أوغسطين على النعمة الإلهية، والإيمان وسيلةً لخلاص الذات، بينما قدّم توما الإكويني رؤية متوازنة تدمج بين العقل، والإيمان، مما جعل «الأنا» وسيطاً يعكس الإرادة الإلهية عبر العمل الأخلاقي، والتأمل العقلي، في المقابل يُقدّم التصوّر العقدي الإسلامى المستند إلى الوحي فهماً متكاملًا للإنسان في علاقته بذاته، وخالقه والكون من حوله؛ بما يُتيح بلورة مفهوم راسخ لـ«الأنا» لا ينفصل عن مقاصد الخلق، والتكليف، بخلاف الطروحات الفلسفية التأملية التي تفتقر إلى هذا الارتكاز التوحيدي، متجاوزاً الثنائية المسيحية بين النعمة الإلهية، والعقل.

أولاً: فكرة «الأنا» عند أوغسطين

في الفلسفة المسيحية، تُعتبر «الأنا» نقطة تحول محورية في الفكر الغربى؛ حيث تشكل علاقة متشابكة بين البعد اللاهوتي، والعقل الفلسفي، يمكن تقسيم النظر في مفهوم «الأنا» عند أوغسطين إلى أربع زوايا رئيسة:

١. علاقة «الأنا» بالله.
٢. «الأنا»، والخطيئة الأصلية.
٣. الذات العارفة.
٤. دور «الأنا» في تحقيق الفضيلة.

١. «الأنا»، والبحث عن الله:

في تصور أوغسطين، تنزع «الأنا» إلى العودة إلى أصلها الإلهي؛ حيث لا تجد اكتمالها

إلا في حضرة الله، ويشكل هذا الرجوع غاية وجودها الروحية، وقد عبّر عن هذا التوجه في كتابه: الاعترافات بقوله: «لقد خلقتنا من س أجل نفسك، يا رب، وقلوبنا لا تهدأ؛ حتى تجد راحتها فيك»^(١)، تعكس هذه العبارة نزعة تأملية، روحية تُبرز توق النفس إلى السكينة بالقرب من الله، وإن لم يكن فيها تصريح صريح بعقيدة «الاتحاد» كما تُعرف في اللاهوت المسيحي، فالعبارة لا تُثبت مذهباً لاهوتياً دقيقاً، كالحلول، أو الفناء، بقدر ما تُعبّر عن تجربة داخلية عميقة، تُظهر أنّ اكتمال الإنسان عند أوغسطين لا يتحقق إلا حين تُدرك النفس غايتها الإلهية، أما في التصور الإسلامي، فإنّ السعي إلى الله يُعدّ جزءاً من الفطرة، لكنه لا ينتهي باتحاد، أو حلول، بل يتجلّى في الطاعة، والتركية، والانقياد للوحي؛ حيث تكون الطمأنينة ثمرةً لذكر الله، واتباع أمره، كما في قوله - تعالى -: ﴿أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨].

وبذلك، يبرز الفارق الجوهرى بين المقاربتين، ففي الفكر الأوغسطيني، يظهر البعد الوجودي لـ «الأنا» مخلوقةً تائهة لا تستقر إلا بالقرب من الله، أما في العقيدة الإسلامية، فـ «الأنا» مكلفة، ومسؤولة، ولا تجد سكنتها إلا عبر التسليم لله، والسير في طريق تزكية النفس، لا عبر الاندماج في الذات الإلهية.

٢. «الأنا»، والخطيئة الأصلية:

لكن هذا الاتحاد ليس سهلاً، إذ ترى الفلسفة المسيحية أن الخطيئة الأصلية تعيق «الأنا» عن تحقيق ذاتها، وتجعلها في حالة من اغتراب عن الله، وأن «الأنا» أيضاً محدودة، وغير قادرة على إدراك نفسها الحقيقية، أو الوصول إلى خلاصها، دون النعمة الإلهية، وتحتاج إلى النعمة لتستعيد علاقتها به؛ مما يجعل من النعمة الإلهية ضرورة لتحقيق الخلاص، وإعادة تشكيل «الأنا»؛ لتصبح أداة لإرادة الله، في الاعترافات، يتحدث أوغسطين عن صراعه مع الخطيئة في كتابه الاعترافات، فيقول: ««الأنا» التي تعيش في الخطيئة لا تستطيع أن تدرك حقيقتها، إلا عندما تتصالح مع الله، هذه المصالحة هي ما يعيد تشكيل «الأنا»؛ لتصبح أداة لإرادة الله»^(٢)، وهنا نجد أن النعمة ليست مجرد وسيلة للخلاص، بل هي العنصر المركزي الذي يعيد توجيه «الأنا» نحو الله، من خلال التوبة، والنعمة الإلهية، أما في الإسلام، فلا

(1) Augustine, *Confessions*, translated by R.S. Pine-Coffin, Penguin Classics, 1961, p. 5.

(2) Augustine, *Confessions*, p. 135.

يُنظر إلى الإنسان على أنه حامل لخطيئة موروثه، بل مسؤول عن أفعاله وحدها، يقول الله -تعالى-: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، ومع ذلك، تحتاج «الأنا» إلى التوبة المستمرة؛ لتنقية القلب من الذنوب، كما يظهر في دعاء النبي -ﷺ-: (اللهم اجعلني من التوابين، واجعلني من المتطهرين) ^(١).

٣. الذات العارفة:

ومن خلال إدراك هذا الاغتراب، يتجلى دور «الأنا» كذات عارفة تسعى لفهم علاقتها بالله عبر التأمل، والتفكير، فيرى أوغسطين أن «الأنا» كيانٌ واعٍ، يثبت وجوده من خلال وعيه بنفسه، وهو ما عبّر عنه بقوله المشهور: «إذا كنت مخطئاً، فأنا موجود» (Si fallor, sum) ^(٢)، ويُعدّ هذا القول من أسبق التعبيرات الفلسفية عن الربط بين الخطأ، والوعي بالذات، وقد سبق به أوغسطين التصور الديكارتي المعروف، ومع ذلك، لا يرى أوغسطين أن هذا الإدراك الذاتي مستقلّ، بل يؤكد أن العقل لا يُدرك الحقيقة إلا بنور من الله، فيقول: «العقل يحتاج إلى أن يُستنار بنور من خارج ذاته؛ حتى يتمكن من المشاركة في الحقيقة؛ لأنه ليس هو ذاته طبيعة الحقيقة» ^(٣)، وهكذا يتجلى عنده أن «الأنا»، وإن كانت واعية، إلا أنها لا تبلغ المعرفة الكاملة إلا بهداية النور الإلهي؛ مما يجعل العلاقة بين الذات، والمعرفة مشروطة بالاتصال بالخالق، لا مكتفية بالذات، وهذا التصور يجعل التفكير في الذات مدخلاً لفهم وجود الله، الذي هو مصدر وجود الإنسان ذاته، وفي المقابل يرى الإسلام أن المعرفة بالله ترتبط بالتأمل في النفس، والكون، كما في قوله -تعالى-: ﴿سَازِجَهُمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]، وهذا يجعل التفكير وسيلة لفهم علاقة «الأنا» بخالقها، ولكن ضمن إطار التوحيد، والإقرار بضعف الإنسان أمام قدرة الله.

٤. «الأنا» والنعمة الإلهية:

ومع ذلك، لا يمكن لهذه المعرفة أن تكتمل إلا إذا توجهت «الأنا» نحو الاتحاد بالله

(١) رواه الترمذي في سننه (حديث رقم ٥٥) وصححه الألباني، وورد أصله دون هذه الزيادة في صحيح مسلم (حديث رقم ٢٣٤).

(2) Augustine, *Confessions*, p. 99.

(3) *Confessions*, IV.xv.25, p. 75.

عبر النعمة، والعمل الأخلاقي؛ إذ يعتبرها أوغسطين حجر الزاوية في فلسفته؛ لأنه لا يمكنها بلوغ خلاصها، أو تحقيق السلام الداخلي إلا من خلال قبول النعمة الإلهية، يقول متحدثاً عن ضرورة الخضوع لإرادة الله، والقبول بالنعمة وسيلة للاتحاد مع الله: «النعمة هي التي تمكن «الأنا» من الاتحاد بالله، بدونها، يبقى «الأنا» في حالة من الغربة عن الله^(١)، هذا التصور يجعل «الأنا» عاجزة في حالتها الطبيعية عن بلوغ الله، ويجب عليها أن تقبل النعمة؛ لكي تتحقق هويتها الكاملة؛ لأن هذا هو العامل الأساسي في إعادة تشكيل «الأنا»، وتحقيق كمالها، ولكن الإسلام يضيف بُعداً آخر، وهو أن النعمة تتكامل مع الجهد البشري، والسعي لتحقيق مراد الله في الأرض، قال الله - تعالى -: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]، فالإسلام لا يكتفي بأن تكون النعمة هبة إلهية، بل يربطها بالسعي الإنساني، والجهد لتحقيق مقاصد الشريعة، وخلافة الأرض، فالإنسان في الإسلام مسؤول عن الأخذ بالأسباب، والعمل لتحقيق الخير، مع الاعتماد على الله في التوفيق، والقبول.

بينما ركز أوغسطين على النعمة الإلهية، يذهب توما الإكويني إلى دمج العقل مع الإيمان؛ مما يجعل رؤيته أكثر شمولية في تحليل دور «الأنا».

ثانياً: فكرة «الأنا» عند توما الإكويني

يرى توما الإكويني أن «الأنا» تتكامل بين العقل، والإيمان؛ حيث لا تنفصل عن علاقتها بالله علّة أولى، بل تحقق الفضيلة من خلال النشاط العقلي، والعمل الأخلاقي، وتمثل فلسفته تحولاً مهماً في الفكر المسيحي الوسيط، إذ ربط بين العقل لفهم الذات، والوحي كإطار لتحقيق الغاية النهائية، ويمكن تحليل مفهومه عبر ثلاث زوايا: علاقة «الأنا» بالله، ارتباطها بالأخلاق، والفضيلة، وحدود العقل في فهمها.

١. «الأنا»، والإله في فلسفة الإكويني:

يرى توما الإكويني أن «الأنا» مرتبطة بعلاقة وجودية مع الإله، الذي يمثل السبب الأول لكل وجود، ف«الأنا» وفقاً للإكويني مخلوقة على صورة الإله، ومكلفة بالسير في طريق الحكمة الإلهية، مشيراً إلى أن «الأنا» لا يمكن أن تحقق ذاتها بشكل كامل، إلا من خلال الاتصال

(1) Augustine, *Confessions*, p. 120.

بالعلة الأولى -أي الله-، يقول في كتابه «الخلاصة اللاهوتية»: «الحكمة هي البحث في الأسباب الأولى، والله هو السبب الأول لكل شيء»^(١)، ومن هذا المنطلق، ف«الأنا» عنده ليست منعزلة، بل تسعى دائماً لفهم وجودها في ضوء إرادة الله، أما في الإسلام ف«الأنا» تتجاوز مفهوم العلاقة الوجودية إلى علاقة عبودية تشمل الخضوع التام لله، علاقةً مركزية بين «الأنا»، والله، فالإنسان ليس مخلوقاً على صورة الله، بل مفطور على معرفته، وعبادته، وليس من خلال الاتحاد به؛ مما يجعل الغاية من وجود «الأنا» تحقيق مراد الله في الأرض عبر التوحيد، والعمل الصالح، كما يقول

-تعالى -: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

٢. «الأنا»، والأخلاق، والفضيلة:

يؤكد الإكويني على دور «الأنا» في تحقيق الفضيلة، مستلهمًا فكرة «الغائية» من أرسطو^(٢)؛ يرى أن الإنسان مُطالب بالعمل الأخلاقي من خلال العقل، والإرادة، وأن السعادة الحقيقية تتجاوز للذات المادية، وتصل إلى الاتحاد بالله، والتي لا تكون إلا تحقيق التوازن بين الرغبات الجسدية، والروحانية، فيقول: «الفضيلة هي التناغم بين الجسد، والروح؛ بما يوجه الإنسان نحو الخير المطلق»^(٣)، هذا التصور يجعل «الأنا» كياناً أخلاقياً يسعى لتحقيق الكمال من خلال العمل العقلاني، والأخلاقي، في المقابل نجد أن الأخلاق في الإسلام جزء أساس من تحقيق الكمال الإنساني، ولكنها تستند إلى الوحي، وليس فقط إلى العقل، فالفضيلة ليست هدفاً لذاتها، بل وسيلة لتحقيق رضا الله، يقول النبي -ﷺ-: (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)^(٤)، فالعمل الأخلاقي في الإسلام يُبنى على نية خالصة لله، كما قال النبي -ﷺ-: (إنما الأعمال بالنيات)، رواه البخاري^(٥)، ويؤكد الإسلام أن السعادة الحقيقية لا تتحقق من

(١) الأكويني، القديس توما، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٨١م، ص ٤٥٨.

(٢) الغائية عند أرسطو: راجع كتاب أرسطو طاليس، الكون، والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد، مؤسسة هنداي للتعليم، والثقافة، ٢٠١٢م، ص ٢٢٠-٢٢٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٨١ وما بعدها.

(٤) أخرجه أحمد (٣٨١/٢)، رقم (٨٩٣٩)، والبخاري (الأدب المفرد ١/١٠٤، ٢٧٣)، وابن أبي شيبة (١١/٥٠٠، ٣٢٤٣٣)، وابن سعد (١/١٩٢)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة ص ٤٥.

(٥) رواه البخاري في صحيحه (حديث رقم ١)، ورواه مسلم في صحيحه (حديث رقم ١٩٠٧).

خلال العقل فقط، بل من خلال الإيمان، والعمل الصالح، كما يقول الله -تعالى-: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَوةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧].

٣. حدود العقل في فهم «الأنا»:

رغم إيمان الإكويني بالعقل وسيلة لفهم «الأنا»، إلا أنه يؤكد على محدوديته في إدراك الحقائق الإلهية بشكل كامل، ويشير إلى أن العقل قادر على إدراك بعض الحقائق الدينية مثل: وجود الله، لكنه يحتاج إلى الوحي لإكمال الصورة، يقول: «العقل نعمة إلهية، لكنه لا يستطيع بلوغ كل الحقائق الدينية بمفرده»^(١)، هذا الدمج بين العقل، والوحي يظهر أن «الأنا» تحتاج إلى التوجيه الإلهي؛ لفهم حقيقتها، والغايات الأسمى، وهذا يظهر بوضوح موقف الإكويني من الفلسفة الإغريقية؛ حيث وظف أفكار أرسطو؛ لتوضيح العلاقة بين «الأنا»، والآخر في إطار لاهوتي، أما في الإسلام، فيُعتبر الوحي المصدر الأساس للمعرفة الكاملة، ويأتي العقل؛ ليُفسر، ويُعقّق فهم هذه المعرفة، فالعقل في الإسلام وسيلة لفهم الوحي، والعمل به، وليس معارضا له، كما قال ابن تيمية: «العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح»^(٢)، وهذا التكامل يظهر في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]، حيث يُشجّع الإنسان على استخدام عقله في التأمل، والتفكير، مع إدراك أن الهداية الكاملة تأتي من الله.

مما سبق تمثل «الأنا» عند توما الإكويني مفهوماً متكاملًا يتداخل بين الفلسفة، واللاهوت، ترتبط «الأنا» بالإله كعلة أولى، وتُظهر التزاماً أخلاقياً لتحقيق الفضيلة، مع إدراك حدود العقل في فهمها، يعكس هذا التوجه توازناً بين العقل، والإيمان؛ مما يجعل رؤية الإكويني للأنا جزءاً أساسياً من الفكر المسيحي الفلسفي.

في الفلسفة المسيحية، ترتبط «الأنا» بفهم إرادة الله؛ حيث تتحقق عند أوغسطين بالنعمة الإلهية، وعند الإكويني بالعقل، والعمل الأخلاقي، ويعكس مفهومها في العصر الوسيط التحولات الفكرية المسيحية حول العلاقة بالله، أما في الإسلام فتتجسد «الأنا» في تكامل العقل، والوحي لتحقيق العبودية لله؛ مما يبرز اختلاف المنطلقات مع اتفاقهما على

(١) الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، ص ٥٢٥ وما بعدها.

(٢) ابن تيمية الحراني، درء تعارض العقل، والنقل، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط ٢، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، ج ٥، ص ٣١.

السعي للكمال الإنساني.

المطلب الثالث: «الأنا» في الفلسفة الحديثة:

مع الفلسفة الحديثة، أصبحت «الأنا» محور المعرفة، والهوية، فجعلها ديكارت أصل اليقيسن، وكانط شرط الإدراك، وهيغل كياناً جدلياً، بينما منحها سارتر بعداً وجودياً، وعمّقها فرويد نفسياً، وقد تصدّر ديكارت المشهد بتأسيس منظور جديد؛ حيث جعل «الأنا» حجر الزاوية للتفكير الفلسفي؛ مما شكل أساساً مرجعياً للفلاسفة اللاحقين في فهم الذات، والوعي.

أولاً: ظهور «الكوجيتو» الديكارتي «الأنا» أساس المعرفة

قدّم رينيه ديكارت: الفيلسوف الفرنسي رؤية فلسفية محورية لـ «الأنا»، إذ اعتبرها نقطة بداية لكل معرفة، معتمداً على الشك المنهجي للوصول إلى يقين لا يمكن إنكاره، وتأتي فلسفة ديكارت حول «الأنا» في سياق محاولته؛ لبناء معرفة يقينية قائمة على العقل، وهو ما عبر عنه بمقولته الشهيرة «أنا أفكر، إذن أنا موجود»⁽¹⁾، من هذا المنطلق، شكّل مفهوم «الأنا» في فلسفة ديكارت محوراً رئيساً، يمكن استعراضه من خلال الجوانب التالية:

١. «الأنا» يقين أساسي، لا يمكن الشك فيه:

يبدأ ديكارت عملية الشك المنهجي في كتابه تأملات في الفلسفة الأولى، حيث يشك في كل ما يمكن الشك فيه، بما في ذلك الحواس، والتجربة، ومع ذلك، يصل ديكارت إلى نقطة لا يمكنه الشك فيها، وهي وعيه بنفسه، وهو يفكر: «حتى لو حاولت أن أشك في كل شيء، لا يمكنني أن أشك في أنني أفكر، وبالتالي أنا موجود»⁽²⁾، وهذا ما عبر عنه بمقولته الشهيرة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود» (Cogito, ergo sum)، وهي التي جعل منها مدخله المعرفي الأول، أي نقطة انطلاقه نحو بناء النسق الفلسفي، إلا أن ديكارت، رغم جعله «الأنا المفكر» أول يقين وجودي، لم يؤسس يقين المعرفة كلها على الذات وحدها، بل بيّن أن العقل البشري لا يمكنه الوثوق بنتائجه إلا بضمان إلهي، وهو ما يُعرف بـ «نظرية الوثوق الإلهي»، حيث قرر أن صدق المعارف العقلية، إنما يُستند إلى وجود إله صادق، لا

(1) *Meditations on First Philosophy*, Meditation II, p. 17.

(2) *Meditations on First Philosophy*, Meditation II, p. 17.

يخدع خلقه، وقد قال: «لا يمكن أن أكون قد خلقت على هذا النحو، بحيث أخطئ دائماً، ما دام الله ليس خادعاً»^(١)، وعليه: فإن ديكارت لا يجعل «الأنا» مصدرًا مكتفياً للمعرفة، بل يؤسس موثوقية التفكير العقلي على صدق الله، وعدله، بوصفه الضامن الأخير للحقائق، أما في التصور الإسلامي، فإن العقل مكرم، وله وظيفة عظيمة في النظر، والتفكير، لكنه ليس مرجعية مطلقة لليقين، بل تُضبط وظيفته بالوحي، فيكون اليقين الحق نابعاً من الإيمان بالله، وتصديق كلامه، ووحيه، لا من ذات الإنسان المستقلة، فالله هو محور اليقين، ومصدره الأعلى، بخلاف التصور الديكارتي الذي يبدأ من الذات، ثم يستدل على الله، في حين يبدأ الإسلام من الإيمان بالله، ليهتدي به العقل، ويستقيم.

٢. «الأنا» كجوهر مفكر مستقل عن الجسد:

يرى ديكارت أن «الأنا» جوهر مفكر مستقل عن الجسد؛ حيث يؤكد في التأملات أن العقل قادر على الوجود دون المادة؛ مما يدعم ثنائية العقل، والجسد، في المقابل يرفض الإسلام هذه الثنائية، إذ يعتبر العقل جزءاً من النفس المتكاملة مع الجسد لتحقيق غاية الإنسان الكبرى: عبادة الله، مما يعكس رؤية متوازنة، تجمع بين البعدين: المادي، والروحي.

٣. «الأنا» كمصدر للمعرفة:

يرى ديكارت أن التفكير الذاتي -أو ما يُسمى بـ«الأنا المفكرة»- هو نقطة البداية في الوصول إلى المعرفة الحقيقية، إذ يؤكد أن التأمل العقلي الفردي يمكن الإنسان من تجاوز الشك، والظنون؛ ليصل إلى حقائق واضحة، ومتميزة، ففي كتابه مبادئ الفلسفة، يقول: «الذات المفكرة قادرة على الوصول إلى كل المعارف الحقيقية، من خلال التفكير، والتأمل»^(٢)، وبهذا التصور، تغدو «الأنا» عند ديكارت بداية بناء المعرفة العقلية، لا بمعنى أن الذات تملك الحقيقة المطلقة، ولكن بوصفها نقطة يقين أولى يُبنى عليها الاستدلال العقلي، ورغم تأثير هذا التصور في المدارس الفلسفية الحديثة، خاصة في القرنين السابع عشر، والثامن عشر، إلا أن الاختزال المعرفي في «الأنا» لم يكن محل إجماع داخل الفكر الغربي نفسه؛ فقد قدّم بعض الفلاسفة -كهيوم، وكانط، ومفكري ما بعد الحداثة- نقداً لهذا

(1) Descartes, Meditations on First Philosophy, Meditation III, trans. by John Cottingham, Cambridge University Press, 1996, p. 35

(2) Principles of Philosophy, Part I, p. 1.

التأسيس الذاتي الخالص، أو أعادوا تعريف «الأنا» ضمن سياقات نفسية، أو اجتماعية، أو حتى لغوية، أما في التصور الإسلامي: فإن المعرفة لا تُبنى على الذات المجردة، بل تنطلق من التوحيد الذي يُعلي من شأن الوحي، ويُكمل دور العقل، فالمعرفة الحقة عند المسلمين هي هبة إلهية، تقوم على التلقي عن الله - تعالى -، كما في قوله - تعالى -: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، وهو ما يُبين أن مصدر العلم في الإسلام، ليس الذات وحدها، بل الوحي الإلهي الذي يوجه العقل، ويهذبه.

٤. «الأنا»، وعلاقتها بالله:

يتساءل ديكارت عن مصدر هذه الأفكار، التي قطعاً لن يكون هو من أوجدها؛ لكونه ليس كائناً كاملاً، وبهذا ستكون الأفكار الفطرية تستوجب فكرة الله، Dieu، مصدراً لهذه الأفكار، ويصل في التأملات إلى أن فكرة الله هي جزء من «الأنا»، وأن الله هو الضامن لليقين المطلق، وليس غاية، يقول: «فكرة الكائن الكامل (الله) موجودة في ذهني كحقيقة أبدية، مما يؤكد لي أن وجودي يعتمد على الله^(١)»، وكان استدلال ديكارت على وجود الله منطلقاً من استناده على العقل، أي أن فكرة الله كانت بالنسبة إليه بمثابة الضامن لصدقية وصحة أفكاره؛ لأن حقيقة باقي الأفكار مرتبطة أساساً بحقيقة هذه الفكرة، لذلك فمادام الله هو مصدر أفكارنا، وهو كامل مطلق، وهذا ما يجعل صفة الخداع تسقط عنه، فأفكارنا التي صدرت عنه هي منزّهة عن كل خداع، وبالتالي أمكن الاطمئنان للعقل، وتصديق أحكامه في كل ما يبدو أمامه واضحاً، ومتميزاً، هكذا كان الله ضمان اليقين، وبدونه لا يستقيم استدلال، أو يقين عقلي^(٢)، لكننا نجد في الإسلام أن العلاقة بالله علاقة عبودية، وخضوع تام، قال - تعالى -: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِعِبَادُونِي﴾ [الذاريات: ٥٦]، فالله هو مصدر الوجود، والمعرفة، والغاية، والمعرفة به سبحانه ليست مجرد نتيجة للتفكير، بل تأسست على الفطرة، والوحي؛ مما يجعل «الأنا» وسيلة لتحقيق مراد الله عبر التوحيد، والعمل الصالح.

٥. «الأنا» أصل للتفكير الحر:

يُشير ديكارت إلى أن «الأنا» تتمتع بحرية كاملة في التفكير، وهي حرة لا تتأثر بالعالم

(1) *Meditations on First Philosophy*, Meditation III, p. 24.

(٢) ديكارت، رونه، تأملات ميتافيزيقية «في الفلسفة الأولى»، ترجمة د. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثالثة ١٩٨٢ (ص ٧١).

الخارجي، معتبراً العقل الحر هو الوسيلة للوصول إلى الحقيقة، ففي كتابه: خطاب حول المنهج (Discourse on the Method)، يُعبر عن أهمية الاستقلال الفكري قائلاً: «يمكنني أن أشك، وأفكر كما أريد، وهذا يدل على حريتي العقلية الكاملة^(١)»، وهذا التأكيد على حرية «الأنا» يعكس فلسفته بأن العقل هو الأساس لكل فهم، إلا أن الحرية في الإسلام ليست مطلقة، بل مقيدة بحدود الشريعة؛ لتحقيق التوازن بين المسؤولية الفردية، والخضوع الإلهي، قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، حرية «الأنا» في الإسلام ليست مطلقة، بل مسؤولة ضمن حدود الشريعة لتحقيق الخير الفردي، والمجتمعي.

ومما سبق نجد أن 'الأنا' عند ديكارت تركز على العقل محوراً للمعرفة، واليقين، بينما يراها الإسلام جزءاً من منظومة أوسع تجمع بين العقل، والوحي، والروح، فالعقل في الإسلام وسيلة لفهم آيات الله في الكون، والنفس، لكنه ليس مصدراً نهائياً لليقين، بل يظل مرتبطاً بعلاقة عبودية تسعى لتحقيق الغاية الإلهية.

ثانياً: «الأنا» المتعالية عند كانط، ودورها في المعرفة

يعد كانط من أعظم الفلاسفة الغربيين، وقدم في نقد العقل الخالص (١٧٨١) مفهوماً معقداً لـ«الأنا»، حيث يراها ليست جوهرًا ثابتًا، بل الشرط المسبق لإدراك العالم، وتنظيمه. فهي ليست مجرد وعي ذاتي، بل أساس المعرفة، والإدراك الحسي الذي يشكل فهم الإنسان للعالم.

١. «الأنا» شرط مسبق للمعرفة:

يؤكد كانط في «نقد العقل الخالص» أن «الأنا»، أو الذات شرط مسبق للمعرفة، والتجربة، وبدون هذا الشرط، لن تتكون أي فكرة، أو تجربة عقلية؛ لأن «الأنا» في فكر كانط هي الأصل الذي من خلاله يتم تنظيم الإدراكات الحسية، والتصورات العقلية، فيقول: «الأنا» المتعالي هو الشرط الضروري للمعرفة... إنه ليس شيئاً يمكن معرفته مباشرة، أو تحليله ككائن مادي، بل هو الشكل الذي ينظم التجربة، ويجعل من الممكن للإنسان أن يدرك، ويعرف العالم^(٢)، وهذا يوضح كيف أن «الأنا» المتعالي هي أساس المعرفة الإنسانية،

(1) Discourse on the Method, Part IV, p. 28.

(2) كانط، إيمانويل، نقد العقل الخالص، ٩٠/١.

والتنظيم العقلي للخبرات، فكانط يحدد أن «الأنا» ليست كائناً مادياً، بل شرطاً ضرورياً للمعرفة، بيد أن المعرفة في الإسلام، لا تبدأ بـ«الأنا»، بل بالله كمصدر مطلق للعلم، قال الله -تعالى-: ﴿وَمَا أَوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيْلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، فالمعرفة عند المسلم تتأسس على الوحي، والعقل معاً.

٢. الذات المتعالية، والإدراك الحسي:

عندما يتحدث كانط عن «الأنا»، فإنه يتطرق إلى فكرة أن الذات المتعالية هي التي تحدد كيفية إدراكنا للواقع، فالعقل البشري لا يتلقى فقط الانطباعات الحسية من الخارج، بل يقوم أيضاً بتنظيمها؛ وفقاً لمفاهيمه الفطرية، مما يجعل «الأنا» شرطاً للإدراك، فـ«الأنا» ليست مجرد وعاء لتجارب حسية، بل هي البنية التنظيمية التي تنظم تلك التجارب، وتمنحها المعنى، يقول: «إن «الأنا» المتعالية لا يتأثر بالمحتوى الحسي، بل هو العامل الذي ينظم، ويحدد كيف ندرك الأشياء في العالم^(١)»، في هذه الفقرة، يظهر كيف أن «الأنا» المتعالي يؤثر على الطريقة التي ندرك بها العالم، من خلال تنظيم الانطباعات الحسية التي نتلقاها، أما الإسلام فلا ينكر دور العقل في تنظيم الحواس، لكنه يؤكد أن العقل نفسه هبة من الله، وهو وسيلة لفهم الوحي، وآيات الله، قال تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]، والمعرفة الحسية في الإسلام مكمل للوحي، وليست مكتملة بذاتها، مما يجعل العقل خادماً للإيمان.

٣. «الأنا»، والحرية الأخلاقية:

عند كانط، توجد علاقة مهمة بين «الأنا»، والحرية الأخلاقية في إطار «نقد العقل العملي»، يربط فيها كانط بين «الأنا»، والقدرة على اتخاذ قرارات أخلاقية مستقلة، معتبراً «الأنا» أداة لإرادة حرة يمكن أن تقود الأفراد إلى الفعل الأخلاقي الصحيح، والفعل الأخلاقي بالنسبة لكانط، يتطلب الإرادة الحرة التي لا تتأثر بالمؤثرات الخارجية، بل تأتي من «الأنا» ذاتها، فيقول: «الإرادة هي التعبير الداخلي عن «الأنا» الذي يحدد كيفية تصرفنا في العالم، «الأنا» الحر هو الذي يستطيع أن يتبع القوانين الأخلاقية التي يفرضها العقل^(٢)»، يُظهر كانط العلاقة بين «الأنا»، والإرادة الحرة التي تمكن الشخص من اتخاذ قرارات أخلاقية قائمة على

(١) كانط، إيمانويل، نقد العقل الخالص، ١/٢٠١.

(٢) كانط، إيمانويل، نقد العقل العملي، ص ٢١٠.

القيم العقلية المستقلة عن المؤثرات الخارجية، أما الحرية في الإسلام فمرتبطة بالخضوع لله؛ حيث تنطلق الأخلاق من أوامر الله، وليس من «الأنا» فقط، قال -تعالى-: ﴿فَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا﴾ [الكهف: ١١٠]، الأخلاق الإسلامية تعبر عن طاعة الله، وتحقيق التوازن بين المسؤولية الفردية، والغاية الإلهية.

تمثل «الأنا» عند كانط حجر الأساس في المعرفة، والأخلاق، أما في الإسلام: فهي جزء من التوحيد، حيث يوجّه العقل، والحرية؛ لتحقيق العبودية لله.

ثالثاً: تطور «الأنا» كنتاج للصراع مع الآخر في سياق العقلانية الغربية:

في سياق تطور العقلانية الغربية، يظهر الفيلسوف الألماني جورج ف. ف. هيجل بوصفه أحد أعمدة الفلسفة المثالية، والجدلية؛ ليقدم تصوراً عميقاً لـ«الأنا»؛ باعتبارها كياناً يتشكل من خلال التفاعل المستمر مع العالم، والآخرين؛ مما يجعلها محوراً لتطور الوعي، والروح في التاريخ، ولفهم أبعاد هذا المفهوم، يمكن تقسيم رؤيته إلى المحاور التالية:

٤. «الأنا» كذات تتحقق من خلال العلاقة مع الآخر:

يرى هيجل أن «الأنا» لا تتحقق، وتتعرف على ذاتها إلا من خلال التفاعل مع الآخر، ففي كتابه فلسفة الروح (Phenomenology of Spirit)، يطرح هيجل مفهوم الوعي الذاتي، (self-consciousness) بوصفه مرحلة يتجاوز فيها الإنسان الإدراك البسيط إلى مستوى التعرف على ذاته، من خلال تفاعله مع الآخرين، يقول هيجل: ««الأنا» لا تصبح واعية بذاتها، إلا عبر الاعتراف المتبادل بينها، وبين الآخر^(١)»، وهذا الاقتباس يوضح أن «الأنا» في فكر هيجل ليست مجرد وعي فردي منعزل، بل كيان يتطور، ويتحقق في سياق اجتماعي جدلي، أما عن العلاقة مع الآخر في الإسلام، فإنها تُبنى على مبادئ الرحمة، والتكامل، والتعاون على البر، والتقوى، قال الله -تعالى-: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]، والعلاقة بين الإنسان، والآخر ليست صراعاً، بل وسيلة لتزكية النفس، وتحقيق أهداف أسمى تخدم الفرد، والمجتمع.

٥. «الأنا»، وجدل الوصول إلى الحرية:

يرى هيجل أن «الأنا» تمر بعملية جدلية؛ حيث تتصارع مع العالم الخارجي، وتدخل

(1) Phenomenology of Spirit, p. 111.

في مواجهة مع الآخر؛ حتى تصل إلى حالة من التصالح، والحرية، يُعرف هذا الصراع بـ «جدلية السيد، والعبد»، بحيث تتفاعل «الأنا» مع الآخر، ويتعرف على ذاته من خلال هذه العلاقة التفاعلية التي تقوم على الهيمنة، والتبعية، لينتهي الأمر بتحقيق «الحرية الذاتية» من خلال التصالح، فيقول هيجل: «الحرية الحقيقية تتحقق عندما تتجاوز «الأنا» حالة التبعية، وتصبح واعية بذاتها»^(١)، وفي المقابل نجد الحرية في الإسلام ترتبط بتحرر «الأنا» من قيود الهوى، والنفس، والشيطان، والخضوع لله وحده، قال الله - تعالى -: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ أَخَذَ إِلَهُهُ هَوْنَهُ﴾ [الجاثية: ٢٣]، فالحرية الحقيقية في الإسلام تتمثل في الانعتاق من العبودية للذات، والشهوات، وتحقيق التوازن بين الحقوق، والواجبات.

٦. «الأنا» جزء من الروح المطلقة:

في فلسفة هيجل، «الأنا» ليست مجرد وعي فردي، بل هي جزء من تطور الروح المطلقة (Absolute Spirit) التي تشمل الأفراد، والجماعات، والعالم بأسره، ففي العقل في التاريخ (The Philosophy of History)، يقول هيجل: «الروح هي الوعي الشامل الذي يدرك ذاته من خلال «الأنا»، والأنت، ويجسد الحقيقة المطلقة»^(٢)، مؤكداً هنا بأن «الأنا» تكتسب قيمتها، ومعناها الحقيقي من خلال اندماجها في الروح المطلقة التي تمثل الحقيقة الأسمى، أما الروح المطلقة في الإسلام، فليست مفهوماً مجرداً، أو نتاجاً تاريخياً، بل هي إرادة الله الشاملة، والمطلقة التي خلق بها الكون، وسنّ قوانينه، قال - تعالى -: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: ٦٢]، «الأنا» في الإسلام تتكامل مع هذه الإرادة من خلال العمل الصالح، والتقوى.

٧. «الأنا» كوعي تاريخي متغير:

يرى هيجل أن «الأنا» ليست كياناً ثابتاً، بل تتغير، وتتطور عبر التاريخ من خلال مراحل متعاقبة من الصراع، والتقدم، في محاضرات في فلسفة التاريخ (Lectures on the Philosophy of History)، يوضح أن «الأنا» تمر بتحويلات تاريخية، قائلاً: ««الأنا» تعبر عن نفسها من خلال الروح العامة للمجتمع في كل حقبة تاريخية، مما يعكس تطور الوعي البشري»^(٣)،

(1) Phenomenology of Spirit, p. 123.

(2) The Philosophy of History, p. 80.

(3) The Philosophy of History, p. 80.

وهذا يؤكد أن «الأنا» تتطور، وتشكل عبر تجارب تاريخية، متغيرة، وأنها ليست مفهوماً ثابتاً، بل متحركاً، بينما في الإسلام: تُدرك «الأنا» طبيعتها الحقيقية عندما تعود إلى فطرتها الأصلية التي فطرها الله عليها، قال -تعالى-: ﴿فَطَرْتُ اللَّهَ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]، فالتغير في الإسلام ليس عشوائياً، أو خاضعاً، لصراع جدلي، بل هو جزء من رحلة التزكية، والتكامل الروحي؛ لتحقيق الغاية الإلهية.

٨. «الأنا» كيان يرتبط بالحرية، والوعي الذاتي:

يعتبر هيجل أن الحرية، والوعي الذاتي هما جوهر «الأنا»، إذ يرى أن «الأنا» تسعى نحو تحقيق حريتها من خلال تطورها المستمر، في كتابه علم المنطق (Science of Logic)، يُشير هيجل إلى أن «الأنا» هي حركة جدلية، تتجه نحو الحرية الحقيقية التي تتمثل في وعيها بذاتها^(١)؛ مما يعكس هذا تصور هيجل بأن «الأنا» ليست كياناً ثابتاً، بل تتطور بشكل مستمر؛ حتى تصل إلى حالة من التحرر، والاكتمال الذاتي، بينما في الإسلام: فالوعي الذاتي مرتبط بالمسؤولية تجاه الخالق، والمخلوق، قال الله -تعالى-: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ [الأحزاب: ٧٢]، فالحرية الإسلامية ليست استقلالاً مطلقاً، بل التزام بأوامر الله ونواهيه، وهو ما يحقق السلام الداخلي، والتوازن بين الفرد، والمجتمع.

ونخلص إلى أن «الأنا» في فلسفة هيجل ليست مفهوماً ثابتاً، أو فردياً، بل هي كيان يتطور عبر التفاعل مع الآخر، والتاريخ، محققاً الحرية، والوعي الذاتي كغائتين ساميتين، وهذا التصور يجسد فلسفته الجدلية التي ترى أن التغير، والصراع هما جوهر الوجود الإنساني، إلا أن «الأنا» في الإسلام ليست مجرد كيان يتغير عبر الصراع، أو يسعى إلى الحرية المطلقة، بل هي وحدة متكاملة تجمع بين الجسد، والروح، وتعمل ضمن إطار التوحيد، والتزكية لتحقيق مراد الله، فعلاقتها بالآخر ليست جدلية، بل رحمة، وتكاملاً، وتطورها لا يعتمد على صراع تاريخي، بل على العودة إلى الفطرة، والتزود بالتقوى، والعمل الصالح، وهذه الرؤية تجعل من «الأنا» أداة لخدمة الخالق، والمخلوق، في توازن يعكس عظمة النظام الإسلامي الشامل^(٢).

(١) Science of Logic, p. 150.

(٢) ينظر في هذا بالتفصيل: ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس ١٩٦٤م، ص ١٢٠، وسيد سابق، العقائد الإسلامية، دار الكتاب العربي - بيروت، ص ٢٢٣، وابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، دار الكتب العلمية -

رابعاً: «الأنا» الوجودية لسارتر كيان حر يواجه العبث، ويتحمل مسؤولية خلق المعنى

يرى جان بول سارتر من وسط الفلسفة الوجودية برؤية فلسفية، تجعل «الأنا» كياناً يتجاوز الحدود التقليدية، معبراً عن «الأنا» بفكرته الشهيرة: «الوجود سابق على الجوهر»^(١)، بمعنى أن الإنسان يولد بلا هوية، أو غاية مسبقة، بل يكتسب هويته، ومعناه من خلال أفعاله، واختياراته، ف «الأنا» ليست جوهرًا ثابتًا، أو كياناً مسبق التكوين، بل هي مشروع مستمر يخلقه الفرد بنفسه، وهذا التصور عند سارتر يجعل «الأنا» تجربة متحركة، ومفتوحة على إمكانيات غير محدودة، تتشكل في كل لحظة من خلال القرارات والأفعال، وفي هذه الرؤية، يتحمل الإنسان عبء خلق معناه الخاص، وسط عالم يراه عبثاً^(٢)؛ ولفهم أبعاد هذا المفهوم، يمكن تقسيم رؤيته إلى المحاور التالية:

١. الحرية، والاختيار:

يرى سارتر أن الحرية جوهر الإنسان، وينظر إلى «الأنا» ككائن حر تماماً، مسؤولاً عن اختياراته بشكل مطلق، وهو ما يترتب عليه تحمل عبء هائل من المسؤولية؛ فلا يمكن للفرد أن يتهرب من هذه الحرية أي من نتائج أفعاله، ويجب عليه أن يتقبل تبعات اختياراته، يقول سارتر: «الحرية هي الأساس، وهي مرادفة للوجود، وإنكارها هو إنكار للوجود ذاته»^(٣)، ويتفق الإسلام مع سارتر في التأكيد على حرية الإنسان، ومسؤوليته عن اختياراته، لكنه يربط هذه الحرية بمفهوم العبودية لله، الذي يحرر الإنسان من عبودية ذاته، وشهوته، قال الله -تعالى-: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، فالحرية الإسلامية ليست مطلقة، بل موجهة نحو تحقيق الخير، والمصلحة الفردية، والمجتمعية.

٢. الآخر، و«الأنا»:

في فلسفة سارتر،: الآخر يشكل عنصراً أساسياً في بناء «الأنا»، ولا يمكن للإنسان أن

بيروت، ص ٢٢٠.

(١) سارتر، الوجود والعدم، ص ٢١.

(٢) وبينما يرى سارتر أن الإنسان يخلق ذاته، يعتقد الإسلام أن «الأنا» مخلوقة لهدف، وغاية سامية. قال الله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» [الذاريات: ٥٦]، ف«الأنا» في الإسلام ليست مشروعاً ذاتياً مطلقاً، بل هي مفطورة على معرفة الله، وتحقيق العبودية له.

(٣) سارتر، الوجود، والعدم، ص ٥٧.

يدرك نفسه أو يخلق ذاته، إلا من خلال مواجهة الآخر، غير أن الآخر ليس مجرد مكمل، بل يمكن أن يكون مصدر تهديد؛ لأن نظرة الآخر تُحد من حرية الفرد، ومحاولة تقييده، يقول سارتر: «وجود الآخر هو الذي يكشف «الأنا»...، «الأنا» لا يمكنها أن تخلق ذاتها، إلا في مواجهة الآخر»^(١)، وهذه العلاقة الجدلية مع الآخر تجعل من «الأنا» كياناً يتصارع دائماً بين الحرية الذاتية، والقيود الاجتماعية، وبينما يركز سارتر على الصراع مع الآخر وسيلة لتحقيق الذات، يرى الإسلام أن العلاقة مع الآخر مبنية على التعاون، والتكامل، قال الله

- تعالى - ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢]، والآخر في الإسلام ليس تهديداً، بل شريكاً في تحقيق الغايات النبيلة.

٣. الوجود في العالم المادي:

يتعامل سارتر أيضاً مع «الأنا» باعتبارها كائناً مادياً، يعيش، ويتفاعل مع العالم المادي المحيط به، وليست مجرد فكرة، أو جوهر معنوي، باعتبار أن العالم ليس منفصلاً عن «الأنا»، بل هو ميدان تجسيد الحرية، وتحقيق الذات، يقول سارتر: «إن الوجود هو الوجود في العالم، وليس في فكر مجرد، أو روح... «الأنا» لا تعيش إلا في العالم»^(٢)، أما في الإسلام، فالعالم المادي ليس مجرد ساحة لتجسيد حرية الإنسان، بل هو آية من آيات الله التي تدعو للتفكير، والتدبر، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، فالعلاقة مع العالم المادي ليست عبثية، بل وسيلة لتحقيق الهدف الأسمى: معرفة الله، والعمل في سبيله.

عليه، ف«الأنا» عند سارتر كيان حر، ومسؤول لكنه عبثي، بينما في الإسلام، «الأنا» مخلوقة، ومسؤولة عن تحقيق العبودية لله - عز وجل -، فالحرية ليست مطلقة، بل محكومة بشرع الله، وبينما يرى سارتر في الآخر تهديداً، يجعل الإسلام منه شريكاً في رحلة التكامل الإنساني، وهذا الاختلاف الجذري يجعل من التصور الإسلامي أكثر شمولاً، واستقراراً في بناء مفهوم «الأنا»، محققة الغاية الأسمى لوجودها.

(١) سارتر، الوجود، والعدم، ص ٢٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢.

خامساً: «الأنا» في التحليل النفسي لفرويد

١. «الأنا» كوسيط ديناميكي بين اللاوعي، والوعي:

نجد أن مفهوم «الأنا» يشكل في قلب التحليل النفسي لدى سيغموند فرويد محوراً رئيساً لفهم النفس البشرية، فقد وضع فرويد نظرية معقدة حول «الأنا» جزءاً من الهيكل النفسي للإنسان، والذي يشمل الغرائز البدائية المتمثلة في «الهو» (Id)، والمثل الأخلاقية التي يمثلها «الأنا الأعلى» (Superego)، بالإضافة إلى «الأنا» (Ego)، ويرى فرويد أن «الأنا» هي جزء من العقل الذي يتوسط بين الرغبات البدائية للهو، وبين القيم الأخلاقية التي يفرضها «الأنا الأعلى»، وهي تسعى إلى التوازن النفسي بين هذه القوى المتناقضة، ومن خلال هذا التوازن، تسعى «الأنا» لتنظيم السلوك البشري في سياق الواقع الاجتماعي؛ مما يجعلها مفتاحاً لفهم التوترات النفسية، وصراعات الذات، ولفهم أبعاد هذا المفهوم، يمكن تقسيم رؤيته إلى المحاور التالية:

٢. «الأنا» وسط بين الهو، و«الأنا الأعلى»:

في نظرية فرويد، «الأنا» هي جزء من الوعي الذي يتوسط بين «الهو» الذي يمثل الرغبات البدائية، والمطالب الغريزية (مثل الطعام، والجنس)، و«الأنا الأعلى» الذي يمثل القيم الأخلاقية، والمثالية، و«الأنا» تتشكل نتيجة لتجارب الشخص في الحياة اليومية، وتحاول تلبية رغبات «الهو» بشكل مقبول اجتماعياً، وأخلاقياً، مما يجعلها آلية توفيقية للتعامل مع التوترات الداخلية؛ مما يجعلها جزءاً حيوياً من الشخصية، يقول: ««الأنا» هي جزء من الشخصية الذي يتعامل مع الواقع، وتحاول تسوية التوتر بين رغبات الهو، وبين الأوامر الأخلاقية للأنا الأعلى^(١)»، بينما يركز الإسلام على تزكية النفس بدلاً من التوسط بين غرائز متصارعة، حيث يتم تهذيب النفس عن طريق الإيمان، والعمل الصالح، قال -تعالى-: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ [الشمس: ٩]، فالتزكية في الإسلام هي عملية متكاملة لتوجيه النفس نحو الخير، والتخلص من الأهواء التي قد تضر بالإنسان، ومجمعه.

٣. «الأنا» والواقع:

الدور المركزي لل«أنا» عند فرويد أنها تعمل وفق مبدأ الواقع، في محاولة للتوفيق بين رغبات

(١) فرويد، سيغموند، مقدمة في التحليل النفسي، ص ١٥٠.

«الهو»، والمعايير الاجتماعية؛ فهي تتحكم في قرارات الإنسان؛ بناءً على الظروف الواقعية؛ بحيث يستطيع الشخص تحقيق تلك الرغبات بطريقة مقبولة اجتماعياً، ف«الأنا» تتعامل مع التوترات الداخلية التي تنشأ بين المطالب الغريزية، والمعايير الاجتماعية، وهو ما يجعلها عاملاً مهماً في تنظيم السلوكيات، والقرارات اليومية، يقول: ««الأنا» هي جهاز نفسي، يتعامل مع الواقع بفعالية، وهي مسؤولة عن اتخاذ القرارات العملية التي تضمن تلبية الرغبات الغريزية، في إطار الواقع الاجتماعي^(١)»، أما في الإسلام فالعقل هو المسؤول عن إدراك الواقع، وتنظيم السلوك؛ وفقاً للشرع، فالواقع ليس مقيداً فقط بالقواعد الاجتماعية، بل محكومٌ بأوامر الله، ونواهيه، قال - تعالى -: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، الإسلام يجعل من العقل وسيلة لفهم الشرع، والالتزام به؛ لتحقيق الاستقامة.

٤. «الأنا»، والتحكم في الغرائز:

في فلسفة فرويد، تظل «الأنا» في صراع مستمر مع «الهو»، و«الأنا الأعلى»؛ محاولة السيطرة على الغرائز الطبيعية ل«الهو» وتحويلها إلى سلوكيات مقبولة اجتماعياً، في خلق توازن بين الواقع، والضمير، لكن هذه السيطرة قد تكون صعبة في بعض الأحيان؛ بسبب القوة التي تتمتع بها الرغبات الغريزية، لكن في نفس الوقت، يسعى «الأنا» إلى تلبية المطالب الأخلاقية التي تفرضها «الأنا الأعلى»، مما يؤدي إلى صراعات نفسية، قد تؤدي إلى القلق، أو التوتر الداخلي، فيقول: ««الأنا» تعمل على تعديل الرغبات الغريزية للهو؛ لكي تتلاءم مع توقعات «الأنا الأعلى»، وهي بذلك تقوم بتحديد سلوك الإنسان ضمن أطر الواقع الاجتماعي، والأخلاقي^(٢)»، أما عن الغرائز في الإسلام، فيأتي توجهها ضمن إطار منضبط؛ لتحقيق التوازن، فالغرائز ليست موضع قمع، أو صراع دائم، بل يتم تهذيبها، وتوجيهها لخدمة غايات سامية، قال النبي - ﷺ -: (إِنَّ لِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلِرَبِّكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلِضَيْفِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لَأَهْلِكَ عَلَيْكَ حَقًّا؛ فَأَعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ)^(٣)، مما يعكس التوازن بين تلبية الحاجات الطبيعية، والحفاظ على الضوابط الشرعية، وأن النفس البشرية ليست ساحة صراع

(١) فرويد، سيغموند، التمهيد للتحليل النفسي، ص ٨٨.

(٢) فرويد، سيغموند، التحليل النفسي، ٦٥/١.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الصوم، باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع، ولم يرَ عليه قضاء، إذا كان أوفق له (٣/ ٣٨)، رقم (١٩٦٨).

دائم، بل هي محل اختيار، وإرادة، يتحقق التوازن من خلال الاستعانة بالله، والإيمان بأن الإنسان مسؤول عن أفعاله أمام الله، قال -تعالى-: ﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ﴾ [هود: ٨٨]، فالإسلام يضع النفس في موقع المسؤولية، لا الوساطة، ويُعينها بالتوجيه الروحي، والشرعي، لتحقيق الغاية الأسمى المتمثلة في عبودية الله، والسير وفق هديه.

وفي مقابل هذه الرؤية في فلسفة فرويد التي تصور «الأنا» وسيطاً نفسياً يتأرجح بين المطالب الغريزية، والمثل الاجتماعية، يقدم الإسلام تصوراً مختلفاً، يُعلي من دور النفس المطمئنة في تحقيق الاتزان، فالإسلام يربط بين النفس، والعمل الصالح وسيلة لضبط الغرائز، وتهذيب السلوك، استناداً إلى الإيمان بالله، والتقوى، قال -تعالى-: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّهَا﴾ [الشمس: ٩]، بهذا تتجاوز النفس في الإسلام دائرة الصراع الداخلي إلى حالة من السكينة، والانسجام مع أوامر الله، محققة الغاية السامية للوجود الإنساني.

ويتضح من خلال تناول مفهوم «الأنا» في الفلسفة الحديثة أن هذا المفهوم شهد تحولات جذرية ارتبطت بالبحث عن المعرفة، الحرية، والهوية، فقد رسخ ديكرت «الأنا» كحجر الزاوية للمعرفة، بينما وسّع كانط أبعادها؛ لتكون شرطاً لتنظيم التجربة الإنسانية، ومع هيجل، أصبحت «الأنا» نتاجاً للتفاعل مع الآخر، والتاريخ، أما سارتر: فقد ربطها بالحرية الوجودية، والمسؤولية الأخلاقية، في حين قدم فرويد «الأنا» كوسيط ديناميكي بين الغرائز، والضمير، وهذه الرؤية المتنوعة تُظهر غنى المفهوم، وتعدد أبعاده؛ مما يبرز موقع «الأنا» في قلب العقلانية الغربية وسيلة لفهم الذات، والعالم، ويعكس في الوقت ذاته سعي الإنسان المتواصل لتحقيق كماله الفردي، والمعرفي.

ارتقت «الأنا» في الفلسفة الحديثة إلى كيان جامع بين الفكر، والحرية، والتجربة، والوعي، والفردية، والتاريخ فهي عند ديكرت جوهر ثابت، وعند كانط شرط ضروري، وعند هيجل سيرورة تفاعلية، وعند سارتر تجربة وجودية، وعند فرويد بنية متصارعة، واكتمل هذا الارتقاء بوصفها كياناً متجدداً يعيد التساؤل عن ذاته، وعلاقته بالعالم؛ لتصبح مرآة لطموح الإنسان، وسعيه نحو إدراك معاني وجوده، وتحقيق كماله.

المطلب الرابع: «الأنا» فيما بعد الحداثة:

في فلسفة ما بعد الحداثة، لم تعد «الأنا» جوهرًا ثابتًا، بل كياناً متغيرًا، يتشكل ضمن أنظمة السلطة، والمعرفة، كشف ميشيل فوكو عن طابعها الاجتماعي، والتاريخي، مبرزاً

دور الخطاب، والمؤسسات في إعادة تشكيل الذات؛ حيث أصبحت «الأنا» شبكة من العلاقات، والتأثيرات بدلاً من انعكاس خالص للوعي الفردي.

وهذا التطور الذي شهدته «الأنا» مع فوكو لم يأت من فراغ، بل كان تنويعاً لسلسلة من التحولات التي بدأتها الفلسفة الحديثة؛ حيث ارتقت «الأنا» من كونها جوهرًا فرديًا، إلى مفهوم غني يعكس التعقيد الوجودي، والمعرفي للإنسان.

أولاً: تفكيك «الأنا» عند ميشيل فوكو

يعد فوكو من أبرز مفكري الفلسفة الاجتماعية، والنقدية في القرن العشرين، حيث ركز على تحليل الأنظمة المعرفية، والسلطوية، يمكن تقسيم رؤيته إلى المحاور التالية:

١. «الأنا»: منتجاً للسلطة، والمعرفة:

يقدم فوكو فهماً اجتماعياً، وتاريخياً للأنا، إذ يعتقد بأن «الأنا» لا تنشأ من داخل الفرد فقط، بل هي منتج للأنظمة المعرفية، والسلطوية التي تحيط بالفرد، وتشكل سلوكه، وأنهما يؤديان دوراً حاسماً في تشكيل الذات، ففي كتابه «مراقبة، ومعاقبة»، يقول: ««الأنا» ليس كائناً مستقلاً، بل هو نتيجة لسلطة المعرفة التي تحدد كيف يجب أن يتصرف الإنسان، وما يجب أن يفكر فيه»^(١)، وهذا التحول المفاهيمي في فهم «الأنا» لا يمكن عزله عن فكرة الخطاب الذي يشكل بنية الوعي الفردي، والاجتماعي.

وعلى النقيض من ذلك: يؤكد الإسلام أن «الأنا» تستمد جوهرها من الفطرة الإلهية التي فطر الله الناس عليها، قال -تعالى-: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]؛ مما يعني أن «الأنا» لا تُصنع عبر قوى اجتماعية، أو خطابية، بل هي مرتبطة بعلاقة مباشرة مع الله، الذي خلقها على فطرة التوحيد، وجعلها مسؤولة عن أعمالها.

٢. «الأنا»، والخطاب:

يشير فوكو إلى أن الخطاب الاجتماعي (Discourse): هو القوة الأساس التي تُنتج «الأنا»، فمن خلاله، تُعزز المؤسسات سلطتها، وتُعيد صياغة الذات؛ لتتوافق مع معايير المجتمع، بطرق تجعل الأفراد يتقبلون المعرفة السائدة، فيقول: ««الأنا» لا يُمكن أن يُفهم إلا من خلال

(١) فوكو، ميشيل، مراقبة ومعاقبة، ص ٢٥.

الخطاب الذي يحدده المجتمع، فالخطابات هي التي تُحدد كيف يُفكر الأفراد، وكيف يُدركون أنفسهم»^(١)، وهذا يؤكد على أن «الأنا» في فلسفة فوكو لا تُبنى بشكل فردي، بل من خلال الخطاب الاجتماعي الذي يتحكم في الأفكار، والسلوكيات، وتأتي المؤسسات النفسية؛ لتضيف بُعداً آخر لهذا التشكيل من خلال تصنيف الأفراد، وإعادة تعريف هويتهم. وإذا كان فوكو يرى أن الخطاب هو القوة التي تشكل «الأنا» من خلال مؤسسات المجتمع، فإن الإسلام يضع الوحي خطاباً إلهياً يشكل وعي الإنسان، ويوجهه نحو الخير، فالقرآن هو الخطاب الأسمى الذي يُعيد الإنسان إلى طبيعته، ويُرشده؛ لتحقيق الغاية من وجوده، قال -تعالى-: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٧-٨]؛ مما يدل على أن «الأنا» في الإسلام تتجاوز المؤثرات الخطائية البشرية؛ لتُبنى على أساس الوحي، والتقوى.

٣. «الأنا»، والتحليل النفسي:

يرى فوكو في رؤيته التحليلية أن «الأنا» تتشكل أيضاً من خلال المؤسسات النفسية التي تصنف الأفراد كـ«طبيعيين»، أو «مرضى»، مما يجعلها منتجاً للتصنيفات الاجتماعية، والطبية، من خلال المراقبة والتشخيص، ففي كتابه «تاريخ الجنون»، فيقول: ««الأنا» تتشكل من خلال المؤسسات التي تُحدد ما هو طبيعي، وما هو غير طبيعي، وهذه المؤسسات تُنتج الأفراد؛ وفقاً لتصنيفاتها الخاصة»^(٢)، وهذا يؤكد على أن «الأنا» في فلسفة فوكو ليست كياناً مستقلاً، وأنها لا تُبنى فقط عبر الوعي الفردي، بل عبر المؤسسات التي تُعيد بناء الشخص، وتُحدد له هويته، من خلال القوى الاجتماعية، والطبية، وبهذا التحليل، يضع فوكو «الأنا» في قلب شبكة من العلاقات الخطائية، والمؤسسية، حيث تتقاطع السلطة، والمعرفة؛ لإعادة تشكيل الذات البشرية.

بينما يؤكد الإسلام على أن كل إنسان مسؤول عن نفسه، وهويته أمام الله، بعيداً عن أي تصنيف بشري، قال تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ عَائِيهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: ٩٥]، مما يُبرز استقلال «الأنا»، ومسؤوليتها الفردية في مواجهة الله، حيث لا تُختزل الذات في تصنيفات اجتماعية، أو معرفية.

(١) فوكو، ميشيل، الكلمات، والأشياء، ص ٦١.

(٢) فوكو، ميشيل، تاريخ الجنون، ٤٥/١.

ومن خلال ما سبق: يتضح تفكيرك فلسفة فوكو للـ«الأنا»، واختزالها في كونها انعكاساً للسلطة، والخطاب؛ مما يفقدها أي جوهر ثابت، ويجعلها عرضة للتلاعب من قبل القوى الاجتماعية، أما في الإسلام، فإن «الأنا» تُبنى على الفطرة، والمسؤولية الأخلاقية؛ مما يمنحها ثباتاً، ومعنى يرتبط بعلاقتها بالله، وبالأمانة التي كُلفت بها، قال -تعالى-: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]، فالـ«أنا» في الإسلام ليست انعكاساً لعوامل خارجية، بل هي جوهر متصل بالغاية الإلهية التي تجعل الإنسان خليفة في الأرض؛ مما جعل الإسلام يقدم رؤية متوازنة بين «الأنا»، كذات مستقلة، ومسؤولة، وبين «الأنا» كجزء من منظومة ربانية تسعى لتحقيق التوحيد، والعدل في الحياة.

ثانياً: الأنا عند جاك دريدا: تفكيك الهوية، والذات

يعد جاك دريدا من أبرز مفكري ما بعد الحداثة، وقد طوّر منهج التفكيك لمساءلة المسلّمات الفلسفية، واللغوية نقد مفهوم «الأنا»، معيذاً النظر في الذات، والهوية عبر تفكيك النبوية، والتقاليد الميتافيزيقية الغربية؛ مما يززع التصور التقليدي للذات المستقرة، مستنداً إلى أعماله: مثل الكتابة، والاختلاف، والغراماتولوجيا.

١. تفكيك مفهوم الأنا:

لطالما مثّلت «الأنا» في الفلسفة الغربية حجر الزاوية للهوية، والوعي الذاتي، بدءاً من ديكارت الذي أعلن «أنا أفكر إذن أنا موجود»، غير أن دريدا يرى أن هذا التعريف ينطوي على افتراض ميتافيزيقي حول وجود ذات متماسكة، ومستقلة.

في كتابه الكتابة، والاختلاف، يشير دريدا إلى أن الأنا ليست كياناً ثابتاً، بل هي بنية لغوية متشكّلة ضمن نظام الاختلافات (différance)^(١).

إن مفهوم différance، الذي صاغه دريدا، يلعب دوراً جوهرياً في تفكيك الأنا، فهذا المفهوم يدمج بين الاختلاف (différence)، والتأجيل (différer)، مما يعني أن الهوية الذاتية ليست معطى جوهرياً، بل هي في حالة دائمة من التشكل، والتأجيل، إذ لا يمكن للأنا أن تُدرك ذاتها، إلا من خلال تفاعلها مع الآخر، ومن خلال اللغة التي توّجل تثبيتها.

(1) Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*. Seuil, 1967. Pp17-49.

٢. الأنا، واللغة: بين الحضور، والغياب

يرى دريدا أن كل محاولة لتعريف الأنا تتطلب استخدام اللغة، لكن اللغة نفسها تقوم على الاختلاف، والتأجيل، ما يجعل الأنا غير قابلة للتحديد النهائي في الغراماتولوجيا، يناقش دريدا كيف أن المفكرين التقليديين، مثل: هوسرل، وديكارت، افترضوا أن الأنا تمتلك حضوراً مباشراً لذاتها، وهو ما يسميه دريدا بـ«ميتافيزيقا الحضور»، لكن بالنسبة له، فإن هذا الحضور المزعوم ليس إلا وهمًا؛ لأن الذات تتحدد دومًا من خلال نظام الإشارات اللغوية التي لا تُحيل على ذاتها مباشرة، بل من خلال فروقات دائمة.^(١)

٣. نقد الثبات، والجوهرية:

إن أحد أبرز إسهامات دريدا في نقد الأنا هو تفكيكه لفكرة الجوهرية (essentialism)، التي تفترض أن الأنا تمتلك كياناً ثابتاً، ومستقلاً عن التاريخ، واللغة. دريدا يوضح أن الأنا ليست سوى تقاطع للأنظمة الرمزية، والخطابية، وأنها دائماً مفتوحة على إعادة التشكيل، وبهذا المعنى، تتقاطع رؤيته مع فوكو الذي رأى في الذات نتاجاً للسلطة، والمعرفة، لكنها تتميز عنه؛ برفضها لأي مركزية، حتى في تحليل نشأة الذات^(٢). وخلاصة ما سبق: فإن تحليل دريدا لمفهوم الأنا يفتح الباب أمام فهم جديد للهوية الذاتية؛ بوصفها غير مكتملة، وغير مستقرة.

فمن خلال منهجه التفكيكي، يُظهر كيف أن الأنا تتحدد عبر الاختلاف، واللغة. تطور مفهوم «الأنا» في الفكر الغربي من كونه جزءاً من النظام الكوني عند أفلاطون، وأرسطو، إلى كيان روحاني في العصر الوسيط، ثم محوراً للمعرفة، واليقين في العصر الحديث، مع ديكارت، وكانط أصبح عند هيجل هوية تتشكل بالتفاعل، وربطه فرويد باللاوعي، بينما رآه فوكو نتاجاً للسلطة، والخطاب، يعكس هذا التطور تبايناً النظرات بين المثالية، والعقلانية، والتأويلات الاجتماعية؛ مما يبرز تحولات الفكر الإنساني في إدراك الذات.

(1) Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Minuit, 1967. Pp 409-428.

(٢) رودولف غاشيه (Rodolphe Gasché). *سطح المرأة: دريدا، وفلسفة الانعكاس (The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection)*. مطبعة جامعة هارفارد، ١٩٨٦، ص ٨٥-١٢٣.

المبحث الثاني: مفهوم «الأنا» في الإسلام

لا يُطرح «مفهوم «الأنا»» في التصور الإسلامي بوصفه وعياً فردياً عائماً، أو توصيفاً وجدانياً أدبياً، بل هو تصور عقدي، منضبط، يُحدّد طبيعة الإنسان في ضوء علاقته بالله، ووظيفته في الوجود، ومآله الأخروي، مستنداً إلى نصوص صريحة تحمل على ظاهرها، لا إلى تأويلات فلسفية، أو تصورات تجريدية، في تعبّر عن الكيان المكلف المخاطب بالوحي، المسؤول عن أفعاله، المطالب بالتزكية، والعبودية، قال -تعالى-: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: ٣٨]، فالأنا في الإسلام ليست مجرد إدراك ذاتي، بل محور التكليف، والابتلاء، والمساءلة، وهي التي يُنسب إليها الحساب، والثواب، والعقاب، وهذا يخرج بها عن التصورات النفسية، أو الفلسفية الذاتية إلى دائرة المقاصد الربانية التي تُحدد حقيقتها، وغرضها، وغايتها.

ويتّضح من النصوص القرآنية أن بناء «الأنا» في الإسلام يقوم على ثلاثة أركان مترابطة:

١. العبودية لله: فالأنا ليست ذاتاً مستقلة، بل خاضعة لله، تُعرّف بعلاقتها به، لا بانفصالها عنه، قال -تعالى-: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِعِبَادُونَ﴾ [الذاريات: ٥٦].
 ٢. المسؤولية الأخلاقية: فالأنا ليست كياناً حُرّاً بلا قيد، بل مكلفة محاسبة على كل فعل، واختيار، قال -تعالى-: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧].
 ٣. التزكية، والاستخلاف: فوظيفة الأنا ليست في «تحقيق الذات» كما في الفلسفة الغربية، بل في تهذيب النفس، وإعمار الأرض؛ وفق مراد الله، قال -تعالى-: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ [الشمس: ٩]، وقال: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [سورة هود: ٦١].
- بهذا يتبيّن أن «الأنا» في التصور الإسلامي ليست مفهوماً عائماً، بل محدد المعالم، منضبط الوظائف، معلق المصير بالله، على خلاف التصور الغربي الذي يبدأ من الذات لينتهي إليها، بينما يبدأ الإسلام من الله؛ ليعيد بناء الذات في ضوء الوحي.
- ومن أجل الكشف عن حقيقة هذا البناء العقدي لـ«الأنا» في الإسلام، وتمثّلاته في

النصوص، فإن المطلبين التاليين يتناولان ظهوره في القرآن الكريم، والسنة النبوية أولاً، ثم تجلياته في التصور الإسلامي عبر العصور ثانياً، بما يحقق الربط بين التنزيل، والتأصيل.

المطلب الأول: «الأنا» في القرآن الكريم، والسنة النبوية:

إن مفهوم «الأنا» في التصور الإسلامي يشكل لبنة أساسية؛ لفهم هوية الإنسان، ودوره الوجودي، فهو يجمع بين الإخلاص للخالق، والتفاعل مع المخلوق، وتقدم النصوص القرآنية، والنبوية رؤية متكاملة عن «الأنا»، تركز على العبودية المطلقة لله، التزكية الروحية، والمسؤولية المجتمعية؛ مما يجعلها ذات أثر عميق في بناء الإنسان المتوازن، والمجتمع المتكافل.

أولاً: تحديد «الأنا» في العبودية لله

ينطلق التصور القرآني من أن «الأنا» لا تجد كمالها إلا في سياق العبودية لله، إذ تتحقق هوية الإنسان الفردية عبر إخلاصه لهذا الارتباط الإلهي، يقول الله - عز وجل -: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِعِبَادُونَ﴾ [الذاريات: ٥٦]، فهذه الآية ترسم غاية الوجود الإنساني؛ حيث تتجاوز «الأنا» نزعاتها الفردية، متحررة من قيود الأنانية؛ لتتصل بالخالق؛ مما يمنحها التوازن، والاكتمال.

منظور قرآني: 'الأنا' في القرآن الكريم تتجاوز حدود الذات إلى معاني التزكية، والإعمار عبر العبودية لله - عز وجل -، وهي نقطة تكرسها النصوص الشرعية في خطابها الإنساني؛ لأن العبودية لله - تعالى - هي الغاية الوجودية للإنسان؛ حيث تتحقق بها التوازنات الروحية، والحياتية، وتمنح «الأنا» معنى، ودافعاً للإعمار^(١).

منظور نبوي: يعزز النبي - ﷺ - هذا المعنى بقوله: (الكيس من دان نفسه، وعمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه هواها، وتمنى على الله)^(٢)؛ مما يؤكد ضرورة أن تضبط «الأنا» نفسها ضمن إطار العبودية؛ لتتحرر من الأهواء، وتوجيهها نحو غايات أسمى.

ثانياً: التزكية الروحية، والتوازن بين الروح، والجسد

تشكل التزكية الروحية أساساً لفهم «الأنا» في التصور الإسلامي، فهي عملية تهذيب للنفس، ورفعها عن الشهوات المادية؛ بما يعزز توازن الإنسان بين أبعاده الروحية، والجسدية،

(١) ينظر: الدوري، قحطان عبد الرحمن، الضمير أنا في القرآن الكريم، مجلة البيان، مج ١، عدد ٤، ١٩٩٨.

(٢) رواه الترمذي في سننه (حديث رقم ٢٤٥٩)، وقال: «حديث حسن».

يقول الله - تعالى -: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۖ ﴿١﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [شمس: ٩-١٠]، فالتزكية هنا ليست مجرد تطهير، بل بناء شامل، يرتقي بالنفس إلى مستويات من الصفاء الإنساني.

ثالثاً: المسؤولية الاجتماعية في ضوء النصوص الشرعية

تشكل المسؤولية الاجتماعية بُعداً جوهرياً في بناء «الأنا» الإسلامية، من خلال ما أُمِرَت به من تجاوز الانعزال الفردي، وتكليفها بالاندماج الفاعل في إعمار الأرض، والتكافل الاجتماعي^(١)، يقول الله - تعالى -: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]، فتحولت الذات «الأنا» من خلال الرؤية القرآنية إلى أن تكون جزءاً من منظومة شاملة، تعزز العدالة الاجتماعية، وتبني مجتمعاً متكافلاً، وأيدتها كذلك النصوص النبوية، قال - ﷺ -: (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً)^(٢)، يبرز هذا الحديث دور «الأنا» في دعم الآخرين، حيث تتكامل الأدوار الفردية، والجماعية لتحقيق الغايات المشتركة، والعمل التعاوني؛ لتحقيق غايات أسمى.

فكان تكامل الروح، والجسد: لا تنفصل «الأنا» في الإسلام عن بيئتها المادية، بل تتكامل معها من خلال الجمع بين الفطرة الإلهية، والمسؤولية المجتمعية، ويبرز هذا التوازن في رؤية الإسلام التي تجمع بين الفردية، والبعد الجماعي؛ بحيث تصبح «الأنا» كياناً حضارياً، يحقق التوازن بين الداخل، والخارج، وبين الروح، والمادة^(٣).

ومما سبق: يتضح أن «الأنا» في نصوص القرآن، والسنة ليست ذاتاً منعزلة، بل هي محور حضاري متكامل، يحقق توازنه من خلال عبوديته للخالق^(٤)، وتركيبته لنفسه^(٥)، وإسهامه في بناء المجتمع^(٦)، وفي هذه الثلاثية المتكاملة، يقدم الإسلام الرؤية الوحيدة لنموذج الإنسان الفريد، الذي يتكامل فيه الروح، والجسد، والفرد، والجماعة، مما يجعل «الأنا» المسلمة^(٧)

(١) ينظر: أبو سليمان، عبد الحميد، مرجع سابق، ص ١٤٦.

(٢) أخرجه: البخاري في «صحيحه» رقم: ٤٨١، ومسلم في «صحيحه» رقم: ٢٥٨٥ بعد ٦٥.

(٣) ينظر: المهدي، ناصر محمد عبد اللطيف، جدلية العلاقة بين الأنا، والآخر عند محمد عمارة، ص ١٠٨.

(٤) لتحري «الأنا» من قيود الهوى، والأنانية، وتوجيهها نحو غاية إلهية عليا.

(٥) لتحقيق التوازن بين الروح، والجسد، عبر تهذيب النفس، وتوجيهها.

(٦) لدمج «الأنا» ضمن سياق جماعي يعزز قيم التكافل، والإعمار.

(٧) عمر، السيد، الأنا، والآخر من منظور قرآني، ص ٣٩.

قادرة على الإسهام في بناء المجتمعات، وإصلاح الفرد، والمجتمع وفق القيم الإلهية السامية: العدل، والإحسان.

المطلب الثاني: «الأنا» في التصور الإسلامي

يتميّز مفهوم «الأنا» في التصور الإسلامي بالتوازن بين تحقيق الذات الفردية في إطار العبودية لله، والانخراط الفاعل في مسؤوليات الإصلاح الاجتماعي، فلا تُفهم «الأنا» هنا ذاتاً مكتفية بنفسها، أو منعزلة عن محيطها، بل تُبنى على قاعدة التكليف الشرعي، بما يجمع بين البعد الروحي، والوظيفة الحضارية في الحياة.

وقد جسّد أهل السنة، والجماعة هذا الفهم في تصور عقدي متماسك، يربط الوعي بالذات بالتجرد لله، والانتساب للأمة، فليست «الأنا» عندهم كياناً فردياً مطلقاً، ولا ذوباً في الجماعة، بل هوية متوازنة، تُعلي من شأن الانتماء للحق وتقوم على الكتاب، والسنة. وإذا كانت النصوص الشرعية قد أرست الأسس الفردية، والاجتماعية لهذا البناء، فإن المنهج السني قد ترجمها في تصور لـ«الأنا» هوية جماعية راشدة، تحفظ للفرد خصوصيته، وللجماعة وحدتها، وتُربّي على الانضباط العقدي لا على التحلل الذاتي، أو الحشد العاطفي.

أولاً: الامتداد الجماعي لـ«الأنا» في التصور الإسلامي

«الأنا» عند أهل السنة، والجماعة تعبر عن هوية جماعية، تمثل منهجاً وسطاً بين الإفراط، والتفريط، قائماً على التمسك بالكتاب، والسنة، قال الإمام مالك رحمه الله: «أهل السنة هم الذين ليس لهم لقب يُعرفون به سوى السنة^(١)»، مما يؤكد أن «الأنا» الجماعية لأهل السنة تقوم على التجرد لله، ونبذ الانتماءات الضيقة، التزاماً بالمبادئ الكلية للإسلام، فهي «الأنا» التي تعمل على تحقيق التوازن بين الفردية، والجماعية؛ حيث تصبح الفردية جزءاً من البنية الشاملة للجماعة.

ثانياً: خصائص «الأنا» عند أهل السنة، والجماعة

يحسن التنبيه إلى أن لفظ «الأنا» هنا لا يُستخدم على وجهه العام كما في التصورات الفلسفية، أو النفسية، بل يُراد به العبد المسلم المكلف، الذي خوطب بالوحي، وأُنيط به

(١) الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، ص ٣٥.

حمل أمانة الدين، والعبودية لله - عز وجل -، ف«الأنا» في هذا السياق ليست مجرد وعي بالذات، أو شعور فردي، وإنما هي الهوية الإيمانية التي تتشكل من الانقياد لله، والتمسك بالسنة، والتجرد من الأهواء، والبدع، قال - تعالى -: ﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٢]، ومن هذا المنطلق، تنعكس خصائص «الأنا» السنية باعتبارها هوية ربانية، منضبطة، قائمة على العبودية، والاتباع، والتوازن، والإصلاح، لا على الاستقلال العقلي المجرد، أو الانفعال النفسي العاطفي، وهو ما يُفصل في المحاور الآتية.

١. العبودية لله:

تعتبر «الأنا» عند أهل السنة عن هوية إخلاص العبودية لله، وتوحيده، مستلهمة ذلك من قوله - تعالى -: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، يوضح هذا البعد شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - بقوله: «وإنما دين الحق هو تحقيق العبودية لله بكل وجه، وهو تحقيق محبة الله بكل درجة، وبقدر تكميل العبودية تكمل محبة العبد لربه»^(١)، هذه العبودية ليست مجرد استسلام، بل هي انفتاح على الخالق الذي يمنح الإنسان الحرية الحقيقية.

٢. الوسطية، والتوازن:

يتميز منهج أهل السنة، والجماعة بالوسطية، قال الله - تعالى -: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، فالوسطية هي اختيار إلهي لهذه الأمة، ومنهج رباني أكرمها به الله - سبحانه -؛ لتعزيز الأمن، والسلام بين أفرادها، وترسيخ مشاعر الثقة والطمأنينة، والاهتمام بالآخرين، وتحقيق التعاون، والتكافل بين الأغنياء، والفقراء، فعن جابر بن سمرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - ﷺ -: (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين، وتحريف الغالين)^(٢)، والعدول (وهم أصحاب المنهج الوسط)^(٣)، يجمعون بين الاعتدال، والإنصاف دون إفراط، أو تفريط، وقد بين ابن القيم - رحمه الله - أن فساد الإسلام يأتي من ثلاثة: الغالين الذين يحرفون، والمبطلين الذين ينتحلون الباطل، والجاهلين الذين يفسرونه بغير

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٠، ص ٢١٣.

(٢) رواه البيهقي في (الكبرى)، (١٠ / ٢٠٩)، (ح ٢١٤٣٩). وصححه الألباني في (مشكاة المصابيح)، (١ / ٥٣)، (ح ٢٤٨).

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (٦ / ١٠٨).

علم، ولولا قيام العلماء العدول لحفظ الدين لطاله ما طال الأديان السابقة^(١).

٣. الاتباع، لا الابتداع:

تتحقق هوية «الأنا» لدى أهل السنة، والجماعة، في الالتزام بمنهج السلف الصالح، مبتعدة عن الابتداع في الدين، يقول الإمام مالك -رحمه الله-: «لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، والمعنى أن أول هذه الأمة صلحوا بالتوحيد، والقيام بأمر الله، وأداء حقه، والجهد في سبيله، والإيمان بالله، وبرسوله، فهذا الذي صلح به أول هذه الأمة، وآخر هذه الأمة لا يصلحها إلا هذا، إذا استقاموا على أمر الله، ووحّدوا الله، وأخلصوا العبادة، وآمنوا بالله، ورسوله، وجاهدوا في سبيله، صلح حالهم، فإن لم يفعلوا، فلن يصلح حالهم^(٢)، وهذا تأكيد أن «الأنا» السننية تعيد إنتاج الهوية الإسلامية، كما كانت في عصورها الأولى، ولا تستمد مشروعيتها من الابتداع، ونقض ما سبق، كما تتبناه الفلسفات الغربية، بل من العودة إلى أصول الدين، ومنابعه الصافية؛ مما يجعلها حارسًا لتراث الأمة، ومساهمًا في تطويره، وليست ناقضة له.

٤. «الأنا» فاعل إصلاح:

تسعى «الأنا» السننية أيضًا إلى القيام بدور الفاعل في الإصلاح المجتمعي، مرتكزة على قيم العدالة، والإحسان: باعتبارهما جوهر رسالتها الأخلاقية، والتشريعية، وكما أشار الإمام ابن القيم -رحمه الله-: بأن أهل السنة هم أهل العلم، والعمل، إذ يمزجون بين بصيرة نافذة في الدين، وعمل صالح يترجم هذه البصيرة إلى حياة مضيئة بنور الهدى^(٣)؛ مما يؤكد بأن هذه «الأنا» السننية لا تقف عند حدود الإيمان النظري المجرد، بل تسعى بوعيا العميق إلى تجسيد القيم الإلهية في واقع الحياة، مستهدفة بذلك إقامة التوازن، وتحقيق العدل الذي تتجلى فيه معاني الإحسان.

إن مفهوم «الأنا» في الفكر الإسلامي يتبدى ككيان متفاعل، لا ينحصر في دلالة ذاتية جامدة، بل يتموضع داخل نسق معرفي يتشابك مع الرؤية الكونية للوجود، فهو عند أهل السنة، والجماعة يتخذ هيئة الهوية المتزنة التي تتحدد في العبودية لله، والالتزام الوسطية، بينما

(١) ينظر: ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، ١/ ١٥٩.

(٢) الراجحي، عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن، شرح صحيح ابن خزيمة، ٩/ ٢٢.

(٣) ينظر: ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ١/ ١٤٢-١٤٤.

يتموضع عند المعتزلة في مدار التأسيس العقلي للذات، إذ يضطلعون بمهمة عقلنة التصورات، وربط الأفعال بالاستقلال الاختياري، أما عند الأشاعرة، فالأنا ليست ذاتاً مستقلة في فعلها، بل تتجلى في الكسب الذي يوازن بين الجبر، والاختيار، مما يعكس فلسفة توفيقية صعبة، وأما عند الصوفية، فإن «الأنا» تأخذ مساراً ارتقائياً في سيرها نحو الفناء في الحق^(١)، بحيث تفقد حضورها الاستقلالي؛ لتذوب في محبة الله، ومعرفته.

لكن، مهما تعددت هذه التوجهات، فإنها جميعاً تشهد على الثراء المنهجي في الفكر الإسلامي، وهو ثراء يكشف عن الحراك الفكري الذي حكم مسار نشوء الفرق الإسلامية، وأدت إلى اختلاف مقارباتها لمسائل الإنسان الكبرى، غير أن هذا التنوع، و شاهداً على الحيوية الفكرية، فإنه يفرض اليوم ضرورة إعادة بلورة تصور متزن لمفهوم «الأنا»، تصوراً لا يقف عند تجميع أطروحات المدارس الفكرية، بل يتجاوزها إلى تأسيس فهم متكامل يفتح على المعضلات الوجودية للإنسان، مستنيراً بالرؤية الإسلامية الصحيحة، مما يستدعي معالجة بحثية، معمقة تستوعب الأبعاد الفلسفية، والعقدية لهذا المفهوم، ليس هذا مكانها.

(١) القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٣٧.

المبحث الثالث: مقارنة بين النموذجين الغربي، والإسلامي

لسنا، في هذا المقام، بصدد مقارنة بين فردٍ، وفردٍ، أو بين وعيٍ، ووعيٍ، وإنما نحن بإزاء تقابل بين صورتين للإنسان: إحداهما انفصلت عن مرجعها، فأقامت ذاتها مقام الإله؛ والأخرى اتصلت بأصلها، فردّت أمرها إلى ربها، فحين نتأمل في الكيفية التي تُبنى بها «الأنا» في الفكر الغربي، لا نكاد نجد إلا ذاتاً قد أقصت عن نفسها سلطة الغيب، وأنزلت على عرشها سلطان العقل، وخلعت من حولها روابط الجماعة، فغدت تائهة في صحراء الفردية، لا تعرف لها قبلة، إلا ما وافق الهوى، ولا تأنس بوجود، إلا ما صدّق عليه الشعور، أما في الرؤية الإسلامية، فإن «الأنا» ليست إلا العبد الذي عرف حده، ووقف عند أمر مولاه، فصار وعيه مكلفاً، وحرّيته مؤطرة بالوحي، ومسؤوليته التزكية شاملة لما خفي، وما ظهر، ف«الأنا» هنا ليست ذاتاً تستقل، بل أمانة تُحمّل، ومقاماً يُراقب، وسير نحو التزكية.

ومن ثم، فإن هذه المقارنة ليست لعرض فروق ظاهرية، أو سرد اختلافات سلوكية، وإنما هي للكشف عن عمق المفارقة بين «أنا» تُؤسّس على التمرکز، و«أنا» تُنشأ على التجرد، بين ذات تتأله، وذات تتعبد، فكان لا بد - إذاً - من هذا المبحث؛ ليُزيل الاشتراك اللفظي، ويُبصّرنا بالاختلاف المنهجي، وليُبين أن الطريق إلى تحرير الإنسان لا يُبتدأ من الداخل المعزول، بل من الوحي الموصول.

المطلب الأول: العلاقة بين «الأنا»، والفردية

أولاً: الفردية المطلقة في الفكر الغربي، مقابل التوازن الإسلامي

تطور مفهوم «أنا» في الفكر الغربي ليصبح مرادفاً للفردية المطلقة؛ حيث جعله ديكارت محور اليقين المعرفي، واعتبره كانط شرطاً للمعرفة، وربطه هيجل بالصراع مع الآخر، فيما ركز سارتر على حرية الفرد المطلقة فيما بعد الحداثّة، تفكك المفهوم؛ ليصبح كياناً متغيراً، يخضع للسلطة، والمعرفة، كما في رؤية فوكو. أدى هذا التصور إلى بروز فكرة الاستقلالية المطلقة؛ مما قوّض القيم الجماعية، وأدى إلى تفكك الروابط الاجتماعية، وتنامي نزعات الأنانية.

في المقابل: يتميز مفهوم «الأنا» في الفكر الإسلامي بالتوازن، والانسجام؛ حيث يُربط بين الروح، والجسد، وبين حرية الفرد، وانضباطه ضمن القيم الإلهية، ف«أنا» في التصور الإسلامي ليست غاية وجودية مستقلة، بل وسيلة لتحقيق العبودية لله، وبناء التوازن في مسيرة الحياة، بما يُفضي إلى تكامل الإرادة البشرية مع المشيئة الإلهية.

ويتجلى هذا التوازن في نماذج عملية واقعية، كالمؤسسة الأسرية، والعمل الجماعي، ونظام الأوقاف، حيث تُصان خصوصية الأفراد، وتُبنى القيم المشتركة، ويتحقق التكافل المتبادل، في إطار منظومة تنموية أخلاقية، تُعلي من شأن الإنسان، وتُراعي مصالح الجماعة.

مقارنة بين المنظورين

العنصر	الفردية المطلقة	التوازن الإسلامي
الحرية	مطلقة	مقيدة بالقيم الشرعية، والمجتمعية
العلاقة بالمجتمع	منفصلة	متكاملة
الهدف النهائي	تحقيق الذات	تحقيق رضا الله، وتحقيق التوازن
التأثير على المجتمع	ضعف الروابط الاجتماعية	تعزيز الترابط، والتكافل

وهكذا:، فإن الفردية المطلقة التي تهيمن على الفكر الغربي، بما تحمله من نزعات أنانية، وتفكيك للروابط الاجتماعية، تُقابلها في الفكر الإسلامي رؤية متوازنة، تُنصف الفرد، دون أن تعزل الجماعة، وتُقيم الجماعة دون أن تهتمش الفرد، إنها رؤية تُعيد تشكيل العلاقة بين الفرد، ومحيطه؛ فتجعل من الفرد عضواً فاعلاً في جماعة متماسكة، وتؤسس لتكامل رفيع بين المصالح العامة، والخاصة، في إطار منظومة قيمية، تتجاوز النزعة المادية إلى أفقٍ قيمي، يسمو بالإنسان، ويُحقق ازدهار المجتمع.

ثانياً: نقد التصور الغربي في سياق التمركز حول الذات

يعكس التصور الغربي تمركزه حول «الأنا»، حيث يصبح الفرد محور الوجود، ومرجعية مطلقة، والقيم، مما يعزز الفردية، ويفصل الفرد عن القيم الكونية، هذا التوجه بدأ منذ عصر النهضة، وتكرس مع ديكارت في قوله «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، ومع ذلك، أدى هذا التمركز إلى أزمات عميقة، مثل الفردية المفرطة، والاعترا ب الاجتماعي، خاصة في الفلسفات

ما بعد الحداثيّة، التي هدمت المرجعيّات الثابتة، كما أسهم هذا في تشيئة الآخرين، مما قوض احترام الكرامة الإنسانية، وزاد من شعور الأفراد بالقلق، والفشل.

في المقابل: يقدم الإسلام تصوّراً نقدياً لهذه الفردية المطلقة، حيث «الأنا» تجد معناها الحقيقي في العبودية لله، هذا التصور يحقق توازناً بين الفرد، والجماعة، ويضع الفرد ضمن منظومة قيمية أوسع، تربطه بخالقه، وبمجتمعه، مما يحرره من أعباء الفردية المفرطة، ويجعله يسعى لتحقيق غايات أسمى.

الإسلام لا يلغي الفردية، بل يضمن توازناً بين مصالح الفرد والجماعة، مما يجعل التوازن بين الحرية، والمسؤولية جوهرًا لمفهوم «الأنا»، في الفكر الإسلامي.

مقارنة مع التصور الإسلامي

العنصر	التصور الغربي	التصور الإسلامي
مرجعية القيم	الذات (الإنسان هو المعيار)	الوحي الإلهي (الشرع)
التوازن بين الفرد، والجماعة	طغيان الفردية	توازن بين الفرد، والمجتمع
البعد الروحي	مغيب، أو ثانوي	جوهرى، وأساسي
القيم الأخلاقية	نسبية، ومتغيرة	ثابتة، وموضوعية

إنَّ التمرکز حول الذات، كما تجلّى في التصور الغربي، لم يكن إلاّ عثرة في مسار الإنسان نحو تحقيق كينونته الحقيقية؛ إذ أفضى إلى أزماتٍ طالت الفرد، والمجتمع على حد سواء، متمثلةً في ضياع المعنى، واضطراب الانتماء، وضعف الروابط الإنسانية، وفي المقابل، يخرج التصور الإسلامي رحمة مهداة تعيد تشكيل الأنا في إطار عبوديتها للخالق، فتحقق لها اتساقها الداخلي، وتوازنها مع محيطها، فالإنسان في الإسلام ليس كياناً منعزلاً يستمد وجوده من ذاته، بل هو خليفة في الأرض، مكلفٌ بمهمة إعمارها وفق منظومة قيمية ترتكز على التوحيد، والرحمة، بذلك، يُقدم الإسلام نموذجاً مغايراً يسمو فيه الفرد بخدمته للجماعة، وتتغزّز الجماعة بصيانة كرامة الفرد، في انسجام يعالج كل تشوهات التمرکز الأناني، ويُعيد للحياة معناها الأصيل.

المطلب الثاني: العلاقة بين المسؤولية، والحرية في الفكر الغربي، والإسلامي

أولاً: المسؤولية، والحرية في الفكر الغربي، والإسلامي

يُعلي الفكر الغربي من قيمة الحرية الفردية، ويعتبرها غاية بذاتها؛ حيث يمنح الفرد الحق المطلق في اتخاذ قرارات حياته، بعيداً عن أي تدخل خارجي، كما نظر لذلك فلاسفة مثل جون لوك، وجان جاك روسو، إلا أن هذا التمجيد للحرية أضعف الرابط بين الحرية، والمسؤولية؛ مما أدى إلى نزعة فردية، وتراجع التضامن الاجتماعي، وظهور الفوضى الأخلاقية. في المقابل:، يقدم الإسلام نموذجاً متوازناً يجمع بين الحرية، والمسؤولية؛ حيث تنطلق الحرية من رؤية شمولية تربط الإنسان بخالقه، وبالمجتمع؛ مما يضيفي على الحرية معنى روحياً، وأخلاقياً، تشمل المسؤولية في الإسلام الأبعاد الدينية، والاجتماعية، والفردية، مما يعزز التوازن بين حقوق الفرد، وواجباته تجاه المجتمع.

العنصر	الفكر الغربي	الفكر الإسلامي
تعريف الحرية	حق مطلق للفرد	حرية مقيدة بشرع الله، وقيم المجتمع
تعريف المسؤولية	التزام فردي نسبي	واجب ديني وأخلاقي تجاه الله، والمجتمع
العلاقة بينهما	حرية تفوق المسؤولية	توازن بين الحرية، والمسؤولية
الآثار	تعزيز الفردية، وضعف التضامن الاجتماعي	تحقيق التوازن بين الفرد، والمجتمع

النموذج الإسلامي للحرية المسؤولية لا يقف عند ضمان حرية التفكير، والاختيار، فحسب، بل يعزز المسؤولية باعتبارها جزءاً من العبادة، وهذه المسؤولية تجعل الإنسان واعياً بآثاره على المجتمع، ملتزماً بحقوق الآخرين، ساعياً لتحقيق التوازن بين حاجات الدنيا، وغايات الآخرة، بذلك، يصبح الإسلام نموذجاً يُقدّم الحرية في أبهى صورها، حيث تُثري الإنسان أخلاقياً، وروحياً، وتُثمر في بناء مجتمع متماسك، ومستقر.

ثانياً: نقد التصور الغربي في ضوء مركزية الذات بين النظرية، والتطبيق

يمكن تلمّس العلاقة بين «الأنا»، والفردية في الفكر الغربي عبر نقاط مفصلية، تعكس مركزية الذات، وانعكاساتها، وذلك ضمن إطار فلسفي يُعلي من شأن الفردية المطلقة، ويمكن تحليل هذه العلاقة من خلال النقاط التالية:

١. «الأنا» كمحور الكون: التصور الغربي يركز على تمركز الذات حول نفسها، حيث تُعدّ «الأنا» المرجع الوحيد للقيم، والمعايير، متحررة من أي سلطة خارجية، أو دينية، كما تجسد ذلك مقولة ديكارت «أنا أفكر، إذن أنا موجود».

٢. الحرية المطلقة (في الفكر الحديث، وما بعده): فلا يُقصد بالحرية هنا مطلق كل فلسفة غربية، إذ كانت بعض الاتجاهات اللاهوتية - كالفلسفة المسيحية في العصور الوسطى - تربط الحرية بالهداية، والتزكية الروحية، لكن بدءاً من عصر النهضة، ومع تطور النزعة الفردانية، والعقلانية، أصبحت الحرية في الفلسفة الغربية الحديثة تُفهم بوصفها تحرراً من القيود المجتمعية، والدينية معاً، حتى صارت «الأنا» مرجعاً مستقلاً، يصوغ قيمه، وقراراته، بعيداً عن أي سلطة متعالية، سواء أكانت الوحي، أم الجماعة أم التاريخ، وبهذا الشكل، دخلت الحرية في صدام مع القيم الجماعية، وتحوّلت من مفهوم أخلاقي إلى نزعة ذاتية مطلقة، متحررة من القيود المجتمعية، أو الدينية، مما أثر على بنية المجتمع، وأضعف الروابط الاجتماعية، وفتح المجال لنمو نماذج فردية، منعزلة.

٣. تبعات النزعة الفردية: أدت النزعة الفردية إلى الانعزال والتفكك الاجتماعي؛ حيث أصبحت المصالح الفردية تتفوق على الروابط الجماعية؛ مما أضعف التضامن الإنساني.

٤. الأزمة الوجودية: انفصال «الأنا» عن أي إطار قيمي شامل أدى إلى حالة من القلق، والاغتراب، مع البحث عن معنى في فضاء القيم النسبية، والمتغيرة؛ مما عمق الشعور بالضيق. ٥. نتائج فلسفية، وأخلاقية: أسفرت الفردية الغربية عن فوضى أخلاقية، حيث أصبح كل فرد يصوغ معايير الخاصة للخير، والشر دون الاعتداد بالقيم المشتركة.

هذه الفوضى لم تقف عند حدود الانعزال الفردي، بل امتدت لتشمل تفكك المؤسسات الاجتماعية، وغياب التضامن المجتمعي.

«الأنا» في الفكر الغربي تتقاطع مع الفردية المطلقة؛ حيث تسعى نحو التحرر المطلق، لكنها تواجه أزمة وجودية، تتمثل في القلق، والاغتراب، وفقدان المعنى؛ مما يعوق استقرارها، بينما في التصور الإسلامي، «الأنا» ليست كياناً مستقلاً، بل جزءاً من منظومة متكاملة، تجمع بين الخضوع لله، والتحرر من الشهوات، وحرية الفرد، والمسؤولية الجماعية، هذه الرؤية تمنح «الأنا» معنىً سامياً، واستقراراً داخلياً؛ حيث تصبح الحرية أمانة تُمارس ضمن القيم الإلهية؛

مما يعكس التوازن بين الفرد، والجماعة، ويجلب الطمأنينة، ويجنب القلق، والاغتراب.

العنصر	التصور الغربي	التصور الإسلامي
الحرية	حرية مطلقة تتحمل 'الأنا' مسؤوليتها وحدها	حرية مسؤولة تتقيد بالشرع، والقيم الأخلاقية
التمرد	رفض أي سلطة خارجية، أو قيم مطلقة	تمرد ضد الهوى، والظلم، مع خضوع لله، ولشرعه
الخضوع	الخضوع يُعتبر تقييداً للحرية	الخضوع لله تحرر من عبودية الشهوات، والنزعات الفردية
المعنى، والغاية	المعنى يُخلق ذاتياً، لكنه عرضة للضياع	المعنى يرتبط بالغاية الإلهية؛ مما يمنح الطمأنينة، والاستقرار

العلاقة بين «الأنا»، والفردية في الفكرين الغربي، والإسلامي تتأرجح بين اتجاهين متباينين: الأول يجعل «الأنا» محور الكون؛ مما يعزلها عن الجماعة، ويجعلها أسيرة الفردية المطلقة، بينما في التصور الإسلامي، تُعاد صياغة «الأنا»؛ بحيث تصبح الحرية أمانة إلهية، تُستمد من العبودية لله، والتكامل مع المجتمع؛ مما يمنحها معاني سامية، ويسهم في بناء الجماعة، هذا النموذج الإسلامي يحقق التوازن بين طموحات الفرد، وحاجات الجماعة، ويمنح «الأنا» الطمأنينة، والاستقرار في مواجهة تحديات الحياة.

الخاتمة

الحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، خير من جسد معاني الاتزان، والوعي الذاتي في أرقى صورته. بعد استعراض تطور مفهوم «الأنا» في الفكر الغربي، مقارنة بالتصور الإسلامي، يتضح أن «الأنا» تشكل محوراً أساسياً في الوعي الذاتي، والعلاقة بالعالم شهد الفكر الغربي تحولات كبيرة من مركزية الذات في الحداثة، إلى تفكيكها فيما بعد الحداثة، بينما قدم الإسلام تصوراً متوازناً، يجمع بين الفردية، والمسؤولية، والروح، والجسد، والديني والأخروي، مؤسساً رؤية تتجاوز إشكاليات الغلو في الاستقلالية، أو الذوبان في المجتمع.

النتائج

١. «الأنا» في الفلسفة الغربية: من اليقين إلى التفكك: تطور مفهوم «الأنا» في الفكر الغربي من كونه مصدراً لليقين المعرفي عند ديكارت، إلى كيان متعال عند كانط، ثم إلى ذات فردية عبثية عند سارتر، وصولاً إلى تفكيكه فيما بعد الحداثة عند فوكو، حيث أصبح بناءً لغوياً، أو اجتماعياً خاضعاً للسلطة، والخطاب.

٢. وقد أسهم هذا التطور في تعزيز النزعة الفردية، وتفاقم الأزمات الوجودية، مثل: الاغتراب وفقدان المعنى.

٣. «الأنا» في التصور الإسلامي: هوية متكاملة، لا ذات متفردة: في التصور الإسلامي، لا تُفهم «الأنا» بوصفها ذاتاً مستقلة، بل باعتبارها العبد المكلف الذي يُبنى وعيه على العبودية لله، ويتكامل فيه البعد الروحي، والجسدي، والاجتماعي. وهذا يحقق توازناً بين الحرية، والمسؤولية، ويمنح «الأنا» مقصداً وجودياً، يتجاوز الرغبة الذاتية نحو غاية العبودية، والإصلاح.

٤. الفارق المنهجي بين النموذجين: يميل التصور الغربي إلى بناء «الأنا» على مرجعية ذاتية، منفصلة عن القيم المتعالية، مما يجعله غير قادر على الربط بين الفرد، والمجتمع، أو بين الحرية، والغاية الأخلاقية.

٥. أما التصور الإسلامي:، فيقوم على مرجعية توحيدية، تجعل «الأنا» مرتبطة بالخالق، منضبطة بالوحي، مسؤولة عن إعمار الأرض؛ مما يؤسس لعلاقة متوازنة بين الذات، والجماعة.

٦. البعد العملي في التصور الإسلامي: بينما بقيت «الأنا» الغربية في كثير من مدارسها إطاراً نظرياً تجريبياً، فإن التصور الإسلامي قدّم نموذجاً عملياً تطبيقياً للأنا، يظهر في مؤسسات، مثل: الأسرة، والأوقاف، والعمل الجماعي، حيث تُصان خصوصية الفرد، ويُحقّق التكافل، وتُدمج الحرية بالمسؤولية داخل إطار قيمي شامل.

٧. اختزال «الأنا» في الفلسفة الغربية الحديثة: تُظهر الفلسفات الغربية ميلاً واضحاً إلى اختزال الأنا في بُعد واحد: كالعقل عند ديكارت، أو الحرية عند سارتر، أو الخطاب عند فوكو، وهو ما أفقد المفهوم شموليته، وأدخله في حالة تفكك دلالي، وانفصال عن الطبيعة البشرية المركّبة؛ مما انعكس في أزمت معرفية، وأخلاقية، واجتماعية.

٨. البنية المركبة المتوازنة لـ«الأنا» في الإسلام: في مقابل هذا الاختزال، يُقدّم الإسلام بنية متكاملة لـ«الأنا»، تجمع بين الروح، والجسد، والعقل، والوحي، والفرد، والمجتمع، في وحدة وظيفية أخلاقية، تُحقّق الطمأنينة النفسية، وتحمل مشروعاً إصلاحياً متجاوزاً للأنانية، والعزلة.

٩. تكامل الخلق، والتكليف في بناء الأنا: تقوم «الأنا» الإسلامية على تكامل بين ما هو مخلوق (الجسد، والغرائز)، وما هو مكلف (العقل، والإرادة)؛ حيث لا تنفصل الهوية عن الغاية، ولا تنفك الحرية عن الحساب، مما يُنتج أنا واعية، مسؤولة، متزنة، تخدم الإنسان، وتُرضي الرحمن.

التوصيات:

١. تعميق الدراسات حول التصور الإسلامي للأنا: تعزيز البحث في الجوانب التطبيقية للتصور الإسلامي للأنا؛ لمعالجة الأزمت الفكرية، والنفسية، والاجتماعية، وتطوير أطر تعليمية، وثقافية لبناء مجتمع متوازن.

٢. إعادة قراءة الفكر الغربي نقدياً: دراسة الفكر الغربي حول «الأنا» نقدياً، وتحليل تأثيره على الأزمت الفكرية، والاجتماعية، وتعزيز الحوار الفكري بين التصور الإسلامي، والتصورات الغربية.

٣. تطوير منهجية مقارنة بين الفكرين: إنشاء دراسات مقارنة بين التصور الإسلامي، والفكر الغربي حول «الأنا»، وتطوير مناهج تعليمية لتعزيز وعي الأجيال القادمة بالتنوع الثقافي، والفكري.

٤. استثمار التصور الإسلامي للأنا في مواجهة تحديات العولمة: توظيف التصور الإسلامي للأنا؛ لمواجهة تحديات الهوية، والفردية المتطرفة، مع التركيز على تعزيز القيم المشتركة، والمسؤولية المجتمعية.

٥. تعزيز الخطاب الأخلاقي، والروحي: الاستفادة من التصور الإسلامي للأنا في بناء خطاب فكري، وأخلاقي؛ لمواجهة النزعات المادية، والفردية المفرطة؛ مما يسهم في تشكيل مجتمعات أكثر توازناً، وإنسانية.

مفهوم «الأنا» يعد محورياً أساسياً في الفكر الإنساني؛ حيث تراوحت التصورات الفلسفية بين الاستقلالية المطلقة، والتفكيك الذاتي، قدم الإسلام تصوراً متوازناً يحقق التكامل بين الروح، والجسد، والمسؤولية الفردية، والتكامل المجتمعي؛ كما أظهر البحث أن التصور الإسلامي ليس مجرد رؤية نظرية، بل يحمل إمكانات عملية لمعالجة التحديات الفكرية، والأخلاقية المعاصرة.

تعزيز البحث في هذا المجال، والحوار بين الفكر الإسلامي، والفكر الغربي يسهم في تحقيق وعي حضاري أوسع، يقدم بدائل معرفية؛ لمواجهة التحديات الراهنة. والله تعالى أعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله، وصحبه أجمعين.

ثبت المصادر والمراجع

الكتب العربية:

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **درء تعارض العقل، والنقل**، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط ٢، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.

ابن سينا، **رسالة في معرفة النفس الناطقة، وأحوالها**، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٨.
ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس، ١٩٦٤ م.
ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، د.ن، د.ت.
ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **الروح في الكلام على أرواح الأموات، والأحياء بالدلائل من الكتاب، والسنة، بيروت**، دار الكتب العلمية، د.ت.
أرسطو طاليس، **الكون، والفساد**، ترجمة: أحمد لطفي السيد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢ م.

أنوود، ميخائيل، **معجم مصطلحات هيجل**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، د.ن، د.ت.
حنفي، حسن، **حصار الزمن الحاضر (إشكالات)**، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٤.

الدوري، قحطان عبد الرحمن، **الضمير أنا في القرآن الكريم**، مجلة البيان، مج ١، عدد ٤، ١٩٩٨.

ديكارت، رونييه، **تأملات ميتافيزيقية «في الفلسفة الأولى»**، ترجمة: د. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢.

الراجحي، عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن، **شرح صحيح ابن خزيمة**، د.ن، د.ت.

سابق، سيد، العقائد الإسلامية، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.
سعيد، جلال الدين، معجم مصطلحات الفلسفة، دار الجنوب للنشر، فلسطين،
٢٠٠٤.

صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية، والفرنسية، والإنكليزية، واللاتينية،
دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٢.

غاشيه، رودولف (R. Gasché). سطح المرأة: دريدا، وفلسفة الانعكاس (The Tain of
(the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection)، مطبعة جامعة هارفارد، ١٩٨٦.
فرويد، سيجمند، الأنا، والهو، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت،
١٩٨٢.

فوكو، ميشيل، تاريخ الجنون، د.ن، د.ت.
القديس توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة: الخوري بولس عواد، المطبعة
الأدبية، بيروت، ١٨٨١م.

كانط، إيمانويل، نقد العقل الخالص، د.ن، د.ت.
المهدي، ناصر محمد عبد اللطيف، جدلية العلاقة بين الأنا، والآخر عند محمد
عمارة، د.ن، د.ت.

النشار، مصطفى، في فلسفة الحضارة جدل الأنا، والآخر نحو بناء حضارة إنسانية
واحدة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط ٢، ٢٠١٥.
وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧.

الكتب الأجنبية:

Augustine, Confessions, **Penguin Classics**, translated by: R,S, Pine-Coffin, 1961.

Derrida, Jacques. **De la grammatologie**, Minuit, 1967.

Derrida, Jacques. **L'écriture et la difference**, Seuil, 1967.

Meditations on First Philosophy, **Meditation**, D.t, D.n.

Plato, **The Republic**, D.t, D.n.

Bibliography

Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, **Dar’ Ta‘āruḍ al-‘aql wa-al-naql**, taḥqīq: al-Duktūr Muḥammad Rashād Sālim, Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmīyah, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah, 7 2, 1411 H-1991 M.

Ibn Sīnā, **Risālat fī ma‘rifat al-nafs al-nāṭiqah wāḥwālḥā**, Mu’assasat Hindāwī, 2018.

Ibn ‘Āshūr, **uṣūl al-niẓām al-ijtimā‘ī fī al-Islām**, Tūnis, 1964m.

Aristū ṭālys, **al-kawn wa-al-fasād**, tarjamat: Aḥmad Luṭfī al-Sayyid, Mu’assasat Hindāwī lil-ta‘līm wa-al-Thaqāfah, 2012m.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr, **ighāthat al-lahfān min Maṣā’id al-Shayṭān**, D. N, D. t.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr, **al-rūḥ fī al-kalām ‘alā Arwāḥ al-amwāt wa-al-aḥyā’ bi-al-dalā’il min al-Kitāb wa-al-sunnah**, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, D. t.

Aristū ṭālys, **al-kawn wa-al-fasād**, tarjamat: Aḥmad Luṭfī al-Sayyid, Mu’assasat Hindāwī lil-ta‘līm wa-al-Thaqāfah, 2012m.

Anwwd, Mīkhā’il, **Mu’jam muṣṭalahāt Hayjal**, tarjamat: Imām ‘Abd al-Fattāḥ Imām, al-Majlis al-A‘lā lil-Thaqāfah, D. N, D. t.

Ḥanafī, Ḥasan, **Ḥiṣār al-zaman al-ḥaḍir (Ishkālāt)**, Markaz al-Kitāb lil-Nashr, al-Qāhirah, 71, 2004.

Al-Dūrī, Qaḥṭān ‘Abd al-Raḥmān, **al-ḍamīr Anā fī al-Qur’ān al-Karīm**, Majallat al-Bayān, mjl1, ‘dd4, 1998.

Descartes, rwnyh, **Ta’ammulāt mytāfyzyqyh «fī al-falsafah al-ūlā»**, tarjamat: D. Kamāl al-Ḥājj, Manshūrāt ‘Uwaydāt, byrwt-Bārīs, al-Ṭab‘ah al-thālithah, 1982.

Al-Rājiḥī, ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Raḥmān, **sharḥ Ṣaḥīḥ Ibn**

Khuzaymah, D. N, D. t.

Sābiq, Sayyid, **al-‘aqā’id al-Islāmīyah**, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, D. t.

Sa’id, Jalāl al-Dīn, **Mu‘jam muṣṭalaḥāt al-falsafah**, Dār al-Janūb lil-Nashr, Filasṭīn, 2004.

Ṣalībā, Jamīl, **al-Mu‘jam al-falsafī bāl’lfāz al-‘Arabīyah wa-al-Faransīyah wa-al-Inklīzīyah wāllātynyh**, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Maktabat al-Madrasah, Buyūt, 1982.

Ghāshyḥ, Rūdūluf (Gasché, R). **saṭḥ al-mir’āh: Dirīdā wa-falsafat alān’kās** (The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection), Maṭba‘at Jāmi‘at ḥārfārd, 1986.

Frūyid, syjmnd, **al-anā wālhaw**, tarjamat: Muḥammad ‘Uthmān Najātī, Dār al-Shurūq, Bayrūt, 1982.

Fūkū, Mīshīl, **Tārīkh al-junūn**, D. N, D. t.

Al-Qiddīs Tūmā al’kwyiny, **al-Khulāṣah al-Lāhūtīyah**, tarjamat: al-Khūrī Būlus ‘Awwād, al-Maṭba‘ah al-adabīyah, Bayrūt, 1881m.

Kānt, Īmānwīl, **Naqd al-‘aql al-Khālīṣ**, D. N, D. t.

Al-Mahdī, Nāṣir Muḥammad ‘Abd al-Laṭīf, **Jadalīyat al-‘alāqah bayna al-anā wa-al-ākhar ‘inda Muḥammad ‘Imārah**, D. N, D. t.

Al-Nashshār, Muṣṭafā, **fī Falsafat al-Ḥaḍārah jadal al-anā wa-al-ākhar Naḥwa binā’ Ḥaḍārat insānīyah wāḥidah**, al-Dār al-Miṣrīyah al-Lubnānīyah, al-Qāhirah, Ṭ 2, 2015.

Wahbah, Murād, **al-Mu‘jam al-falsafī**, Dār Qibā’ al-ḥadīthah lil-Ṭībā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, al-Qāhirah, 2007.

أثر ملكية المستأجر في عقد الإجارة دراسة فقهية مقارنة بنظام المعاملات المدنية السعودي

د. محمد بن عبد الله بن سعود الجهني^(١)

قبل للنشر: ١٤٤٦/١١/٢٧ هـ

قدم للنشر: ١٤٤٦/١٠/٢٩ هـ

DOI: 10.63259/1765-011-001-004

المستخلص: يُعد عقد الإجارة من العقود المهمة التي تنظم التعاملات المالية بين الناس، ولا تنفك حاجة الناس عنه، وقد تضمن هذا البحث: مقدمة، وتمهيدا، وثلاثة مباحث، وخاتمة. تطرق من خلالها إلى بيان معنى الإجارة وارتباطها بالمنفعة، وعلاقتها بأصل عقود المعاوضات، وهو البيع، وبيان معنى ملكية المنفعة، والفرق بينها، وبين حق الانتفاع، وما تقتضيه الملكية للمستأجر من حق الاستعمال، وحق التصرف، وحق التوريث، ومدى اختلاف الآراء الفقهية في حق التصرف، وحق التوريث، وبيان معنى الاستعمال، والتصرف، وضابطه، وعلاقة المنفعة بالمال، وتوريثها.

وتمت هذه الدراسة بالنهج الاستقرائي عبر المذاهب الفقهية المشهورة، وما اعتمده نظام المعاملات المدنية السعودي، دراسة فقهية مقارنة، تهدف إلى تحليل المواد النظامية، ومعرفة تأصيلها الشرعي، ومقارنتها بنصوص الفقهاء؛ حيث انطلقت هذه المواد النظامية من ساحة الطرح الفقهي، والنظر الاجتهادي؛ سعيا وراء تحقيق المصالح، وتكثيرها، ودرء المفسدات، وتقليلها؛ بما يعود على المجتمع بالنفع العام، والوضوح في آثار العقود المالية.

وتوصل الباحث إلى: أن التمليك يقتضي حق الاستعمال، والتصرف، والتوريث، وأن المستأجر يجوز له أن يتصرف في العين المؤجرة، لمن كان استعماله مماثلا لاستعماله، أو أقل منه دون إذن المؤجر، على المشهور في المذاهب الأربعة، وأن النظام نص في مواده على ما يوافق رواية الإمام أحمد: أنه لا يجوز تصرف المستأجر إلا بإذن المؤجر، وأن التصرف المأذون مقيد بالاستعمال المعتاد، وأن النظام نص في مواده على ما يوافق قول الجمهور في مالية المنفعة، وتوريثها.

(١) الأستاذ المساعد بقسم الفقه بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

الإيميل الشبكي: m.a.s.aljuhani@gmail.com

وتوصي الدراسة أن تشرح مواد نظام المعاملات المدنية السعودي شرحاً يبين فيه مستند الأحكام من كتب الفقه، والاستدلال لها من الكتاب، والسنة، والأدلة الأخرى.
الكلمات المفتاحية: أثر، ملكية، المستأجر، نظام، المعاملات، المدنية.

The Effect of the Lessee's Ownership in the Lease Contract
A Comparative Jurisprudential Study
with the Saudi Civil Transactions Law

Dr. Muhammad bin Abdullah bin Saud AL-Juhani⁽¹⁾

Received: 1446/10/29

Accepted: 1446/11/27

DOI: 10.63259/1765-011-001-004

Abstract: The lease contract is one of the key agreements governing financial transactions among people and remains an essential need in daily dealings. This research includes an introduction, a preface, three main sections, and a conclusion. It discusses the meaning of leasing, its relation to usufruct (benefit), and its connection to the core of exchange contracts, namely sale. It further explores the concept of usufruct ownership, the difference between it and the mere right of use, and what ownership entails for the lessee in terms of the right of use, the right of disposition, and the right of inheritance. The study also examines juristic disagreements concerning the rights of disposition and inheritance, clarifies the meaning of use and disposition along with their legal boundaries, and explores the relationship between usufruct and property, including the inheritance of usufruct.

Adopting an inductive comparative approach across major Islamic schools of thought as well as the Saudi Civil Transactions Law, the research analyzes legal articles to identify their jurisprudential foundations and compare them with the jurists' texts. These legal articles are based on juristic discourse and reasoning with the aim of realizing and maximizing benefits, preventing and minimizing harm, and thereby promoting public welfare and clarity in the legal effects of financial contracts.

The study concludes that ownership entails the rights of use, disposition, and inheritance. Furthermore, according to the predominant view in the four schools of law, the lessee may dispose of the leased property—by transferring its use—to one

(1) Assistant Professor, Department of Jurisprudence, Islamic University of Madinah
 Email: m.a.s.aljuhani@gmail.com

whose use is equivalent to or less than his own, without the lessor's permission. However, the Saudi Law follows Imam Ahmad's view, that the lessee may not dispose of the leased property except with the permission of the lessor. It also stipulates that any authorized disposition is restricted to customary use. Additionally, the Law affirms the majority position regarding the proprietary nature of usufruct and its inheritability.

The study recommends that the provisions of the Saudi Civil Transactions Law be accompanied by explanatory commentary clarifying the juristic sources of these rulings, with supporting evidence drawn from the Qur'an, the Sunnah, and other recognized legal proofs.

Keywords: effect, ownership, lessee, law, transactions, civil.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد، فإن الشريعة الإسلامية جاءت لتنظيم شؤون العباد في جميع مجالات حياتهم، ولم تترك أمراً إلا وضعت له ميزاناً عادلاً، يحقق به الإنسان مصلحته، دون ظلم، أو تعدٍّ على حقوق غيره، ومن أهم المجالات التي نظمتها الشريعة بأحكام تضمن تحقيق المقصود منها، دون إجحاف، أو ظلم، وأحكمت أصولها على مبدأ العدل، والإحسان، وحفظ الحقوق: مجال العقود، والمعاملات المالية.

ومن أبرز هذه المعاملات: عقد الإجارة الذي تشتد حاجة الناس إليه، إذ لا يكاد يخلو زمان، أو مكان من التعامل به، فهو يحقق مصالح عظيمة للأفراد، والمجتمعات، ويمكن الإنسان من الانتفاع بالعين دون الحاجة إلى تملكها؛ مما يسهم في التيسير، والتوسعة على الناس. ولما كانت العقود في الشريعة الإسلامية لها مقتضيات، وآثار تترتب عليها؛ فإن المستأجر في عقد الإجارة يتمتع بحقوق مستمدة من هذا العقد؛ مما يجعل دراسة أثر ملكية المستأجر في عقد الإجارة دراسة فقهية مقارنة أمراً مهماً، لا سيما عند المقارنة بنظام المعاملات المدنية السعودي؛ لذا رأيت أن أتناول هذا الموضوع بالدراسة، والبحث، سائلاً الله التوفيق، والسداد.

مشكلة البحث، وأسئلته:

يُعد عقد الإجارة من العقود المهمة التي تنظم التعاملات المالية بين الناس، وهو عقد يمنح المستأجر حق الانتفاع مقابل عوض، غير أن مدى امتداد حقوق المستأجر في هذا العقد، يمثل إشكالاً؛ لانحصارها في المنفعة دون العين؛ حيث تتباين آراء الفقهاء في مدى تمتع المستأجر بهذه الحقوق، كما أن نظام المعاملات المدنية تناول هذه الحقوق بطريقة قد تختلف عن الطرح الفقهي؛ ومن هنا نشأت التساؤلات الآتية:

١- هل يكتسب حق المستأجر في العقد وصف التملك؟

٢- ما حقوق المستأجر في عقد الإجارة؟

٣- هل ملكية المستأجر في عقد الإجارة تسوغ له التصرف على نحو يشابه ملكية العين؟

٤- كيف يعالج نظام المعاملات المدنية السعودي هذه الحقوق؟

أهمية الموضوع:

١- ارتباطه بعقد الإجارة، وهو من العقود المالية الحيوية التي تشهد كثرة في النزاعات؛ بسبب طبيعة البشر في الحرص على المال، والمشاحة فيه، فضلاً عن الحرص على المطالبة بالحقوق.

وتزداد أهمية هذا العقد في العصر الحديث؛ نظراً لكثرة تعامل الناس به، وتعذر امتلاك الأعيان يدفع غالبهم إلى الاكتفاء بمنافعها عبر التأجير؛ لذلك يحتاج هذا العقد إلى ضوابط دقيقة، وواضحة لضمان حقوق الأطراف، وتقليل النزاعات؛ مما يجعله محط اهتمام الفقهاء، والقانونيين؛ لتحقيق العدالة، والاستقرار في المعاملات المالية.

٢- إبراز التاصيل الشرعي للمواد النظامية المتعلقة بحقوق المستأجر؛ بما يعزز فهم العقود المدنية؛ وفقاً لأحكام الشريعة.

٣- إثراء البحث من الناحية الفقهية، والنظامية من خلال دراسة مقارنة بين المذاهب الفقهية المختلفة، ونظام المعاملات المدنية السعودي.

أسباب اختيار الموضوع:

١- عدم الوقوف على دراسة مخصصة ببحث هذا الموضوع.

٢- الرغبة في كتابة الأبحاث البينية التي تجمع بين تخصصي الفقه، والأنظمة.

٣- ربط الدراسة النظرية بالأثر التطبيقي ثمة العلم، وفائدته، فكون الدراسة نابعة من النصوص، وأقوال الفقهاء، ثم المقارنة مع المواد النظامية؛ لمعرفة تأصيلها الشرعي، يسهم في وضوح الرؤية لدى المهتمين بالجانب التطبيقي القضائي.

هدف البحث:

بيان أثر ملكية المستأجر في عقد الإجارة، ومقارنته بنظام المعاملات المدنية السعودي.

حدود البحث:

سيقتصر هذا البحث في موضوعه، ودراسته من الناحية الفقهية المقارنة على ما يشتهر للمستأجر من حقوق تابعة لملكياته المكتسبة من عقد الإجارة، دون التطرق للحقوق التي عليه، وحقوق المؤجر أيضاً. ثم مقارنة هذه الحقوق، بما ورد في نظام المعاملات المدنية السعودي.

الدراسات السابقة:

بعد البحث في المجالات، والمكتبات الرقمية، وسؤال أهل الاختصاص، لم أجد دراسة تناولت هذا الموضوع، وخصته ببحث مع المقارنة بنظام المعاملات المدنية السعودي.

منهج البحث:

اعتمدت في هذا البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن، حيث يتم استقراء النصوص الفقهية المتعلقة بعقد الإجارة، وتحليلها، ومقارنتها بأدلتها، ثم مقارنتها مع المواد النظامية؛ للوصول إلى نتائج البحث، وتمثل إجراءات البحث فيما يلي:

١/ جمعت الأقوال العلمية من مصادرها الأصيلة.

٢/ عزوت الآيات القرآنية في متن البحث، مكتوبة بالرسم العثماني.

٣/ خرجت الأحاديث النبوية من كتب السنة المعتمدة، فإن كانت في الصحيحين، أو في أحدهما اكتفيت بعزوها لهما، وإن كانت في غيرهما نقلت عن أهل العلم درجتها بعد التخريج.

٤/ وثقت أقوال المذاهب الفقهية بالرجوع إلى المصادر المعتمدة في كل مذهب.

٥/ ذكرت أهم الأدلة في المسألة، مع مناقشتها، وبيان ما ترجح منها إن ظهر لي وجه الترجيح فيها.

٦/ ذكرت المادة النظامية من نظام المعاملات المدنية السعودي، وقارنت المادة بما جاء عن الفقهاء.

٧/ لم أترجم للأعلام الواردين في البحث.

٨/ أرفقت في آخر البحث ثبناً بمصادر البحث، ومراجعته.

خطة البحث:

قسمت البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهارس.

أولاً: المقدمة: تشتمل على مشكلة البحث، وأسئلته، وأهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وهدفه، وحدود البحث، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وخطته.

ثانياً: التمهيد: بيان مفردات البحث وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المراد بالإجارة، والمستأجر.

المطلب الثاني: المراد بالملكية، وأثرها في حق المستأجر.

المطلب الثالث: التعريف بنظام المعاملات المدنية السعودي.

المبحث الأول: حق الاستعمال.

المبحث الثاني: حق الاستغلال.

المبحث الثالث: حق التوريث.

الخاتمة.

التمهيد

المطلب الأول: المراد بالإجارة، والمستأجر.

الإجارة في اللغة: أصلها من الأجر، وهو العوض^(١).

وفي الاصطلاح: تعددت تعريفات الفقهاء للإجارة، وهي متقاربة في الجملة، دائرة على أنها «عقد على المنفعة بعوض»^(٢)، وبهذا تكون الإجارة من عقود المعاوضة كالبيع^(٣)، إلا أنها تفتقر عن البيع في موضوع العقد، ومدته؛ فإن البيع يعقد على العين على جهة التأييد، وأما الإجارة: فتعقد على المنفعة فقط على جهة التأييد.

وكل مذهب يضيف في تعريف الإجارة ما يتوافق مع أحكامه في مسائل الباب من قيود، وشروط، بعضها محل خلاف، لكن بينهم اتفاقاً في حقيقة الإجارة.^(٤)

(١) انظر: محمد بن مكرم (ابن منظور)، لسان العرب، ط ٣ (بيروت: دار صادر، ١٤١٤ هـ)، ١٠:٤. محمد بن أبي الفتح البعلي، المطلع على ألفاظ المقنع، تح: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، ط ١ (مكتبة السوادي للتوزيع، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م)، ٣١٦.

(٢) محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م)، ٧٤:١٥.

(٣) وقد توارد عند الفقهاء تعريف الإجارة أنها: بيع المنافع، فهي نوع من البيع، إلا أنها اختصت باسم كما اختص عقد السلم، وعقد الصرف باسم، مع دخولهما في معنى البيع. انظر: زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، البحر الرائق، ط ٢ (دار الكتاب الإسلامي)، ٢:٨. أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، تح: محمد حجي وآخرين، ط ١ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤ م)، ٣٧١:٥. علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير، تح: علي محمد، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م)، ١٤:٥. عبد الله بن أحمد ابن قدامة، المغني، (مكتبة القاهرة، ١٩٦٨ م)، ٣٢٢:٥. إبراهيم بن محمد بن مفلح، المبدع في شرح المقنع، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م)، ٤٣٨:٤.

(٤) انظر: محمد بن محمد الرعيني (الخطاب)، مواهب الجليل، ط ٣ (دار الفكر، ١٩٩٢ م)، ٣٨٩:٥. أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج، (المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ١٣٥٧ هـ - ١٩٨٣ م)، ١٢١:٦. محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، ط ١ (دار الكتب العلمية، ١٩٩٤ م)، ٤٣٨:٣. يحيى بن هُبَيْرَة، اختلاف الأئمة العلماء، تح: السيد يوسف أحمد، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م)، ٢٧:٢. عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المقنع، تح: محمود الأرناؤوط، ياسين محمود الخطيب، ط ١ (جدة: مكتبة السوادي للتوزيع، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م)، ٢٠٣. منصور بن يونس البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ط ١ (عالم الكتب، ١٩٩٣ م)، ٢٤١:٢.

وقد قسم الفقهاء الإجارة إلى قسمين: (١)

١- إجارة على منافع الأعيان، كإجارة العقار، ووسيلة النقل.

٢- إجارة على الأعمال، أو على منفعة في الذمة، كالإجارة على البناء، والتطبيب، ونحو ذلك.

والمستأجر هو: طرف العقد الذي يلتزم بدفع الأجرة للمؤجر مقابل المنفعة المتفق عليها^(٢)، ويُشترط أن يكون أهلاً للعقد، أي بالغاً، عاقلاً، رشيداً، غير محجور عليه^(٣). وقد عرف النظام عقد الإجارة متضمناً لحقيقة العقد في معنى المعاوضة بين المنفعة، والأجرة، وما أضافه من أوصاف أخرى فهي؛ لبيان محترزاتها بما يتناسب مع بقية المواد المتعلقة بعقد الإجارة، كما ورد في المادة السابعة بعد الأربعمئة: «الإيجار عقد يُمكنُ بمقتضاه المؤجرُ المستأجرَ من الانتفاع مدةً معينةً بشيءٍ غير قابل للاستهلاك، مقابل أجرٍ»^(٤).

المطلب الثاني: المراد بالملكية، وأثرها في حق المستأجر.

الملكية اسم منسوب إلى المِلْك، والمِلْك قد تعددت تعريفاته، وعند النظر إلى كلمة مِلْك نجد أنها تدل على وجود مالك ومملوك، والمِلْك هو العلاقة بينهما على وفق الشرع، وتفيد انفراد المالك بالمملوك في الانتفاع به، والتصرف فيه ما لم يكن هناك مانع^(٥).

(١) انظر: السرخسي، المبسوط، ٧٥:١٥. الهيثمي، تحفة المحتاج، ١٢٤:٦. محمد بن عبد الله الزركشي، شرحه على مختصر الخرقى، ط ١ (دار العبيكان، ١٩٩٣م)، ٢١٩:٤.

(٢) انظر: علي حيدر خواجه، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، تح: فهمي الحسيني، ط ١ (دار الجبل، ١٤١١هـ، ١٩٩١م)، ٤٤٥:١. سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، ط ٢ (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م)، ١٥.

(٣) وهذه صفات الأهلية الكاملة، وبفقدائها تكون الأهلية معدومة لا يصح معها تصرف، في حق الصبي غير المميز، والمجنون، أو تكون الأهلية ناقصة في الصبي المميز، والسفيه، والعبد، وهي محل خلاف عند أهل العلم. انظر: الزركشي، شرحه على مختصر الخرقى، ٢١٩:٤. ابن هُبَيْرَة، اختلاف الأئمة العلماء، ٣٤٥:١.

(٤) صفحة: نظام المعاملات المدنية.

(٥) انظر: زين الدين بن إبراهيم (ابن نجيم)، الأشباه، والنظائر، تح: زكريا عميرات، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م)، ٢٩٩، أحمد بن إدريس (القرافي)، الفروق، (عالم الكتب)، ٢٠٨:٣.

وانفراد المالك بالمملوك قد يقع على ذات الشيء، ومنافعه معا، ويسمى بالملك التام، وقد يقع على منافعه فقط، أو على ذاته فقط، ويسمى بالملك الناقص.^(١)

وعقد الإجارة موضوعه المنفعة، وليس العين، واستعمال المنفعة: إما أن يكون بوصف الإباحة، وهو ما يعرف بملك الانتفاع المجرد، أو بوصف التملك، وهو ما يعرف بملك المنفعة، والفرق بين الوصفين يظهر من ثلاثة جوانب:^(٢)

الجانب الأول: من حيث المعنى:

فملك الانتفاع المجرد ملك مجازي، لا حقيقي، فهو من قبيل الرخصة بالانتفاع الشخصي؛ ولذا يعبر عنه بإباحة الانتفاع، أو بحق الانتفاع، وليس فيه حق التصرف في المنفعة؛ لعدم الملك الحقيقي، وأما ملك المنفعة فهو ملك حقيقي تام لها، يثبت فيه حق التصرف، وعقد الإجارة يفيد ملك المنفعة، لا ملك الانتفاع.

الجانب الثاني: من حيث سبب العقد:

فملك المنفعة لا ينشأ إلا بعقود محدودة، تفيد التملك، كعقد الإجارة، والوصية بالمنافع، والوقف على معين، ونحو ذلك، وأما ملك الانتفاع المجرد فقد ينشأ عن عقد يشترط فيه تعيين العاقلين، كعقد العارية ونحوه، وقد ينشأ بالإذن، والإباحة المطلقة: كتسبيل الآبار، ونحو ذلك، وبهذا يكون ملك الانتفاع المجرد أعم في سببه من ملك المنفعة.

عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، **الأشباه والنظائر**، ط ١ (دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م)، ٢٣٢:١، أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، **مجموع الفتاوى**، تح: عبد الرحمن بن قاسم، (المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ) ١٧٨:٢٩، عبد الله بن عبد العزيز المصلح، **قيود الملكية الخاصة**، (دار المؤيد)، ٣٩، محمد مصطفى شلبي، **المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي**، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٤٠٥هـ)، ٣٣٩.

(١) انظر: محمد قدری باشا، **مرشد الحيران**، ط ٢ (المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، ١٣٠٨ هـ - ١٨٩١م)، ٤. أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي (عميرة)، **حاشيتا قليوبي، وعميرة**، (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م)، ٣: ٢٤٨. المصلح، **قيود الملكية الخاصة**، ٩٧. شلبي، **المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي**، ٣٣٩.

(٢) انظر: المصلح، **قيود الملكية الخاصة**، ١٩٤. شلبي، **المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي**، ٣٤٤.

الجانب الثالث: من حيث الأثر:

يقتصر ملك الانتفاع المجرد على الاستعمال فقط، أي من أذن له في الانتفاع؛ فلا يحق له سوى مباشرة الانتفاع بنفسه، أو وكيله، وليس له أن يمكن غيره من الانتفاع إلا بإذن. وأما ملك المنفعة: فهو أعم أثراً، وأقوى من ملك الانتفاع المجرد؛ حيث يعطي صاحبه حق الاستعمال في استيفاء المنفعة بنفسه، أو وكيله، وحق التصرف، وذلك بتمكين غيره من الانتفاع بعوض، أو بغير عوض، وحق التوريث، وذلك بانتقال حق استيفاء المنفعة ممن ملكها إلى ورثته.

ومما سبق يُعلم أن ملك المستأجر في عقد الإجارة ناقص؛ لانحصار ملكه على المنفعة فقط، وحقوقي؛ لانفراده بالملوك في الانتفاع به، والتصرف فيه؛ وبهذا يظهر أثر الملكية للمستأجر في اكتسابه حق الاستعمال، وحق التصرف، وحق التوريث.

المطلب الثالث: التعريف بنظام المعاملات المدنية السعودي.

قد صدر نظام المعاملات المدنية في المملكة العربية السعودية بالمرسوم الملكي الكريم رقم (م/١٩١)، بتاريخ ١١/٢٩/١٤٤٤هـ، بعد قرار مجلس الوزراء السعودي رقم (٨٢٠)، بتاريخ ١١/٢٤/١٤٤٤هـ، وكانت بداية سريان النظام بتاريخ ١٤٤٥/٦/٣هـ؛ ليصبح مرجعاً في تنظيم معاملات الناس، والتعريف بحقوق العاقدين، والحد من نزاعاتهم، وتسريع الفصل القضائي في الخصومات، ويشتمل نظام المعاملات المدنية السعودي على (٧٢١) مادة.

يتكون النظام من تمهيد، وثلاثة أقسام، وأحكام ختامية.

ويشتمل التمهيد على (٢٩) مادة، في خمسة فصول:

الفصل الأول: تطبيق النظام.

الفصل الثاني: الأشخاص.

الفصل الثالث: الأشياء والأموال.

الفصل الرابع: أنواع الحق.

الفصل الخامس: استعمال الحق.

والقسم الأول موضوعه الالتزامات (الحقوق الشخصية)، ويتكون من (٢٧٧) مادة، في خمسة أبواب:

الباب الأول: مصادر الالتزام.

الباب الثاني: آثار الالتزام. ١

لباب الثالث: الأوصاف العارضة على الالتزام.

الباب الرابع: انتقال الالتزام. الباب الخامس: انقضاء الالتزام.

والقسم الثاني موضوعه العقود المسماة، ويتكون من (٣٠١) مادة، في خمسة أبواب:

الباب الأول: العقود الواردة على الملكية.

الباب الثاني: العقود الواردة على المنفعة.

الباب الثالث: العقود الواردة على العمل.

الباب الرابع: عقود المشاركة.

الباب الخامس: عقد الكفالة وعقد التأمين.

والقسم الثالث موضوعه الحقوق العينية، ويتكون من (١١٢) مادة، في بابين:

الباب الأول: الحقوق العينية الأصلية.

الباب الثاني: الحقوق العينية التبعية.

وأما الأحكام الختامية ففيها مادتان، في فصلين:

الفصل الأول: قواعد كلية.

الفصل الثاني: العمل بهذا النظام.^(١)

والمواد التي ستكون محل الدراسة في هذا البحث: هي المتعلقة بعقد الإجارة تحت الفصل الأول من الباب الثاني: العقود الواردة على المنفعة، ضمن القسم الثاني: العقود المسماة، من نظام المعاملات المدنية.

(١) صفحة: نظام المعاملات المدنية.

المبحث الأول: حق الاستعمال

إن المراد بالاستعمال: تمكين المستأجر من الانتفاع على وجه الاستدامة إلى انتهاء العقد، وذلك بأن يفعل المؤجر كل وسائل التمكين المشروطة في العقد، أو المستقرة في العرف، ويمتنع عن الحيلولة بين المستأجر، وتام الانتفاع.^(١)

وقد علم مما سبق: أن المنفعة موضوع عقد الإجارة، وأن هذا العقد يفيد الملكية على وجه المعاوضة، ويتفرع من هذه المقدمة: بيان صفة عقد الإجارة؛ حيث أجمع العلماء على أنه عقد لازم، أي: ليس لأحد العاقلين فسخه، إلا لعيب، أو نحوه: كالبيع.^(٢)

وعند النظر إلى مواد النظام: نجد أنه قد نص على ما سبق بيانه في تقرير الفقهاء لحق المستأجر في الاستعمال، جاء ذلك في المادة السادسة عشرة بعد الأربعمئة:

«١- على المؤجر تسليم المأجور، وملحقاته في حال يصلح معها؛ لاستيفاء المنفعة المقصودة كاملة.

٢- يكون التسليم بتمكين المستأجر من الانتفاع بالمأجور دون مانع يعوق الانتفاع، مع بقاء ذلك مستمرا، حتى انقضاء مدة الإيجار».

والفقرة الأولى من المادة التاسعة عشرة بعد الأربعمئة:

«يلتزم المؤجر بالإصلاحات الضرورية اللازمة لبقاء المأجور صالحا للانتفاع، بما في ذلك إصلاح أي خلل في المأجور يؤثر في استيفاء المنفعة المقصودة».

(١) انظر: محمد أمين (ابن عابدين)، رد المحتار، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢م)، ٦: ١١-١٣. ابن نجيم، البحر الرائق، ٧: ٣٠٠، ٣٠١. الحطاب، مواهب الجليل، ٥: ٤٢٢. الشربيني، مغني المحتاج، ٣: ٤٤٧. منصور بن يونس البهوتي، كشف القناع، (دار الكتب العلمية)، ٤: ١٩.

(٢) انظر: أبو بكر الكاساني، بدائع الصنائع، ط ٢ (دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م)، ٤: ٢٠١. عبد الوهاب البغدادي، التلقين، تح: محمد التطواني، ط ١ (دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م)، ٢: ١٥٨. أبو بكر الكشناوي، أسهل المدارك، ط ٢ (بيروت: دار الفكر)، ٢: ٣٢١. الشربيني، مغني المحتاج، ٣: ٤٨٥. البهوتي، كشف القناع، ٤: ٢٣.

والفقرة الأولى من المادة الثالثة والعشرين بعد الأربعمئة:

«على المؤجر أن يمتنع عن التعرض للمستأجر في استيفائه للمنفعة طوال مدة الإيجار، بما في ذلك أن يحدث المؤجر في المأجور تغييراً يمنع من الانتفاع به، أو يخل بالمنفعة المقصودة، وإلا كان ضامناً، ويعد في حكم تعرض المؤجر التعرض الصادر من أحد تابعيه»^(١).

(١) صفحة: نظام المعاملات المدنية.

المبحث الثاني: حق التصرف

والمراد بالتصرف هنا: إنشاء العقود التي تقتضي تحويل الأموال من شخص لآخر بالرضا القولي، أو الفعلي، وذلك فيما يملكه الإنسان، أو أذن له فيه.^(١)
وحق المستأجر في التصرف: إما بعقد استغلال^(٢) - أي: فيه عوض -، كالإجارة، أو بعقد لا عوض فيه، كالإعارة.

وقد اختلف العلماء في تصرف المستأجر في العين المؤجرة استغلالاً، أو تبرعاً بدون إذن المؤجر على قولين:

القول الأول: جواز تصرف المستأجر لمن كان استعماله مماثلاً لاستعمال المستأجر، أو أقل^(٣)، وهو قول الحنفية^(٤)،

(١) انظر: شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ٤١٣. عدنان خالد، ضوابط العقد في الفقه الإسلامي، (جدة: دار الشروق، ١٤٠١هـ)، ١٨.

(٢) الاستغلال: هو طلب الغلة، وتطلق الغلة على الدخل، أو النماء الذي يحصل من العين، كلبن الشاة، أو نتاجها، أو ثمار البستان، أو أجرة الأرض، والدار، ونحو ذلك. انظر: أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، (بيروت: المكتبة العلمية)، ٤٥٢:٢. المبارك بن محمد ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر أحمد ومحمود محمد، (بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م)، ٣:٣٨١.

(٣) أطلق بعض الفقهاء لفظ الضرر على الاستعمال المعتاد، ووجه ذلك: أن الاستعمال المعتاد يؤدي بطبيعته إلى نوع من التأثير، والاستهلاك التدريجي،: كالثوب إذا تكرر لبسه، وغسله يصبح بالياً. وأما الاستعمال الزائد عن المعتاد، فهو ممنوع؛ لأن المؤجر رضي منفعة مقدرة؛ فوجب أن يتقيد العقد بذلك. انظر: الشربيني، مغني المحتاج، ٤٧٤:٣. منصور البهوتي، الروض المربع، تح: خالد المشيقح، وآخرون، ط ١ (الكويت: الناشر: دار الزكائر للنشر، والتوزيع، ١٤٣٨ هـ)، ٢: ٣٨٧، ٤٠٦. المنجي بن عثمان التنوخي، الممتع في شرح المقنع، تح: عبد الملك بن دهيش، ط ٣ (مكة: مكتبة الأسد، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م)، ٢: ٧٦٩.

(٤) بشرط: أن يكون التصرف بعد قبض المستأجر للعين، بمثل أجرة العقد الأول، أو أقل، ولا تجوز الزيادة إلا إذا زاد المستأجر في العين ما يقابل الزيادة، وألا تؤجر لمالكها. انظر: أحمد بن محمد القدوري، التجريد، تح: مركز الدراسات الفقهية، والاقتصادية، ط ٢ (القاهرة: الناشر: دار السلام، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م)، ٧:

والمالكية^(١)، والشافعية^(٢)، والحنابلة^(٣).

واستدلوا بما يلي:

١- لأن المستأجر قد ملك المنفعة بعقد الإجارة؛ فجاز له أن يستوفي المنفعة بنفسه، أو بمن يقوم مقامه في حدود الاستعمال المعتاد، قياساً على المؤجر، بجامع ملكية المنفعة في الطرفين.^(٤)

٢- ولأن عقد الإجارة يفيد التملك، ويلزم من ثبوت الملك حرية التصرف، فجاز للمستأجر أن يتصرف في ملكه، قياساً على المشتري في تصرفه في ملكه، بجامع الملكية الثابتة بعقد المعاوضة.^(٥)

٣- ولأن قبض المنافع في الإجارة ينزل منزلة قبض العين؛ فجاز للمستأجر استغلال العين المؤجرة، كما لو استأجر أرضاً فزرعها، فله بيع غلتها.^(٦)

القول الثاني: لا يجوز تصرف المستأجر مطلقاً، وهو رواية عن الإمام أحمد.^(٧)

واستدل لهذا القول: بأن النبي ﷺ نهى عن ربح ما لم يضمن^(٨)

٣٦١١، ٣٦١٤، ٣٦٣٢. أحمد بن علي الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، تح: عصمت الله محمد، وآخرون، ط ١ (دار البشائر الإسلامية، ودار السراج، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م)، ٣: ٣٩٥. الكاساني: بدائع الصنائع، ٤: ٢٠٦. (١) انظر: عبد الوهاب بن علي البغدادي، المعونة، تح: حميش عبد الحق، (مكة: المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز)، ٢: ١٠٩٧. القرافي، الذخيرة، ٥: ٤٩٧.

(٢) بشرط: أن يكون التصرف بعد قبض المستأجر للعين، انظر: محمد بن أحمد القفال، حلية العلماء، تح: ياسين أحمد، ط ١ (عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٨ م)، ٥: ٤٠١. عبد الملك بن عبد الله الجويني، نهاية المطلب، تح: عبد العظيم محمود، ط ١ (دار المنهاج، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م)، ٨: ٨٣. الماوردي، الحاوي الكبير، ٧: ٣٩٥. الشربيني، مغني المحتاج، ٣: ٤٧٤.

(٣) انظر: البهوتي، الروض المربع، ٢: ٣٨٧. ابن المنجي، الممتع في شرح المقنع، ٢: ٧٦٩.

(٤) انظر: محمود بن أحمد ابن مازة البخاري، المحيط البرهاني، تح: عبد الكريم سامي، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤ م)، ٧: ٤٢٩.

(٥) انظر: ابن المنجي، الممتع، ٢: ٧٥٩.

(٦) انظر: ابن قدامة، المغني، ٥: ٣٥٤.

(٧) انظر: علي بن سليمان المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تح: الدكتور عبد الله التركي، ط ١ (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م)، ١٤: ٣٣٩.

(٨) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، رقم الحديث (٣٥٠٤)

؛ والمنفعة في الإجارة في ضمان المؤجر، وليس المستأجر، فلم يجز له أن يتصرف في العين المؤجرة، وهي لم تدخل في ضمانه، قياساً على عدم جواز التصرف في المبيع قبل قبضه.^(١)

ونوقش بما يلي:^(٢)

أ- أن الحديث في بيع الأعيان، ولا يشمل الإجارة

ب- وأنه لا يسلم عدم دخول المنفعة في ضمان المستأجر؛ وذلك من جهتين:

١- لأن المنفعة لو تلفت مع تمكن المستأجر من استيفائها كانت من ضمانه، وتلزمه الأجرة، فيكون تصرفه في المنفعة داخلاً في ضمانه.

٢- ولأن قبض العين مع تمكن الاستيفاء بمنزلة قبض المنافع.

القول الثالث: لا يجوز تصرف المستأجر إلا بإذن المؤجر. وهو رواية عن الإمام

أحمد.^(٣)

ويمكن الاستدلال لهذا القول من وجهين:^(٤)

١- القياس على المستعير في عدم جواز التصرف في العين إلا بإذن مالكها؛ بجامع تعلق عقد الإجارة، والإعارة بالمنفعة، وعدم ملكية العين.

٢- أن عقد الإجارة يفيد انتفاع المستأجر بالعين على الوجه المعتاد، والمؤجر قد رضي بضره، ولم يرض بضر غيره، والناس يختلفون في الانتفاع.

٣: ٢٨٣. والترمذي في جامعه في أبواب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، وقال عنه: هذا حديث حسن صحيح، رقم الحديث (١٢٣٤) ٥٢٨: ٣. والنسائي في سننه في كتاب البيوع، باب شرطان في بيع، رقم الحديث (٤٦٣٠) ٢٩٥: ٧. وابن ماجه في سننه في كتاب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك، رقم الحديث (٢١٨٨) ٧٣٧: ٢. وحسنه الألباني في إرواء الغليل، إشراف: زهير الشاويش، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥م)، ١٤٦: ٥.

(١) انظر: ابن المنجي، الممتع، ٧٦٠: ٢.

(٢) انظر: ابن قدامة، المغني، ٣٥٥: ٥. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٤٤: ٢٠. محمد بن صالح العثيمين، الشرح الممتع، ط ١ (دار ابن الجوزي، ١٤٢٨هـ)، ٣٩: ١٠.

(٣) انظر: المرداوي، الإنصاف، ٣٣٩: ١٤.

(٤) انظر: ابن المنجي، الممتع، ٧٦٠، ٧٦٩. عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، حاشية الروض المربع، ط ١ (١٣٩٧هـ)، ٣١١: ٥.

ويمكن أن يناقش: ١- بوجود الفرق المؤثر بين الإجارة، والإعارة، حيث إن الإعارة عقد تبرع، وأما الإجارة فهي معاوضة تفيد الملكية، وإذا تملك المستأجر المنفعة جاز له أن يتصرف فيها، كما لو استأجر أرضاً، فزرعها، فله بيع غلتها.

٢- وأن جواز التصرف مشروط بمن يماثل المستأجر في الانتفاع، أو يكون أقل منه، لا أكثر منه.

الترجيح:

بعد ذكر الأقوال، وأدلتها، وما ورد فيها من مناقشة تبين رجحان القول بجواز تصرف المستأجر في العين المؤجرة، لقوة أدلته، ولما ورد على أدلة الأقوال الأخرى من مناقشة؛ ولأن الإجارة لا تخرج عن معنى البيع، وهي تفيد حق التملك، ويلزم منه حرية تصرف المستأجر لمن يماثله في الانتفاع، أو يكون أقل منه، لا أكثر منه. -والله أعلم-.

ويلحق بهذه المسألة لو اشترط المؤجر على المستأجر عدم التصرف في العين المؤجرة: فعلى القول إنه لا يجوز تصرف المستأجر إلا بإذن المؤجر، يكون اشتراط المؤجر مؤكداً لحقه، ويجب على المستأجر الوفاء بالشرط.^(١)

وأما على قول الجمهور، وهو جواز تصرف المستأجر لمن كان استعماله مماثلاً لاستعمال المستأجر، أو أقل، فقد اختلفوا في أثر الاشتراط على العقد على أقوال:

القول الأول: إن شرط المؤجر فاسد، ولا يلزم الوفاء به، مع صحة العقد، وهو قول المالكية، والحنابلة.

ووجه فساد الشرط منافاته لمقتضى العقد، وهو ملكية المنفعة، وحرية التصرف، إلا أن الفساد عندهم قاصر على الشرط فقط، مع صحة العقد؛ لأنه لا يؤثر في حق المؤجر نفعاً، ولا ضراً، إذ كان جواز تصرف المستأجر مقيداً بمن كان استعماله مماثلاً لاستعمال المستأجر، أو أقل.^(٢)

القول الثاني: إن شرط المؤجر فاسد، ومفسد للعقد، وهو قول الشافعية.

(١) انظر: المرداوي، الإنصاف، ٣٩٦:١٤. ابن قاسم، حاشية الروض المربع، ٣١١:٥.

(٢) انظر: الحطاب، مواهب الجليل، ٤١٧:٥. محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، (دار الفكر)، ١٧:٤. محمد بن عبد الله الخرخشي، شرح مختصر خليل للخرشي، (بيروت: دار الفكر للطباعة)، ١٨:٧. ابن قدامة، المغني، ٣٥٤:٥. البهوتي، كشف القناع، ١٥:٤.

ووجه ذلك: أن الشرط إذا كان منافيا لمقتضى العقد؛ فإن فسادَه يتعدى لإفساد العقد أيضا، كما لو شرط المؤجر على المستأجر ألا يستوفي المنافع بنفسه.^(١)

القول الثالث: إن شرط المؤجر فاسد، ولا يجب الوفاء به إن كانت العين المؤجرة مما لا تختلف باختلاف المستعملين كالدار، وإن كانت العين المؤجرة مما تختلف باختلاف المستعملين، كالدابة، والثوب، فالشرط صحيح، وليس للمستأجر أن يخالفه، وهو قول الحنفية. ووجه التفصيل عندهم في اشتراط المؤجر وجود الفائدة، وعدم وجودها، فإذا عُدَّت الفائدة غلبوا حق المستأجر في حرية التصرف فيما لا يتفاوت الناس في استعماله، وإذا وُجِدَت الفائدة راعوا حق المؤجر بمنع الإضرار به فيما يختلف الناس في استعماله، وأوجبوا على المستأجر الالتزام بالشرط، وضمنوه عند مخالفته لتعديده.^(٢)

وعند النظر إلى مواد النظام: نجد أنه قد نص على ما يوافق رواية الإمام أحمد: أنه لا يجوز تصرف المستأجر إلا بإذن المؤجر، جاء ذلك في المادة السابعة والثلاثين بعد الأربعمئة: «لا يجوز للمستأجر أن يؤجر المأجور كله، أو بعضه، أو يتنازل عن العقد إلا بإذن المؤجر، أو إجازته».^(٣)

وقد نص النظام على أن حق المستأجر في الانتفاع مقيد بالاستعمال المعتاد -، وهذا ما قرره الفقهاء في حدود انتفاع المستأجر -، كما في المادة الخامسة والثلاثين بعد الأربعمئة: «يلتزم المستأجر برد المأجور إلى المؤجر عند انتهاء عقد الإيجار بالحال التي تسلمه بها، ويستثنى من ذلك ما يقتضيه الاستعمال المعتاد».

وينسحب هذا الحكم على المستأجر الثاني إذا أجره المستأجر الأول بإذن المؤجر مراعى كون استعمال المستأجر الثاني مماثلا لاستعمال المستأجر الأول، لا أكثر منه، كما في المادة الثامنة والثلاثين بعد الأربعمئة:

«يتقيد المستأجر المأذون له بالتأجير، أو التنازل للغير عند قيامه بذلك بقيود المنفعة التي يملكها نوعا، وزمنا».^(٤)

(١) انظر: الشرييني، مغني المحتاج، ٤٧٤:٣.

(٢) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ٢٠٧:٤. ابن عابدين، رد المحتار، ٢٨:٦.

(٣) صفحة: نظام المعاملات المدنية.

(٤) صفحة: نظام المعاملات المدنية.

المبحث الثالث:

حق التوريث

لقد اختلف الفقهاء في توريث المنفعة، تبعاً لاختلافهم في ماليتها، على قولين:
القول الأول: المنافع لا تحتل التوريث بانفرادها، وأن الإجارة تنفسخ بموت أحد
 العاقدين إن عقدها لنفسه، وهو قول الحنفية.^(١)

واستدلوا بما يلي:

١- أن المنافع ليست أموالاً متقومة في حد ذاتها؛ لأن من شرط المالية عندهم الادخار
 لوقت الحاجة، والادخار يستلزم صيانة المال، وإحرازه، والبقاء عليه، وهو ما لا يتحقق في
 المنافع التي تكون معدومة عند العقد، والمعدوم لا يُملك، ولا يُتعاقد عليه، والمنافع بعد
 وجودها، تزول مباشرة بعد استعمالها، فلا تبقى لتُحز، فلا تُعد مالاً متمولاً كالأعيان.
ونوقش: بنقض هذا الأصل في الإجارة ونحوها، وإبرام عقود المعاوضات على المنافع
 دليل ماليتها.^(٢)

٢- ولأن الإجارة عقد معاوضة، فالأجرة لا تُملك بالعقد، بل تُستحق جزءاً فجزءاً مقابل
 كل جزء حادث من المنفعة، وإذا مات العاقد انفسخت الإجارة، لأن الملك انتقل من
 المؤجر إلى الوارث، ومنفعته إليه، والمنفعة المستحقة بالعقد هي المملوكة للمؤجر، وقد فات
 العقد بموته فتفسخ الإجارة.

ونوقش: أن المعاوضة في الإجارة تجعل الأجرة مستحقة بالعقد، كالصداق، والثلث في
 البيع، بدليل صحة تعجيلها بالشرط، ولأن المستأجر باستلام العين المؤجرة ملك منافعها،
 فملك عليه الأجرة كاملة وقت العقد.^(٣)

(١) انظر: السرخسي، المبسوط، ١٥٣: ٩. الكاساني، بدائع الصنائع، ٤: ١٧٣، ١٧٩، ٢٢٢. ابن عابدين، رد
 المحتار، ٤: ٥٠٢، ٨٣: ٦. ابن نجيم، البحر الرائق، ٨: ٤١، ١٩.
 (٢) انظر: ابن قدامة، المغني، ٥: ٣٢٣، ٢٢٥.
 (٣) انظر: ابن قدامة، المغني، ٥: ٣٢٩. بن مفلح، المبدع، ٤: ٤٤٢.

القول الثاني: المنفعة تورث، ولا تنفسخ الإجارة بموت أحد العاقدين، بل تبقى إلى انتهاء مدة العقد، وهو قول المالكية^(١)، والشافعية^(٢)، والحنابلة^(٣).

واستدلوا بما يلي:

١- أن المال حق يقبل الانتقال بالإرث، والمنفعة داخلة في حد المال شرعاً^(٤) وإن لم تكن عينا محسوسة، لما يلي: ^(٥)

أ- لأنها محل انتفاع، وتقوم في التعامل، وتثبت لها القيمة عند التلف.

ب- ولأن الأعيان لا تعتبر أموالاً لذاتها، وإنما لما تحويه من منافع، فهي الغرض المقصود من اقتنائها عند الناس.

ج- ولأن الشريعة اعتبرت المنفعة مقابلاً مالياً في عقود المعاوضات المالية، كعقد الإجارة، وعقد الاستصناع.

د- ولأن ابتغاء النكاح لا يشرع إلا بالمال، وهو الصداق، قال تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا

(١) انظر: الدسوقي، الحاشية على الشرح الكبير، ٢٩:٤. الخرخشي، شرح مختصر خليل، ٣٠:٧.

(٢) انظر: الهيتمي، تحفة المحتاج، ١٨٧:٦. الشرييني، مغني المحتاج، ٤٨٥:٣.

(٣) انظر: المرداوي، الإنصاف، ٦٤:٦. البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ٢٦٥:٢.

(٤) وقد عرف الجمهور المال بتعريفات عديدة، فمما ذكره المالكية في تعريف المال أنه: «كل ما يملك شرعاً، ولو قل-». وعرفه الشافعية فقالوا: «المال: ما كان منتفعاً به، أو: مستعداً لأن ينتفع به». وعرفه الحنابلة فقالوا: «ما يباح نفعه مطلقاً، أو اقتناؤه بلا حاجة»، وهذه التعريفات تدل على قيام المالية بالمنافع، والأعيان، لحصول التملك بهما شرعاً، وكونهما محلاً للملك. انظر: أحمد بن محمد الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك، تح: أحمد سعد علي، وغيره، (مكتبة مصطفى الحلبي، ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م)، ٥٢٣:٢. محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، المنثور، ط ٢ (وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م)، ٢٢٢:٣. البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ٧:٢.

(٥) انظر: إبراهيم بن علي الشيرازي، المذهب في فقه الإمام الشافعي، (الناشر: دار الكتب العلمية)، ٤٦٣:٢. يحيى بن أبي الخير العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تح: قاسم محمد النوري، ط ١ (جدة: دار المنهاج، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م)، ٣٧٤:٩. محمود بن أحمد الزنجاني، تخریج الفروع على الأصول، تح: محمد أديب صالح، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٨)، ٢٢٥. عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، تح: طه سعد، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩١ م)، ١٨٣:١، ١٨٥:٢. الزركشي، المنثور، ١٩٧:٣. ابن قدامة، المغني، ٣٢٣، ٢٢٥:٥. البهوتي، كشف القناع، ٨٠:٤.

وَرَأَى ذَلِكَ أَنَّ تَبَتُّغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ ﴿٢٤﴾ [النِّسَاء: ٢٤]، وقد دل القرآن، والسنة على صلاحية المنفعة للصدّاق، كما في تزويج موسى عليه السلام لقاء عمله، قال تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حَبِيبٌ﴾ [القَصَص: ٢٧]، وتزويج النبي ﷺ للرجل بما معه من القرآن.^(١)

٢- ولأن الإجارة عقد لازم كالبيع؛ فلا تنفسخ بالموت، وينتقل حق استيفاء المنفعة من المستأجر إلى وارثه مدة العقد.^(٢)

الترجيح:

بعد ذكر الأقوال، وأدلتها، وما ورد فيها من مناقشة تبين رجحان القول بمالية المنفعة، وتوريثها للأسباب التالية:

- ١- قوة أدلة الجمهور؛ ولما ورد على أدلة القول الآخر من مناقشة.
- ٢- ولأن الشرع نزل المنافع منزلة الأعيان في عقد الإجارة، ولأن الادخار والبقاء غير مؤثر في وصف المال، فمن الأعيان ما لا يدخر، ويستهلك بمجرد استعماله، ومع ذلك لم يخرج عن مسمى المال، كالمطعمات من الفواكه، ونحوها.
- ٣- ولأن عدم اعتبار المنفعة مالاّ تضبيع لحقوق الناس، وإفساح المجال للظلمة للتعدي على منافع الآخرين، وهذا يناقض مقاصد الشريعة القائمة على حفظ المال، والعدل.
- ٤- ولأن الحنفية لا يرون ضمان المنافع بالغصب؛ لعدم ماليتها، وأن الضمان متعلق بالأموال، إلا أن المتأخرين منهم استثنوا منفعة الموقوف، ومال اليتيم، والأعيان المعدة للاستغلال، وصرحوا بضمانها في الغصب؛ مراعاة للمصلحة، وهذا تناقض؛ لأن المنافع لا تختلف في مراعاة المصلحة، وعصمة أموال الناس، وحقوقهم.
- ٥- ولأن الإجارة لا تخرج عن معنى البيع، فاقتضت مالية المنافع، وتوريثها كالأعيان، -والله أعلم-.

(١) أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب تزويج المعسر، رقم الحديث (٥٠٨٧) ٦٠٧. ومسلم في كتاب النكاح، باب الصدّاق، وجواز كونه تعليم قرآن، رقم الحديث (١٤٢٥) ١٠٤٠:٢. من حديث سهل بن سعد رضي الله عنه.

(٢) انظر: مغني المحتاج، ٤٨٥:٣. شرح منتهى الإرادات، ٢٦٥:٢.

وعند النظر إلى مواد النظام: نجد أنه قد نص على ما يوافق قول الجمهور في مالية المنفعة، وتوريثها، جاء ذلك في المادة العشرين:

«المال كل ما له قيمة مادية معتبرة في التعامل، من عين، أو منفعة، أو حق».

وفي الفقرة الأولى من المادة الحادية والأربعين بعد الأربعمائة:

«لا ينتهي عقد الإيجار بموت أحد المتعاقدين».^(١)

(١) صفحة: نظام المعاملات المدنية.

الخاتمة.

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه.

وبعد:

فقد توصلت من خلال هذا البحث إلى ما يلي:

أولاً: النتائج:

- (١) أن الإجارة من عقود المعاوضات التي تقتضي تملك المنفعة مقابل عوض مالي. وهي نوع من البيع، مندرجة في معناه العام، إلا أنها اختصت باسم، كالسلم، والصرف.
- (٢) أن الإجارة تنقسم إلى إجارة أعيان، وإجارة أعمال، وذلك باعتبار محل المنفعة؛ فإن المنتفع وهو المستأجر يتعامل مع المؤجر في ذمته، أو فيما يملكه من الأعيان.
- (٣) أن النظام عرف عقد الإجارة متضمناً لحقيقة العقد في معنى المعاوضة، بين المنفعة، والأجرة.
- (٤) أن التملك في عقد الإجارة ناقص؛ لأن المستأجر لا يملك العين، وموقت؛ لأنه محدود بمدة تُعين في العقد، أو تُقيد بانتهاء العمل الموصوف في الذمة.
- (٥) أن التملك يقتضي حق الاستعمال، والتصرف، والتوريث، إلا أن الخلاف بين العلماء في عقد الإجارة في حق التصرف راجع إلى محدودية ملكية المستأجر، أو لسبب آخر متعلق بقاعدة الضمان، والخراج، وفي حق التوريث راجع إلى اختلافهم في مالية المنفعة.
- (٦) أن حق الاستعمال في عقد الإجارة يهدف إلى انتفاع المستأجر بالمأجور؛ طبقاً للاتفاق، بلا عائق من المؤجر.
- (٧) أن تصرف المستأجر في العين المؤجرة مقيد بعدم الإضرار بالمؤجر.
- (٨) أن المستأجر يجوز له أن يتصرف في العين المؤجرة لمن كان استعماله مماثلاً لاستعماله، أو أقل منه دون إذن المؤجر، على المشهور في المذاهب الأربعة.
- (٩) أن النظام نص في مواده على ما يوافق رواية الإمام أحمد: أنه لا يجوز تصرف

المستأجر إلا بإذن المؤجر، وأن التصرف المأذون مقيد بالاستعمال المعتاد، وهذا ما قرره الفقهاء في حدود انتفاع المستأجر.

١٠) أن المنافع المجردة تدخل في ضابط المال عند الجمهور، وتورث، خلافاً للحنفية.

١١) أن النظام نص في مواده على ما يوافق قول الجمهور في مالية المنفعة، وتوريثها.

ثانياً: التوصيات:

أن تشرح مواد نظام المعاملات المدنية السعودي شرحاً يبين فيه مستند الأحكام من كتب الفقه، والاستدلال لها من الكتاب، والسنة، والأدلة الأخرى؛ وهذا مما يعين الدارسين، والعاملين في القضاء، والمحاماة، في تصور المواد، وربطها بأصولها، ومناطقها، واتضح الأحكام في تنزيلها على الوقائع، والحوادث المختلفة.

ثبت المصادر والمراجع

- ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث، والأثر، تح: طاهر أحمد، ومحمود محمد، (بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م)
- ابن المنجي، المنجى بن عثمان التنوخي، الممتع في شرح المقنع، تح: عبد الملك بن دهيش، ط ٣ (مكة: مكتبة الأسد، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م)
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن قاسم، (المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ)
- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد، تحفة المحتاج، (المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ١٣٥٧هـ - ١٩٨٣م)
- ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢م)
- ابن قاسم، عبد الرحمن بن محمد، حاشية الروض المربع، ط ١ (١٣٩٧هـ)
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني، (مكتبة القاهرة، ١٩٦٨م)
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي، المقنع، تح: محمود الأرناؤوط، ياسين محمود الخطيب، ط ١ (جدة: مكتبة السوادى للتوزيع، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م)
- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، المبدع في شرح المقنع، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط ٣ (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، تح: زكريا عميرات، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م)
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق، ط ٢ (دار الكتاب الإسلامي)
- ابن هُبَيْرَة، يحيى، اختلاف الأئمة العلماء، تح: السيد يوسف أحمد، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م)

- أبو بكر الكشناوي، أسهل المدارك، ط ٢ (بيروت: دار الفكر)
- أحمد سلامة القليوبي، وأحمد البرلسي (عميرة)، حاشيتا قليوبي وعميرة، (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م)
- الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل، إشراف: زهير الشاويش، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥م)
- البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري). المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (ط ١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ)
- البعلي، محمد بن أبي الفتح، المطلع على ألفاظ المقنع، تح: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، ط ١ (مكتبة السوادى للتوزيع، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م)
- البغدادى، القاضي عبد الوهاب بن علي، التلقين، تح: محمد التطواني، ط ١ (دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م)
- البغدادى، القاضي عبد الوهاب بن علي، المعونة، تح: حميش عبد الحق، (مكة: المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز)
- البهوتي، منصور بن يونس، الروض المربع، تح: خالد المشيقي وآخرون، ط ١ (الكويت: الناشر: دار الركائز للنشر والتوزيع، ١٤٣٨هـ)
- البهوتي، منصور بن يونس، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى (شرح منتهى الإرادات)، ط ١ (عالم الكتب، ١٩٩٣م)
- البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الإقناع، (دار الكتب العلمية)
- الجصاص، أحمد بن علي الحنفي، شرح مختصر الطحاوي، تح: عصمت الله محمد وآخرون، ط ١ (دار البشائر الإسلامية، ودار السراج، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م)
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، نهاية المطلب في دراية المذهب، تح: عبد العظيم محمود، ط ١ (دار المنهاج، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م)
- الحطاب، محمد بن محمد الرعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ط ٣ (دار الفكر، ١٩٩٢م)

- الخرخشي، محمد بن عبد الله، شرح مختصر خليل للخرشي، (بيروت: دار الفكر للطباعة)
- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، (دار الفكر)
- الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، المنشور في القواعد الفقهية، ط ٢ (وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)
- الزركشي، محمد بن عبد الله، شرحه على مختصر الخرقى، ط ١ (دار العبيكان، ١٩٩٣م)
- الزنجاني، محمود بن أحمد، تخریج الفروع على الأصول، تح: محمد أديب صالح، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٨)
- السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين، الأشباه والنظائر، ط ١ (دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م)
- السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م)
- سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، ط ٢ (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م)
- الشرييني، محمد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج، ط ١ (دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م)
- الشيرازي، إبراهيم بن علي، المذهب في فقه الإمام الشافعي، (الناشر: دار الكتب العلمية)
- الصاوي، أحمد بن محمد، بلغة السالك لأقرب المسالك، تح: أحمد سعد علي وغيره، (مكتبة مصطفى الحلبي، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م)
- عبد الله بن عبد العزيز المصلح، قيود الملكية الخاصة، (دار المؤيد)
- العثيمين، محمد بن صالح، الشرح الممتع، ط ١ (دار ابن الجوزي، ١٤٢٨هـ)
- عدنان خالد، ضوابط العقد في الفقه الإسلامي، (جدة: دار الشروق، ١٤٠١هـ)
- العز بن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأ
- تح: طه سعد، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٤هـ - ١٩٩١م)
- علي حيدر خواجه، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، تح: فهمي الحسيني، ط ١ (دار الجيل، ١٤١١هـ - ١٩٩١م)

- العمراني، يحيى بن أبي الخير، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تح: قاسم محمد النوري، ط ١ (جدة: دار المنهاج، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م)
- الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، (بيروت: المكتبة العلمية)
- القدوري، أحمد بن محمد، التجريد، تح: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، ط ٢ (القاهرة: الناشر: دار السلام، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م)
- القرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، تح: محمد حجي وآخرين، ط ١ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤ م)
- القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق، (عالم الكتب)
- القفال، محمد بن أحمد، حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، تح: ياسين أحمد، ط ١ (عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٨ م)
- الكاساني، أبو بكر، بدائع الصنائع، ط ٢ (دار الكتب العلمية، ١٩٨٦ م)
- الماوردي، علي بن محمد، الحاوي الكبير، تح: علي محمد، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م)
- محمد قدرى باشا، مرشد الحيران، ط ٢ (المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، ١٣٠٨ هـ - ١٨٩١ م)
- محمد مصطفى شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٤٠٥ هـ)
- محمود بن أحمد ابن مازة البخاري، المحيط البرهاني، تح: عبد الكريم سامي، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤ م)
- المرداوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تح: الدكتور عبد الله التركي، ط ١ (القاهرة: هجر للطباعة، والنشر، والتوزيع، والإعلان، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م)
- مسلم بن الحجاج القشيري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ - (صحيح مسلم). المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي)

Bibliography

-Abin al'athira, almubarak bin muhamad, **alnihayat fi ghurayb alhadith wal'athra**, taha: tahir 'ahmad wamahmud muhamad, (birut: almaktabat aleilmiati, 1399hi - 1979m)

-Abin almanjaa, almunajja bn euthman altanukhi, **almumtae fi sharh almuqanaei**, taha: eabd almalik bin dahiish, ta3 (mkatun: maktabat al'asdi, 1424 hi - 2003 mi)

-Abin taymiatu, 'ahmad bin eabd alhalim, **majmue alfatawaa**, tahi: eabd alrahman bin qasimi, (almamlakat alearabiat alsaeudiati: majmae almalik fahd litibaeat almushaf alsharifi, 1416hi)

-Abin hajar alhitmi, 'ahmad bin muhamad, **tuhfat almuhtaji**, (almaktabat altijariat alkubraa bimasr, 1357 hu- 1983m)

-Abin eabdin, muhamad 'amin, **radi almuhtari**, ta2 (birut: dar alfikri, 1992m)

-Abin qasima, eabd alrahman bin muhamadi, **hashiat alrawd almurabaeu**, ta1 (1397hi)

-Abn qadamat, eabd allh bin 'ahmad almaqdisi, **almighniy**, (maktabat alqahirati, 1968mi)

-Abn qadamat, eabd allh bin 'ahmad almaqdisi, **almuqanaea**, taha: mahmud al'arnawuwta, yasin mahmud alkhatibi, tu1 (jdati: maktabat alsawadii liltawzie, 1421 hi - 2000 mi)

-Abin muflihi, 'iibrahim bin muhamadi, **almubdie fi sharh almuqanaei**, ta1 (birut: dar alkutub aleilmiati, 1418 ha- 1997 mi)

-Abin manzuri, muhamad bin mukram, **lisan alearabi**, ta3 (birut: dar sadir, 1414h)

-Abin najim, zayn aldiyn bin 'iibrahim, **al'ashbah walnazayir**, taha: zakariaa

eumayrat, ta1 (birut: dar al kutub aleilmiati, 1419 hi - 1999 mi)

-Abin najim, zayn aldiyn bin 'iibrahim, **albahr alraayiqi**, ta2 (dar alkitaab al'iislamii)

-Abin hubayrat, yahyaa, **aikhtilaf al'ayimat aleulama'i**, taha: alsayid yusif 'ahmadu, ta1 (birut: dar al kutub aleilmiati, 1423h - 2002m)

-'Abu bakr alkashnawi, **'ashal almadariki**, ta2 (birut: dar alfikri)

-'Ahmad salamat alqilyubi, wa'ahmad albarlasiu (eumirata), **hashita qalyubi waeumayrata**, (birut: dar alfikri, 1415h-1995m)

-Al'albani, muhamad nasir aldiyn, **'iirwa' alghilil**, 'iishrafu: zuhayr alshaawish, ta2 (birut: almaktab al'iislamia, 1985m)

-Albukhari: muhamad bin 'iismaeil, **aljamie almusnad alsahih almukhtasar min 'umur rasul allah salaa allah ealayh wasalam wasunanuh wa'ayaamuh (shih albukharii)**. almuhaqaqa: muhamad zuhayr bin nasiralnaasir, (ta1, dar tawq alnajati, 1422h)

-Albaeli, muhamad bin 'abi alfathi, **almutalie ealaa 'alfaz almuqanaei**, taha: mahmud al'arnawuwt wayasin mahmud alkhatib, ta1 (maktabat alsawadii liltawzie, 1423h - 2003 mi)

-Albaghdadi, alqadi eabd alwahaab bin eulay, **altalqina**, taha: muhamad altitwani, ta1 (dar al kutub aleilmiati, 1425hi-2004m)

-Albaghdadi, alqadi eabd alwahaab bin eulay, **almaeunati**, taha: hamish eabd alhq, (makat: almaktabat altijariati, mustafaa 'ahmad albazi)

-Albhuti, mansur bin yunus, **alrawd almurabaeu**, taha: khalid almushayqih wakhrun, ta1 (alkuayti:alnaashir: dar alrakayiz lilnashr waltawziei, 1438 hu)

-Albhuti, mansur bin yunus, **daqayiq 'uwli alnahaa lisharh almuntahaa (shrh muntahaa al'iiradati)**, ta1 (ealam al kutub, 1993m)

-Albhuti, mansur bin yunus, **kashaaf alqanae ean matn al'iiqnaei**, (dar al kutub aleilmiati)

-Aljasasi, 'ahmad bin ealii alhanafii, **sharah mukhtasar altahawi**, tahi: eismat

allah muhamad wakhrun, ta1 (dar albashayir al'iislamiati, wadar alsiraji, 1431hi-2010 mi)

-Aljuini, eabd almalik bin eabd allah, **nihayat almatalab fi dirayat almadhhaba**, taha: eabd aleazim mahmud, ta1 (dar alminhajji, 1428h-2007m)

-Alhatabi, muhamad bin muhamad alrrueyny, **mawahib aljalil fi sharh mukhtasar khalil**, tu3 (dar alfikri, 1992m)

-Alkharshi, muhamad bin eabd allahi, **sharah mukhtasar khalil lilkhirshi**, (birut: dar alfikr liltibaeati)

-Aldisuqi, muhamad bin 'ahmad bin earfata, **hashiat aldasuqii ealaa alsharh alkabir lildirdir**, (dar alfikr)

-Alzarkashi, muhamad bin eabd allh bin bihadir, **almanthur fi alqawaeid alfiqhiati**, ta2 (wizarat al'awqaf alkuaytiati, 1405h - 1985m)

-Alzarkashi, muhamad bin eabd allah, **sharhah ealaa mukhtasar alkharqi**, ta1 (dar aleabikan, 1993m)

-Alzinjani, mahmud bin 'ahmada, **takhrij alfurue ealaa al'usuli**, taha: muhamad 'adib salih, ta2 (birut: muasasat alrisalati, 1398)

-Alsabiki, eabd alwahaab bn taqi aldiyn, **al'ashbah walnazayira**, ta1 (dar alkutub aleilmiati, 1411hi- 1991mi)

-Alsarukhisi, muhamad bin 'ahmadu, **almabsuta**, (birut: dar almaerifati, 1414hi - 1993m)

-Saedi 'abu jayb, **alqamus alfiqhi**, ta2 (dimashqa: dar alfikri, 1408 hi = 1988 mi)

-Alshirbini, muhamad bn 'ahmad alkhutaybi, **mughaniy almuhtaji**, ta1 (dar alkutub aleilmiati, 1994mi)

- Alshiyrazi, 'iibrahim bin eulay, **almuhadhab fi fiqh al'iimam alshaafieii**, (alnaashir: dar alkutub aleilmiati)

- alsaawi, 'ahmad bin muhamad, **bilughat alsaalik li'aqrab almasalika**, taha: 'ahmad saed eali waghayruhu, (maktabat mustafaa alhalbi, 1372 hi - 1952 mi)

- Eabd allh bin eabd aleaziz almaslaha, **quyud almilakiat al khasati**, (dar almuayidi)
- Aleuthaymin, muhamad bin salihin, **alsharh al mumtaei**, ta1 (dar abn aljuzi, 1428hi)
- Eadnan khalidu, **dawabit aleaqd fi alfiqh al'iislamii**, (jidatu: dar alshuruq, 1401hi)
- Aleizu bin eabd alsalami, eabd aleaziz bin eabd alsalami, **qawaeid al'ahkam fi masalih al'anami**, taha: tah saedu, (alqahirati: maktabat alkuliyaat al'azhariati, 1414 hi - 1991 mi)
- Eali haydar khawajihi, **darar alhukaam fi sharh majalat al'ahkami**, tah: fahmi alhusayni, ta1 (dar aljili, 1411h - 1991m)
- Aleumrani, yahyaa bin 'abi alkhayri, **albayan fi madhhab al'iimam alshaafieayi**, taha: qasim muhamad alnuwri, ta1 (jdata: dar alminhaji, 1421 ha- 2000 mi)
- Alfiumi, 'ahmad bin muhamadi, **almisbah almunayr**, (birut: almaktabat aleilmiatu)
- Alqaduri, 'ahmad bin muhamad, **altajridi**, taha: markaz aldirasat alfiqhiat waliaqtisadiati, ta2 (alqahirati:alnaashir: dar alsalam, 1427 hi - 2006 m)
- Alqarafi, 'ahmad bin 'iidris, **aldhakhirati**, taha: muhamad hijiy wakhrin, ta1 (birut: dar algharb al'iislamii, 1994m)
- Alqarafi, 'ahmad bin 'iidris, **alfuruqu**, (ealim al kutub)
- Alqafali, muhamad bin 'ahmadi, **hilyat aleulama' fi maerifat madhahib alfuqaha'i**, tah: yasin 'ahmadu, ta1 (eaman: maktabat alrisalat alhadithati, 1988 mi)
- Alkasani, 'abu bakr, **badayie alsanayiei**, ta2 (dar al kutub aleilmiati, 1986mi)
- Almawardi, ealiun bin muhamadi, **alhawi al kabir**, tah: ealiin muhamadi, tu1 (birut: dar al kutub aleilmiati, 1419 ha -1999 mi)
- Muhamad qadri basha, **murshid alhayran**, ta2 (al matbaeat alkubraa al'amiriat bibulaq, 1308 hi - 1891m)

-Muhamad mustafaa shalabi, **almdkhal fi altaerif bialfiqh al'iislamii waqawaeid almilkiat waleuqud fihi**, (birut: dar alnahdat alearabiati, 1405h)

-Mahmud bin 'ahmad abn mazah albukhari, **almuhit alburhani**, tah: eabd alkarim sami, ta1 (birut: dar alkutub aleilmiati, 2004m)

-Almardawi, eali bin sulayman, **al'iinsaf fi maerifat alraajih min alkhilafi**, tahi: alduktur eabd allah alturki, ta1 (alqahirati: hajr liltibaeat walnashr waltawzie wal'iielani, 1415 hi - 1995 mi)

-Mislim bin alhajaaj alqushayri, **almusnid alsahih almukhtasar binaql aleadl ean aleadl 'iilaa rasul allah salaa allah ealayh wasalam (shih muslimi)**. almuhaqaqa: muhamad fuad eabd albaqi, (birut, dar 'iihya' alturath alearabii)

التأمين الصحي من عمل الزوج على الزوجة العاملة في ضوء نفقة علاج الزوجة

د. أمينة بنت راشد التميمي^(١)

قبل للنشر: ١٤٤٦/١٠/١٦ هـ

قدم للنشر: ١٤٤٦/٨/١٢ هـ

DOI: 10.63259/1765-011-001-005

المستخلص: تبحث هذه الدراسة في مسألة التأمين من عمل الزوج على الزوجة العاملة، في ضوء نفقة علاج الزوجة.

أهداف البحث:

- بيان أضرار إلغاء التأمين من عمل الزوج على الزوجة العاملة.
- بيان حكم إلغاء التأمين من عمل الزوج على الزوجة العاملة.

منهج البحث:

يعتمد البحث على المنهج التأصيلي، والاستقرائي، والتحليلي.

أهم المسائل التي تناولتها الدراسة:

١. يجب على جهة عمل الزوج تقديم الرعاية الطبية للزوجة من المرض، وعدم إسقاطها؛ لأنَّ في ذلك ضرراً بالزوج، والزوجة، والضرر لا بد أن يزال.
 ٢. أنَّ من أضرار حرمان الزوجة من تأمين عمل زوجها وجوب نفقات العلاج على الزوج.
 ٣. قد يترتب على حرمان الزوجة من تأمين عمل زوجها ترك المرأة العمل.
 ٤. أنَّ من الأضرار المشاكل الأسرية، والمالية بين الزوجين.
 ٥. أن منع الزوجة من تأمين عمل زوجها من أجل ازدواجية التأمين غير مقبول، ويمكن تخيير الزوجة بين تأمين عمل زوجها، أو عملها.
- الكلمات المفتاحية: علاج الزوجة - التأمين - التأمين الصحي.

(١) - أستاذ مساعد تخصص الفقه، وأصوله - قسم الدراسات الإسلامية - جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل

الإيميل الشبكي: amaltamimi@iau.edu.sa

the husband's employment insurance for working wife, in light of wife's medical treatment expenses.

Amina Rashed Altamimi⁽¹⁾

Received: 1446/08/12

Accepted: 1446/10/16

DOI: 10.63259/1765-011-001-005

Abstract: Praise be to Allah the Lord of the worlds and may the blessings and peace of Allah be upon the most honored of Messengers

To begin

This study highlights the matter of the husband's employment insurance for working wife, in light of wife's medical treatment expenses.

Goals of Research

To highlight the damages caused by cancelling the husband's employment insurance for working wife.

To highlight the rules of cancelling the husband's employment insurance for working wife.

Approach of Research

The fundamental, the research depends on the inductive and analytical methods.

Cases of Medical Treatment Expenses:

The husband's employer shall provide medical care service to the wife and shall not suspend it, as it may cause damages to the husband and the wife and such damages shall be recovered.

2- One of the damages of depriving the wife of securing her husband's work is that the husband must pay for medical expenses.

3- Depriving a wife of securing her husband's work may result in a woman leaving work.

(1) - Assistant Professor of Jurisprudence and its Principles - Department of Islamic Studies - Imam Abdulrahman Bin Faisal University
Email: amaltamimi@iau.edu.sa



4- Family and financial problems between spouses are damaged.

5- Preventing a wife from securing her husband's work for the sake of double insurance is unacceptable and the wife can choose between securing her husband's work or her work.

Key words: wife's medical - insurance - Health insurance.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا، ونبينا، وقدوتنا، وهادينا إلى جنات النعيم، محمد بن عبد الله، وعلى آله، وصحبه أجمعين.

وبعد

إن مسائل التأمين من نوازل هذا العصر، ثم أصبح من لوازمه، وقد تكلم عنه الفقهاء، وتمت دراسته في عديد من البحوث والدراسات، ومن ذلك: التأمين الصحي، وإلزاميته، وأحكامه، وقد قامت المملكة العربية السعودية بتطبيق الضمان الصحي التعاوني، عن طريق شركات تأمينية سعودية مؤهلة، تعمل بالتأمين التعاوني.

وفي ٢٣ / ١١ / ٢٠٢٣ تم اعتماد هيئة التأمين، وهي الجهة التنظيمية لقطاع التأمين في السعودية.

تهدف هيئة التأمين إلى تنظيم قطاع التأمين في المملكة العربية السعودية، ومراقبته، والإشراف عليه؛ بما يدعمه، ويعزز فاعليته، إلى جانب العمل نحو تنمية الوعي التأميني، وحماية حقوق المؤمن لهم، والمستفيدين.

وفي الفترة الماضية انتشر الحديث عن مسألة إلغاء التأمين من عمل الزوج على الزوجة؛ إذا كانت الزوجة عاملة، وتوفر جهة عملها تأميناً صحياً؛ وقد أثار ذلك الموضوع بعض التساؤلات، خصوصاً إذا كان تأمين الزوج من فئة أعلى من تأمين عمل الزوجة، فكانت هذه الدراسة؛ للبحث في هذه المسألة، في ضوء نفقة علاج الزوجة فقهماً

أهداف البحث:

- بيان حكم نفقة علاج الزوجة.
- بيان أنواع نفقة علاج الزوجة.
- بيان أضرار إلغاء التأمين من عمل الزوج على الزوجة العاملة.
- بيان حكم إلغاء التأمين من عمل الزوج على الزوجة العاملة.

حدود البحث:

تتناول الدراسة مسألة التأمين الصحي، فيخرج بذلك غيره من أنواع التأمين. على الزوجة العاملة فتخرج بذلك الزوجة غير العاملة والدراسة تتناول علاج الأمراض العضوية التي ليس للزوج علاقة بها، أو العلاجات التي للزوج علاقة بها من آثار الزوجية.

منهج البحث:

يعتمد البحث على المنهج التأصيلي، والاستقرائي، والتحليلي.

إجراءات البحث:

1. ترتيب الدراسة بالبدء بنفقة علاج الزوجة، كأصل للمسألة محل الدراسة، وهي التأمين من عمل الزوج على الزوجة العاملة، ثم بحث المسألة محل الدراسة.
2. عزو الآيات بذكر اسم السورة، والآية.
3. تخريج الأحاديث من مصادرها؛ فإن كان في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بذلك، فإن لم يوجد بهما خرجت الحديث من مصدر من مصادره، والبدء بالكتب الأربعة ثم المسانيد.
4. عدم الترجمة للأعلام منعاً للإطالة.
5. ذكر أدلة الأقوال، ومناقشتها، والإجابة عنها ما أمكن.
6. توثيق أقوال كل مذهب من كتبهم.

الدراسات السابقة:

موضوع التأمين الصحي من المواضيع التي كثر البحث حولها، إلا أن موضوع التأمين من عمل الزوج على زوجته لم أقف على بحوث فيه، فهو من المواضيع الحديثة التي استحدثت بعد إسقاط الزوجة العاملة من تأمين عمل زوجها.

ومن البحوث التي تكلمت عن التأمين الصحي على سبيل المثال لا الحصر ما يأتي: التأمين الصحي، دراسة شرعية تطبيقية، محمد جبر الألفي، وآخرون، مجلة الحكمة، العدد ٣٢، ٢٠٠٦م.

التأمين الصحي في النظر الفقهي، مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، العدد ٩٦، ٢٠١٦م.

التأمين الصحي، وإشكالية الترخيص الفقهي، فضل عبد الله مراد، مجلة الميزان للدراسات الإسلامية، والقانونية، العدد ٣، ٢٠٢٠م.

وأما البحوث التي تكلمت عن عمل الزوجة فمنها على سبيل المثال، لا الحصر:
أثر عمل الزوجة على حقوقها، وواجباتها الشرعية في القضاء الشرعي، عبد الله سالم بريك، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٧م.

عمل الزوجة، وتأثيره على الحقوق، والواجبات الأسرية دراسة فقهية قانونية مقارنة، عطا سالم أبو الغنم، رسالة دكتوراه، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، ٢٠١٧م.

إنَّ الدراسات السابقة فيما يتعلق بالتأمين تطرقت إلى التأمين الصحي من حيث أحكامه، وتخرجه الفقهي، أمَّا الدراسة هنا فالمراد منها دراسة مسألة التأمين الصحي من عمل الزوج على زوجته العاملة في ضوء نفقة علاج الزوجة في المملكة العربية السعودية؛ فالبحث يدرس مسألة لم تتطرق لها البحوث السابقة.

أمَّا مسألة نفقة علاج الزوجة، فهذه المسألة قد تم بحثها بعدد من البحوث منها:
نفقة علاج الزوجة في الفقه، والقانون، صفية الشرع، ماجستير، جامعة اليرموك، الأردن، ٢٠٠٢م.

نفقة علاج الزوجة، فهد السندي، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد ١٦، ٢٠١٣م.

إنَّ مسألة نفقة علاج الزوجة ليست محل الدراسة في هذا البحث، وإنما وردت تأصيلًا لهذه الدراسة التي تبحث مسألة التأمين من عمل الزوج على زوجته العاملة.

خطة البحث:

ينقسم البحث إلى مبحثين

المبحث الأول: نفقة علاج الزوجة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف نفقة علاج الزوجة

المطلب الثاني: حكم نفقة علاج الزوجة:

المبحث الثاني: نظام التأمين على الزوجة العاملة في المملكة العربية السعودية، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف التأمين الصحي

المطلب الثاني: أنواع التأمين الصحي

المطلب الثالث: التكليف الشرعي لنظام التأمين الصحي

المطلب الرابع: التأمين على الزوجة العاملة.

المبحث الأول: نفقة علاج الزوجة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف نفقة علاج الزوجة

تعريف النفقة:

النفقة في اللغة: اسم من الفعل نفق، وتأتي بمعنى الهلاك، أو النقص يقال: نفقت الناقة أي هلكت. وتأتي بمعنى الإخراج، ومنه النفاق؛ لأنه خروج من الإيمان إلى الكفر. فالنفقة فيها إخراج للمال، وهلاك له^(١).

النفقة في الاصطلاح: تعددت تعريفات الفقهاء للنفقة، ومنها:

١. الإدرار على الشيء بما فيه بقاؤه^(٢).
 ٢. الشيء، أو المال المصروف في غيره^(٣).
 ٣. كفاية من يُمون الإنسان خبزاً، أو أدماً، وسكناً، وما يتبع ذلك^(٤).
- جاء في نظام الأحوال الشخصية في المملكة العربية السعودية في المادة الخامسة والأربعين أنَّ النفقة تشمل الطعام، والكسوة، والسكن، والحاجات الأساسية بحسب العرف.

(١) - ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح** تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط ٤، (لبنان: دار العلم للملايين، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م) (١٥٦٠/٤)، محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري، **لسان العرب**، ط ٣ (لبنان: دار صادر، ١٤١٤ هـ) (٣٥٨/١٠).

(٢) - محمد بن عبد الواحد السيواسي ابن الهمام، **فتح القدير**، (دار الفكر) (٣٢١/٣)، محمود بن أحمد الحنفى بدر الدين العيني، **البنية شرح الهداية**، ط ١، (لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م) (٨٥٤/٤).

(٣) - علي بن محمد الماوردي، **الانتصاف**، تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، ط ١ (لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م) (٤١٤/١١)، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، **المهذب**، (دار الكتب العلمية) (١٥٩/٢).

(٤) - زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، **البحر الرائق**، ط ٢، (١٨٨/٥)، منصور بن يونس بن صلاح البهوتي، **كشف القناع عن متن الإقناع**، (دار الكتب العلمية) (٤٥٩/٥).

جاء في المادة السابعة والأربعين يجوز أن تكون النفقة: نقداً، أو عيناً، أو منفعة.

تعريف العلاج لغة: العلاج من الفعل عَالجَ، ومنه عَالَجَ، ويطلق على معانٍ متعددة، وهي: المداوة، والمزاولة، والغَلظ^(١).

تعريف العلاج اصطلاحاً: تعاطي الدواء بقصد معالجة المرض، أو الوقاية منه^(٢).

تعريف الزوجة في اللغة: مؤنث زوج، وهو كل شيء له نظير، أو نقيض.

والزوجة: امرأة الرجل^(٣).

تعريف الزوجة في الاصطلاح:

يمكن تعريف الزوجة: بالمرأة التي وقع عليها عقد النكاح صحيحاً^(٤)

تعريف نفقة علاج الزوجة: هي التكاليف المادية للرعاية الصحية للزوجة على قدر الكفاية بالمعروف^(٥).

المطلب الثاني: حكم نفقة علاج الزوجة:

يمكن تقسيم نفقة العلاج بحسب نوعها، وحسب علاقة الزوج بها إلى ما يأتي:

الفرع الأول: نفقة علاج مرض الزوجة الذي لا علاقة للزوج به:

يقصد هنا بالمرض: المرض العضوي، وهو الذي تكلم به الفقهاء عند حديثهم عن نفقة علاج الزوجة.

وقد اختلف الفقهاء -رحمهم الله- في حكم نفقة الزوج على علاج زوجته المريضة على قولين:

- (١) - الجوهري، **الصحاح** (٣٣٠/١)، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (مصر: دار الدعوة) (٦٢٧/٢)
- (٢) - أحمد محمد كنعان، **الموسوعة الفقهية الطبية**، ط ١ (دار النفائس، ١٤٢٠-٢٠٠٠ (١٩٣)
- (٣) - الجوهري **الصحاح** (٣٢٠/١)، أحمد بن فارس القزويني الرازي، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م) (٣٥/٣)
- (٤) - فهد بن عبد الكريم السنيدي، **نفقة علاج الزوجة**، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد ١٦ (٢٠١٣م) (٢٨٥)
- (٥) - المرجع السابق (٢٨٦).

القول الأول: أنَّ نفقة علاج الزوجة المريضة لا تجب على الزوج، وهو المذهب عند الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة^(١).

القول الثاني: أن نفقة علاج الزوجة المريضة تجب على الزوج، وهو قول عند المالكية^(٢). وقول الشوكاني^(٣)، وبه قال جَمْعٌ من المعاصرين^(٤)

أدلة القولين:

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ﴾^(٥)

وجه الدلالة: أنَّ الوارد في الآية إيجاب الطعام، والكسوة، ولم يرد العلاج فهذا يفيد عدم وجوبه^(٦).

(١) ينظر: العيني، البناية (٤٨٨/٣)، محمد أمين الحنفي ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ط ٢ (لبنان: دار الفكر، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م) (٥٧٥/٣)، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، الشرح الكبير، (دار الفكر) (٥١١/٢)، أحمد بن غانم النفراوي، (دار الفكر، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م) (١٠٤/٢)، الشيرازي، المذهب (١٥١/٣)، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط ١ (لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م) (٤٣١/٣)، إبراهيم بن محمد بن عبد الله ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع، ط ١، (لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م) (١٤٥/٧)، البهوتي، كشاف القناع (٤٦٣/٥)

(٢) محمد بن أحمد بن محمد عlish، منح الجليل شرح مختصر خليل، (لبنان: دار الفكر، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م) (٤٣٥/٢)، خليل بن إسحاق بن موسى، التوضيح في شرح المختصر، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، ط ١، (مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م) (١٣٢/٥)

(٣) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، ط ١، (دار ابن حزم) (٤٤٨/٢).

(٤) مثل الشيخ محمد بن عثيمين، وعبد الله الجبرين، ووهبة الزحيلي، وغيرهم ينظر: محمد بن صالح بن محمد العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، ط ١، (دار ابن الجوزي، ١٤٢٢ - ١٤٢٨هـ) (٤٦٢/١٣)، عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، الدرر المبتكرات في شرح أخصر المختصرات، محمد البلباني، (٣/٥٦٤)، ووهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي، وأدلته الشامل للأدلة الشرعية، والآراء المذهبية، وأهم النظريات الفقهية، وتحقيق الأحاديث النبوية، وتخريجها، ط ٤، (سورية: دار الفكر) (٧٣٨١/١٠)

(٥) سورة البقرة (٢٣٣).

(٦) ينظر: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير، ط ١ (لبنان: دار الكلم الطيب، ١٤١٤هـ - ٢٨١/١).

يجاب عنه من أوجه:

الأول: أن الآية في حكم المطلقة، وليست في أحكام الزوجة^(١).
الثاني: أن عدم إيراد العلاج لا يعني سقوطه، فالآية تتحدث عن الواجب المستمر، والمرض طارئ^(٢).

الدليل الثاني: أن النفقة خاصة بما هو مستمر، والمرض من العوارض، فلا يدخل في النفقة^(٣).

يجاب عنه: من جعل النفقة خاصة بما هو مستمر؛ فالحاجة هي العلة في وجوب النفقة، والحاجة للعلاج ملزمة^(٤).

الدليل الثالث: القياس على إنفاق الزوج على علاج زوجته بإنفاق المستأجر على إصلاح الدار المستأجرة، والجامع بينهما أن كلا من المستأجر، والزوج حقهما المنفعة، لا الأصل فلا تلزمهم نفقة حفظ الأصل^(٥).

ويناقش من وجوه:

الأول: أن قياس الزوج على المستأجر قياس مع الفارق، فعقد الزواج يختلف عن عقد الإجارة، فلا يصح بناء هذا القياس^(٦).

ثم كيف يتم قياس عقد الزوجية التي سماه الله ميثاقاً غليظاً، وجعل بينهما مودة، ورحمة، وعشرة بالمعروف بعقد إجارة الأصل فيه تحقيق منفعة العين.

(١) المرجع السابق (٢٨١/١)

(٢) السندي، نفقة علاج الزوجة (٣٣٢)

(٣) ينظر: الشيرازي المذهب (١٥١/٣)، يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسين اليمني الشافعي، (١٠٨/١١).

(٤) السندي (٢٣٧).

(٥) ينظر: العمراني البيان (١٠٨/١١)، الشربيني مغني المحتاج (٤٣١/٣)، ابن مفلح المبدع (١٨٩/٨)

(٦) ينظر: عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة، والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، ط ١ (لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م) (١٨٥ / ٧).

الثاني: أن عقد الزواج قائم على الديمومة، لا المدة المحددة بخلاف عقد الإجارة.^(١)

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٢)

وجه الدلالة: أن في الآية أمراً للأزواج بالعشرة بالمعروف، والأمر يقتضي الوجوب، ومن العشرة بالمعروف علاج الزوجة إذا مرضت^(٣).

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٤)

وجه الدلالة: أن الله - جل وعلا - أوجب على الزوج رزق زوجته، والصيغة الواردة في الآية من صيغ العموم؛ فيدخل بها كل ماهو من الرزق، ومن ذلك العلاج الذي تحفظ به النفس من الهلاك، بعد مشيئة الله - تعالى^(٥).

الدليل الثالث: قول النبي - ﷺ - ((خذي ما يكفيك، وولدك بالمعروف))^(٦)

وجه الدلالة: أن النبي - ﷺ - أباح للزوجة أن تأخذ من مال الزوج قدر حاجتها، ومن الحاجة نفقة العلاج؛ فكان دليلاً على وجوبها على الزوج^(٧).

الدليل الرابع: القياس على نفقة الطعام، والشراب ففي كليهما حفظ للنفس من الهلاك^(٨).

الدليل الخامس: القياس على نفقة الوالد على علاج ولده؛ فكذلك الزوجة يجب أن ينفق على علاجها^(٩).

(١) ينظر: المرجع السابق (١٨٥/٧).

(٢) للاستزادة من مناقشة الأدلة ينظر: السنيدي نفقة علاج الزوجة (٣٣٣-٣٣٨).

(٣) سورة النساء (١٩).

(٤) زيدان المفصل في أحكام المرأة (١٨٥/٧).

(٥) سورة البقرة (٢٣٣).

(٦) ينظر: محمد صديق خان الروضة الندية شرح الدرر البهية (لبنان: دار المعرفة) (٧٩/٢).

(٧) أخرجه البخاري، ومسلم كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل؛ فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها، وولدها بالمعروف، حديث رقم (٥٣٦٤)، ومسلم كتاب الأفضية، باب قضية هند، حديث رقم (١٧١٤).

(٨) خان الروضة الندية (٧٨/٢).

(٩) ينظر: المرجع السابق (٧٩/٢)، الزحيلي الفقه الإسلامي، وأدلته (٧٩٤/٧).

(١٠) ينظر: المرجع السابق (٧٩٤/٧).

الدليل السادس: العرف: وهو من الأدلة الشرعية، وهو معتبر في نفقة الزوجة على وجه الخصوص، كما تبين بالأدلة السابقة، ومن العرف في هذا الزمن التداوي، والنفقة على العلاج، وأنَّ الزوج يجب عليه القيام بنفقة علاج زوجته المريضة^(١).

الدليل السابع: مقصد حفظ النفس، ومعلوم أنَّ الشريعة جاءت بكل ما يحفظ النفس من الهلاك؛ فكان التداوي واجباً على الزوج.^(٢)

الترجيح:

الراجح، -والله أعلم- وجوب نفقة علاج الزوجة على زوجها؛ لما يأتي:

١. قوة أدلة القائلين بوجوب النفقة، مقابلين عدم الموجبين للنفقة
 ٢. أنَّ نفقة الزوج على علاج زوجته المريضة يتوافق مع مقصد حفظ النفس، الذي جاءت به الشريعة الإسلامية.
 ٣. أنَّ نفقة الزوج على علاج زوجته المريضة متوافق مع مقصد استقرار الأسرة، وديمومتها، وقيامها على المودة، والرحمة؛ بخلاف لو ترك النفقة على علاجها؛ باعتبار عدم وجوبها عليه.
 ٤. أنَّ نفقة الزوج على علاج زوجته المريضة متوافق مع العرف في أمرين:
- الأول: أنَّ العرف في هذا الزمن يقتضي ضرورة التداوي؛ نتيجة للتقدم الطبي، بخلاف الحال فيما سبق من الأزمنة.

الثاني: أنَّ العرف في زمننا يقتضي إنفاق الزوج على علاج زوجته المريضة، وأنَّ عدم إنفاقه على علاجها يخالف العشرة بالمعروف التي جاء الأمر بها.

قال وهبة الزحيلي في كتابه الفقه الإسلامي، وأدلته: (ويظهر لدي أن المداواة لم تكن في الماضي حاجة أساسية، فلا يحتاج الإنسان غالباً إلى العلاج؛ لأنه يلتزم قواعد الصحة، والوقاية، فاجتهاد الفقهاء مبني على عرف قائم في عصرهم، أما الآن فقد أصبحت الحاجة إلى العلاج كالحاجة إلى الطعام، والغذاء، بل أهم؛ لأن المريض يفضل غالباً ما يتداوى به على كل شيء).^(٣)

(١) ينظر: المرجعين السابقين (٧٨/٢) (٧٩٤/٧).

(٢) للاستزادة من الأدلة بالمسألة، ومناقشات الأدلة ينظر: السنيدي نفقة علاج الزوجة (٣٣١ - ٣٤٧).

(٣) (٧٣٨١/١٠).

الفرع الثاني: نفقة علاج مرض الزوجة الذي للزوج علاقة به:

ويقصد هنا كل مرض، أو حاجة لمراجعة الطبيب، وكان للزوج علاقة بها، بطريق مباشر، أو غير مباشر، ويمكن تقسيمها إلى ما يأتي:

النفقة المتعلقة بالحمل، والولادة:

والمراد بها: كل النفقات المتعلقة بالحمل، والولادة، وما يرتبط بهما، ويمكن تفصيلها في الآتي:

نفقة تأخر الحمل:

يقصد بنفقة تأخر الحمل: الحاجة إلى التدخل الطبي؛ لمعرفة أسباب تأخر الحمل، وطرق معالجتها.

حكم نفقة الزوج على علاج تأخر الحمل:

تبدأ النفقة على علاج تأخر الحمل؛ بإجراء الفحوصات، والتحليل لكلا الزوجين، ومن ثم بيان الأسباب لتأخر الحمل؛ وتبعاً لذلك: فإن حكم نفقة الزوج على ذلك واجب؛ باعتبار أن هذا الإجراء تتضح به ابتداءً وجود أسباب عضوية للتأخر بالحمل من عدمها، وهذا مهم لمعرفة حال الإنجاب بينهما، وما يترتب عليه من أحكام^(١).

وبعد اتضاح أسباب تأخر الحمل، وحاجة الزوجة إلى العلاج، فهل يلزم الزوج نفقة علاجها؟ إذا كان الزوج راغباً بالإنجاب من هذه المرأة، فلا شك أنه يلزمه نفقة علاجها أمّا إذا كانت الزوجة هي الراغبة بالإنجاب دون الزوج، فالظاهر -والله أعلم- إلزامه بنفقة علاجها على قدر سعته؛ وذلك لأنّ من مقاصد الزواج الإنجاب، وما دام هناك وسيلة لتحقيق هذا المقصد، فالأولى تحقيقه، -والله أعلم-^(٢).

(١) ينظر: حق الزوجة في فسخ النكاح بسبب عقم زوجها، ماهر أحمد السوسي، مجلة الجامعة الإسلامية، غزة، مجلد ١٤ العدد ١، (٢٠٠٦م) (١٥-٢٠) التفريق القضائي بين الزوجين بسبب العيوب، في الفقه الإسلامي، وبعض قوانين الأحوال الشخصية العربية العقم أنموذجاً عبد الباقي بدوي، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد ٣٨، (٢٠١٦م) (١١٤-١٢١)

(٢) ينظر: محمد بن أحمد السرخسي المبسوط (لبنان: دار المعرفة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م) (٤/١٩٣)، الشربيني مغني المحتاج (٢٠١/٤)، عبد الله بن أحمد بن قدامة المغني (مصر: مكتبة القاهرة: ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م) (٤٤٥/٢).

نفقة الحمل، والولادة:

ويقصد بها: النفقات التي تكون بعد الحمل، والمراد بها: الحاجة إلى المراجعات، والمتابعات، والفحوصات التي تجرى للحامل إلى نفقة الولادة.
وبيان حكمها فيما يأتي:

أولاً نفقة الحمل: تعتبر فترة الحمل فترة مهمة لصحة الجنين، والأم؛ ولذلك كان إجراء المتابعة للحامل في فترة الحمل له أهمية بالغة؛ لاكتشاف الأمراض، أو خطورة الحمل، والتأكد من سلامة الحمل، وبناءً على ما سبق: يكون حكم النفقة على متابعة الحمل واجباً، والأدلة على وجوبه:

الدليل الأول: قوله - تعالى -: ﴿وَإِنْ كُنْ أُولَتْ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾^(١)
وجه الدلالة: أن الله - عز وجل - أمر بالإنفاق على الحامل، والأمر يقتضي الوجوب.
ويدخل فيه النفقة على متابعة الحمل من باب حفظ الصحة للأم، والجنين^(٢).
الدليل الثاني: القياس على النفقة على الطفل بعد الولادة؛ فكما يجب على الأب نفقة الابن بعد الولادة، تجب نفقة متابعة الحمل لضمان سلامة صحته^(٣).
الدليل الثالث: مقصد حفظ الحياة فلما كان من مقاصد الشريعة حفظ الحياة، كان لزماً على الزوج نفقة متابعة الحمل، ومقصد حفظ الحياة من مقاصد النفقة^(٤).
الدليل الرابع: العرف؛ فالله أوجب النفقة للحامل، ومن ضوابط النفقة العرف، والعرف في زماننا اليوم ضرورة متابعة الحمل بالكشوفات، والفحوصات الطبية^(٥).
ثانياً: نفقة الولادة:

يقصد بنفقة الولادة: الإجراء الطبي الذي يتم به إخراج الجنين، سواء أكان بولادة طبيعية،

(١) سورة الطلاق (٦)

(٢) ينظر: محمد بن أحمد القرطبي الجامع لأحكام القرآن، أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، ط ٢ (مصر: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م) (١٦٨/١٨).

(٣) ينظر: الشيرازي المذهب (١٥٨/٣)، ابن قدامة المغني (٢١٧/٨)

(٤) ينظر: خان الروضة الندية (٧٩/٢). زيدان المفصل في أحكام المرأة (١٨٥/٧).

(٥) ينظر ص (١٢، ١٣)

أم قيصرية، وما يتبعه في بعض الحالات الخاصة من رعاية خاصة بالطفل بعد الولادة.

اختلف الفقهاء -رحمهم الله- في نفقة الولادة على قولين:

القول الأول: أن نفقة القابلة واجبة على الزوج، وهو المذهب عند الحنفية، والمالكية^(١).

القول الثاني: أن نفقة القابلة لا تجب على الزوج، وهو قول عند الحنفية، والمالكية^(٢).

أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: قوله -تعالى-: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٣)

وجه الدلالة: أن الله أوجب للمرأة على الأب نفقة الحامل فترة الحمل، فتدخل نفقة الولادة ضمنها^(٤).

الدليل الثاني: قوله -تعالى-: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٥)

وجه الدلالة: أن الله أوجب على الزوج العشرة بالمعروف، ومن لوازم العشرة بالمعروف: أن يلتزم الزوج بنفقة ولادة زوجته^(٦).

الدليل الثالث: مقصد حفظ الحياة، فقد جاءت الشريعة بضرورة حفظ الحياة، ومن حفظ الحياة: أن ينفق الزوج على ولادة زوجته، لا سيما في زماننا هذا، فقد أصبح من المتعارف عليه ضرورة الذهاب للمستشفى وقت الولادة، وهذا يترتب عليه نفقات^(٧).

الدليل الرابع: أن كل ما كان بسبب الزوج تجب عليه نفقته، ومن ذلك نفقة الولادة^(٨).

(١) ينظر: ابن نجيم البحر الرائق (١٩٢/٤)، حاشية ابن عابدين (٥٧٠/٣)، القرافي أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خبزة، ط ١، (لبنان: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م) (٤٧٠/٤)،

(٢) ينظر: ابن نجيم البحر الرائق (١٩٢/٤)، حاشية ابن عابدين (٥٧٠/٣)، عليش منح الجليل (٣٩٠/٤)

(٣) سورة البقرة (٢٣٣)

(٤) ينظر: القرطبي الجامع لأحكام القرآن (١٦٨/١٨).

(٥) سورة النساء (١٩).

(٦) زيدان المفصل في أحكام المرأة (١٨٥/٧).

(٧) ينظر: خان الروضة الندية (٧٩/٢). زيدان المفصل في أحكام المرأة (١٨٥/٧).

(٨) ينظر: ابن نجيم البحر الرائق (١٩٢/٤).

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾^(١)

وجه الدلالة: أن الله -عز وجل- بيّن أن الأم هي التي حملته، وهي من ستضعه، فتجب النفقة عليها^(٢).

ويمكن مناقشته بأن الله أخبر ما تعانيه الأم في الحمل، والوضع، وليس للنفقة محل ورود في الآية حتى يستدل بها.

الدليل الثاني: القياس على نفقة مرض الزوجة، فكما أنها لا تجب على الزوج، فكذلك نفقة الولادة^(٣).

ويمكن مناقشته بعدم التسليم بعدم وجوب نفقة علاج الزوجة على الزوج، ثم لو سلمنا جدلاً بذلك، فهو قياس مع الفارق؛ لأن الزوج هو المتسبب بهذا الحمل؛ فيجب عليه نفقة كل ما يترتب عليه، ومنه الولادة

الترجيح:

الراجح -والله أعلم- وجوب نفقة الولادة، وما يتبعها على الزوج بالمعروف، وذلك؛ لقوة أدلة الموجبين واعتبار العرف بالمسألة، ومراعاة أن هذا الحمل جاء من سبب الزوج؛ فيتحمل كل مؤنة نفقاته، -والله أعلم-.

نفقة موانع الحمل:

قبل الحديث عن نفقة موانع الحمل، لابد من ذكر أن ظاهر كلام الفقهاء في هذه المسألة هو: جواز استعمال موانع الحمل المؤقتة^(٤).

(١) سورة الأحقاف (١٥).

(٢) ينظر: محمد بن أحمد بن رشد القرطبي البيان، والتحصيل، والشرح، والتوجيه، والتعليل للمسائل المستخرجة، تحقيق: حجي، وآخرون، ط٢ (لبنان: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م) (٤٦٦/٨).

(٣) ينظر: ابن الهمام فتح القدير (٣٨٧/٤-٣٨٨).

(٤) ينظر: حاشية ابن عابدين (٣٥٢/٤)، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم المقدسي الحجاي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد اللطيف السبكي، (لبنان: دار المعرفة) (٧٢/١)، الزحيلي الفقه الإسلامي، وأدلته (٢٦٤٩/٤).

وأما حكم نفقة الزوج على الموانع، فهو ما سنستعرضه:
يختلف حكم نفقة الزوج على الموانع؛ تبعاً للسبب الداعي إلى استخدام المانع، والحال المصاحب له، وبيان ذلك فيما يأتي:

١. إذا كان سبب استعمال المانع ضرورةً؛ لظروف صحة الزوجة، والخطر عليها بوجود حمل، فهنا حكم نفقة موانع الحمل مثل نفقة علاج الزوجة من المرض، فيجب على الزوج.
٢. إذا كان سبب استعمال المانع حاجياً؛ لظروف اقتصادية، أو غيرها، فإن نفقة المانع تجب على الزوج؛ لأنَّ الحاجة تنزل منزلة الضرورة.
٣. إذا كان استخدام المانع بطلب من الزوج، فإنَّ نفقة المانع تجب عليه أيضاً؛ لأنَّ السبب من جهته.

٤. إذا كان استخدام المانع لرغبة الزوجة، ولا توجد ضرورة، ولا حاجة لاستعماله، فإنَّ الزوج لا تلزمه نفقة المانع، - والله أعلم -.

نفقة علاج الأمراض المعدية من جهة الزوج:

تعريف الأمراض المعدية:

تلك الأمراض التي تنتقل من شخص مصاب إلى شخص سليم.
وتختلف طرق العدوى، فمنها: التنفس، والفم، والعلاقة الجنسية، أو الملامسة، أو اللوحز، أو الحقن^(١).

والمراد في هذه الدراسة: تأثير نقل الزوج لمرض معدٍ لزوجته على نفقة علاجها.
تقدم ترجيح وجوب علاج الزوج لمرض زوجته، فكيف إذا كان هذا المرض قد تم انتقاله إلى الزوجة عن طريق الزوج؟!، فيؤكد وجوب نفقته من وجهين:
الأول: أنَّ نفقة الزوج على علاج زوجته المريضة واجب^(٢).
الثاني: أنَّ السبب جاء من قبله، فيجب عليه العلاج^(٣).

(١) عبد الحسين بيرم، الأمراض المعدية دراسة علمية لانتشار الأمراض بالعدوى، وطرق الوقاية منها، (لبنان:

دار مكتبة الحياة، ١٩٦٧م) (١١)

(٢) تقدم ص (٩-١٢).

(٣) سواء أكان يعلم بأنه مصاب بهذا المرض، وأخفى عليها، فهو آثم، وعليه نفقة العلاج؛ للتسبب، تبعاً لقاعدة الضرر يزال ينظر: أحمد الموافي الضرر في الفقه الإسلامي، ط ١ (المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م) (١١٨-١٠٣٠).

المبحث الثاني:

نظام التأمين على الزوجة العاملة في المملكة العربية السعودية

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف التأمين الصحي

تعريف التأمين الصحي:

تعريف التأمين في اللغة، والاصطلاح:

التأمين في اللغة:

الأمن، والأمان من الفعل أمن، وأصله سكون القلب، والأمن ضد الخوف، والتأمين من الفعل أَمَّنَ بتشديد الميم يؤمن تأميناً، أي: أعطاه الأمان، وأزال خوفه ^(١)

التأمين في الاصطلاح: -يعتبر التأمين عقد يلتزم به أحد الطرفين قبل الطرف الآخر:-
أداء ما يتفق عليه عند تحقق شرط، أو حلول الأجل، مقابل نقدي معلوم ^(٢)

تعريف التأمين الصحي:

يعد التأمين الصحي أحد أنواع التأمين المتعلقة بالرعاية الصحية، وتختلف أنواعه تبعاً لاختلاف نوع التأمين، والتأمين الصحي محل الدراسة: هو التأمين الصحي التعاوني المعمول به بالمملكة العربية السعودية المقدم من جهة العمل للموظف، أو التابعين له، وهو ما تقوم به شركات التأمين، ويمكن تعريفه بأنه «:عقد بين طرفين يتحمل به الطرف الأول النفقات المترتبة على العلاج، والرعاية الصحية؛ مقابل مبلغ مالي محدد، مدفوع مسبقاً عند العقد ^(٣)».

(١) الجوهرى الصحاح (٢٠٧١/٥)، ابن منظور، لسان العرب (٢١/١٣)، أحمد بن محمد بن علي الفيومي

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (لبنان: المكتبة العلمية) (٢٤/١)

(٢) ينظر: مصطفى الزرقا نظام التأمين، ط ١ (لبنان: دار الرسالة، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م) (١٩).

(٣) محمد بن جبر الألفي، التأمين الصحي دراسة تطبيقية شرعية، مجلة الحكمة، العدد ٣٢ (٢٠٠٦ م) (٢٥).

المطلب الثاني: أنواع التأمين الصحي

إنَّ دراسة مسألة التأمين الصحي من عمل الزوج على الزوجة العاملة تتطلب بيان أنواع عقد التأمين الصحي، وبيانها فيما يأتي:

النوع الأول: أن يكون العقد بين شخص، وشركة تأمين؛ لتدفع عنه مصاريف العلاج، والدواء مقابل مبلغ يتم دفعه جملة واحدة، أو على أقساط حسب الاتفاق المبرم.

النوع الثاني: تعاقد مؤسسة مع مركز طبي على معالجة منسوبيها من موظفين، وتابعين؛ مقابل مبلغ يتم دفعه جملة واحدة، أو على أقساط حسب الاتفاق المبرم.

النوع الثالث: تعاقد مؤسسة مع شركة تأمين، على أن تتوسط بين المستفيدين، وبين الجهة التي تقدم العلاج^(١).

وهذا هو المراد في هذه الدراسة؛ فلذلك لا بد من التكييف الشرعي لهذا العقد، وبيان حكمه في المطلب الآتي.

المطلب الثالث: التكييف الشرعي لنظام التأمين الصحي

إنَّ المسألة محل الدراسة هي: التكييف الشرعي للتأمين الطبي المقدم من جهة العمل، بتوسط شركة تأمين بين المستفيدين، والجهة التي تقدم العلاج:

عند التأمل في هذا النوع من التأمين: نجد أنه مشتمل على عقدين منفصلين، وهما:

العقد الأول: بين المؤسسة، وشركة التأمين؛ لتغطية نفقات علاج الموظفين، والتابعين؛ مقابل مبلغ تدفعه المؤسسة لشركة التأمين حسب الاتفاق.

العقد الثاني: بين شركة التأمين، والمستشفيات لمعالجة المستفيدين؛ مقابل أن تدفع شركة التأمين أجرة العلاج، والدواء حسب الشروط المتفق عليها.

أولاً: تكييف العقد الأول:

بناءً على ما تقدم؛ فإنه يمكن تكييف العقد بين المؤسسة، وشركة التأمين بأنه: اشتراط لمصلحة الغير، وسوف نتطرق للاشتراط لمصلحة الغير بمزيد بيان بما يأتي:

(١) ينظر: الألفي، التأمين الصحي دراسة تطبيقية شرعية (٢٤-٢٦).

تعريف الاشتراط لمصلحة الغير:

عقد يشترط فيه أحد الطرفين (المشترط) على الطرف الآخر (المتعهد)، التزاماً لمصلحة طرف ثالث ليس طرفاً في العقد، وهو (المستفيد)^(١)

ومن خلال التعريف يمكن تحديد أطراف الاشتراط لمصلحة الغير، وهم:

١. المشتراط: وهو الشخص (عينياً، أو اعتبارياً) الذي يقوم بالاتفاق مع المتعهد.

٢. المتعهد: وهو الذي يلتزم بالأداء للطرف الثالث المستفيد.

٣. المستفيد، وهو الذي تبرم المشاركة لمصلحته^(٢).

من خلال ما سبق: يتبين أن الاشتراط لمصلحة الغير: هو عقد مستقل، ولا يمكن حمله على عقود أخرى، وإن كان بينهما شبه، وذلك لوجود فارق جوهري بينهما، وبيان ذلك فيما يأتي:
أولاً: الاشتراط لمصلحة الغير والنيابة:

النيابة عقد بموجبها تحل إرادة النائب محل إرادة الأصيل، مع انصراف الآثار إلى الأصيل. ويمكن بيان الفوارق بين العقدين فيما يأتي:

١. العقد في المشتراط يتعاقد باسمه، لا باسم المنتفع، بينما في النيابة: التعاقد باسم الأصيل، لا باسمه.

٢. العقد في المشتراط تنصرف الآثار إلى المنتفع، وهو أجنبي عن العقد، أما في النيابة:، فآثارها تنصرف للأصيل.

٣. أن العقد في المشتراط يقوم على تحقيق منفعة للمنتفع، بينما الأمر في النيابة مختلف:، فالنائب لا مصلحة له، وإنما يقوم بأعمال الأصيل.

٤. أن الأحكام المترتبة على عقد الاشتراط لمصلحة الغير تختلف عن الأحكام المترتبة على النيابة^(٣).

(١) ينظر: صخر أحمد الخصاونة، الاشتراط لمصلحة الغير؛ وفقاً لأحكام القانون المدني الأردني (ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٩٩م) (٣٧)

(٢) المرجع السابق (٣٧).

(٣) ينظر: المرجع السابق (٤١-٤٣)، ناصر هني فلاح الرشيدي، الاشتراطات لمصلحة الغير، وتطبيقاتها الحديثة (ماجستير، جامعة آل البيت، ٢٠١٧م) (١١-٩).

ثانياً: الاشتراط لمصلحة الغير، والفضالة:

والفضالة: هي أن يتولى شخص عن قصد دون أن يكون ملزماً بذلك شأنًا نافعًا عاجلاً لحساب آخر.

ويمكن بيان الفوارق بين العقدین فيما يأتي:

١. أن العقد في الاشتراط يكون باسم المشتراط، أما في الفضالة: فيكون باسم الشخص المنتفع الأصلي، لا باسمه.
٢. أن المشتراط لا بد أن يكون له مصلحة في الاشتراط لمصلحة الغير، أما في الفضالة: فلا بد من إذن المحكمة في تصرف الفضولي.
٣. أن المشتراط يحق له أن يطالب المتعهد بتنفيذ ما التزم به في حق المنتفع، وذلك على خلاف الفضالة، فلا يحق له أن يطالب المتعهد بتنفيذ الحق^(١).

ثالثاً: الاشتراط لمصلحة الغير، والتعهد عن الغير:

التعهد عن الغير: هو التزام يقوم به طرف تجاه طرف آخر، عن طرف ثالث، ويعد التزاماً في ذمته، ولا يترتب عليه أي التزام من الطرف الثالث (المتعهد عنه). ويمكن بيان الفرق بينهما فيما يأتي:

١. أن الاشتراط فيه مصلحة، وأطرافه ثابتة، والتعهد إذا تم إبرامه تنتقل المطالبة من المتعهد عنه إلى المتعهد، وتختلف أطرافه.
٢. أن الاشتراط يثبت به حق للغير، أما التعهد عن الغير، فهو لا يلزم الغير، وفي حال تخلفه يتحمل المتعهد ما فوته الغير^(٢).

حكم الاشتراط لمصلحة الغير:

اختلف الفقهاء في حكم الاشتراط لمصلحة الغير على قولين:

القول الأول: جواز اشتراط مصلحة، أو منفعة للغير بالعقد، وهو قول بعض الحنابلة^(٣).

(١) ينظر: الخصاونة الاشتراط لمصلحة الغير (٤٣-٤٧)، بيان الرحالة الاشتراط لمصلحة الغير في الفقه الإسلامي والقانون المدني الأردني (ماجستير، الجامعة الأردنية ٢٠١٦م) (٩٨-٩٩).
(٢) ينظر: الخصاونة الاشتراط لمصلحة الغير (٤٨-٥١). الرشيد، الاشتراطات لمصلحة الغير (٨-١٤).
(٣) ينظر: علي بن سليمان المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ط ٢ (لبنان: دار إحياء التراث العربي) (٣٥٣-٣٥٤/٤).

القول الثاني: عدم جواز اشتراط مصلحة، أو منفعة للغير بالعقد، وهو قول الحنفية^(١).

أدلة القولين:

دليل أصحاب القول الأول:

حديث أم سلمة... (أعتقك، وأشترط عليك أن تخدم رسول الله - ﷺ - س)^(٢)
وجه الدلالة: أن أم سلمة - رضي الله عنها - استثنت منفعة في عقد العتق للنبي - ﷺ -
بخدمته والنبي - ﷺ - أجنبي في العقد، فدل على الإباحة^(٣).
نوقش: بأن الشرط الوارد في الحديث لا يلزم الوفاء به^(٤).

دليل أصحاب القول الثاني:

استدل أصحاب هذا القول بأن الأصل في الشروط المنع، سواء أكانت مصلحة لأحد المتعاقدين، أم للأجنبي، واستدلوا على ذلك بأنها زيادة منفعة مشروطة في العقد، ولا يقابلها عوض، فهي ربأ، أو شبهة للربأ^(٥).

الترجيح:

الراجح - والله أعلم - صحة الاشتراط لمصلحة الغير، وذلك لأن الأصل في الشروط الإباحة.

شروط الاشتراط لمصلحة الغير:

١. أن يتعاقد المشتري بنفسه.
٢. انصراف إرادة المتعاقدين إلى إنشاء حق مباشر للمنتفع.
٣. وجود مصلحة للمشتري.

(١) ينظر: أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط ٢ (لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م) (١٩٥/٤). ابن الهمام، فتح القدير (٤٤٣/٦).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب العتق، باب في العتق على الشرط، حديث رقم (٣٩٣٢).

(٣) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م)

(٤) حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، معالم السنن، ط ١ (سورية: المطبعة العلمية، ١٣٥١ هـ - ١٩٣٢ م)

(٤ / ٦٧)

(٥) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١٩٥/٤). ابن الهمام، فتح القدير (٤٤٣/٦).

٤. أن يكون المنتفع قابلاً للوجود، والتعيين وقت أثر العقد^(١).

ثانياً: تكييف العقد بين شركة التأمين، ومقدمي الخدمة الصحية (المستشفيات):

إن العقد الذي تبرمه شركة التأمين مع مقدمي الخدمة الصحية من المستشفيات، والمراكز، يعتبر عقد إجارة أشخاص صحيحاً لازماً، ومحل هذا العقد التزام المستشفى بعلاج موظفي المؤسسة المسجلين بشركة التأمين حال طلب تقديم خدمة صحية، مقابل أن تدفع شركة التأمين للمستشفيات، والمراكز الصحية أجر العلاج، والدواء، ويكون للمستفيد (الموظف، والتابعين له) حق المطالبة بتنفيذ الاتفاق المبرم بينهم^(٢).

المطلب الرابع: التأمين على الزوجة العاملة:

جاء في نظام التأمينات في المملكة العربية السعودية أن صاحب العمل في القطاع الخاص ملزم بالتأمين على جميع العاملين لديه، السعوديين، وغير السعوديين، وأفراد أسرهم المشمولين بالنظام: الزوجات، الأبناء الذكور حتى سن ٢٥، والبنات غير المتزوجات غير العاملات، والأيتام المحتضنين لدى الأسر المستفيدة من التأمين الصحي الإلزامي

فيما سبق يتضح أن نظام التأمينات يشمل الزوجة، لكن المرأة إذا كانت عاملة، ولديها تأمين من عملها، فإن نظام التأمينات يسقط تأمينها كزوجة، ويُبقى تأمينها كعاملة فقط، جاء في نظام التأمينات في حال كانت الزوجة لديها وثيقة تأمين صحي سارية لدى صاحب العمل الذي تعمل لديه، فإن وثيقة صاحب العمل تعد الأساسية حال سريانها، وفي حال انتهاء التغطية الأساسية لأي سبب أدى إلى ترك العمل، فتكون ملزمة على صاحب عمل الزوج العامل مباشرة من تاريخ انتهاء العلاقة بين العامل، وصاحب العمل^(٣).

وهذا النظام حقيقة يشكل إشكالية لدى الأسر، لا سيما إذا كان تأمين الزوج من فئة أعلى من تأمين عمل الزوجة، فيتم حذف تأمين الزوج، والاكتفاء بتأمين عمل الزوجة، ومرجع ذلك لدى هيئة التأمين منع ازدواجية التأمين، كما جاء ذلك في القرارات الأخيرة التي أقرها مجلس الضمان الصحي^(٤)

(١) الرشيدي، الاشتراطات لمصلحة الغير(٢٢).

(٢) ينظر: الألفي، التأمين الصحي دراسة تطبيقية شرعية (٣٨٠٣٧).

(٣) هيئة التأمين | الأسئلة المتكررة (ia.gov.sa)

(٤) القرارات، والتعاميم - مجلس الضمان الصحي (chi.gov.sa)

وبناءً على ما سبق من دراسة حكم نفقة الزوج على علاج زوجته، سيتم دراسة هذه المسألة، وبيان الحكم فيها:

أولاً: نفقة علاج مرض الزوجة الذي لا علاقة للزوج به:

سبق فيما تقدم دراسة نفقة علاج مرض الزوجة الذي لا علاقة للزوج به، وتبين وجوب نفقة علاج الزوجة على زوجها؛ وبناءً عليه: يجب على جهة عمل الزوج تقديم الرعاية الطبية للزوجة، وعدم إسقاطها بحجة ازدواجية التأمين؛ وذلك لأنَّ في إسقاطها ضرراً بالزوج، والزوجة، والضرر يزال وأوجه الضرر ما يلي:

١. في حال أن تأمين الزوجة أقل من تأمين الزوج في الفئة سيترتب عليه وجوب تغطية الزوج للنفقات المتبقية التي لا يشملها التأمين، وفي ذلك ضرر مادي له، فكيف يحمل الزوج هذه النفقات، مع إمكانية إعفائه؛ باعتماد تأمين جهة عمله على زوجته
٢. أنَّ عدم انتفاع الزوجة بتأمين زوجها الأعلى من تأمين جهة عملها، قد يترتب عليه ترك المرأة للعمل؛ ليشملها تأمين الزوج، وفي ذلك ضرر بين.
٣. أنَّ عدم انتفاع الزوجة بتأمين زوجها، قد يتسبب في مشاكل أسرية، ومالية بين الزوجين.
٤. أنَّ تأمين عمل الزوج مستقل عن تأمين عمل الزوجة، فكيف يسقط أحدهما لوجود الآخر.
٥. أنَّ الزوجة من التابعين الذين ينص النظام على أحقيتهم بالتأمين.

ثانياً: نفقة علاج مرض الزوجة الذي للزوج علاقة به:

وقد تقدم أن المقصود به: كل مرض، أو حاجة لمراجعة الطبيب، وكان للزوج علاقة بها، بطريق مباشر، أو غير مباشر.

وقد سبق تقسيمها إلى ما يأتي:

النفقة المتعلقة بالحمل، والولادة:

سبق بيان أنَّ المراد بها: كل النفقات المتعلقة بالحمل، والولادة، وما يرتبط بهما،

وسبق تقسيمها إلى الآتي:

نفقة تأخر الحمل:

يقصد بنفقة تأخر الحمل: الحاجة إلى التدخل الطبي؛ لمعرفة أسباب تأخر الحمل، وطرق معالجتها.

وقد سبق بيان أن حكم نفقة الزوج على علاج تأخر الحمل يترتب على رغبته بالإنجاب، فيلزم به في حال رغبته بالعلاج، وأمّا إذا كانت الزوجة هي الراغبة بالعلاج، فيلزم به على قدر سعته _ والله أعلم-.

إلا إن التأمين الطبي لا يغطي نفقة علاج تأخر الحمل بكل أنواعه؛ فوثيقة التأمين لا تتعهد بتكاليف العلاج المتعلقة بالوسائل السابقة لمرحلة الحمل، وهي الإخصاب الصناعي، أو المنشطات، وعلاجات العقم، أو العجز الجنسي، أو نقص الخصوبة، أو التخصيب الاصطناعي^(١)

نفقة الحمل، والولادة:

يقصد بها: النفقات التي تكون بعد الحمل، من مراجعات، ومتابعات، وفحوصات، إلى نفقة الولادة، وقد تبين وجوب نفقة الولادة، وما يتبعها على الزوج بالمعروف، وحقيقة أن التأمين بكل أنواعه يغطي نفقات الحمل باختلاف درجاته، والخدمات المقدمة على حسب فئة التأمين.

ومن الاختلافات عدد الأشعات، والتحاليل التي تجرى للأم، والجنين فترة الحمل، ولا يخفى أن متابعة الحمل ضرورة للتأكد من سلامة الجنين، وتقديم الرعاية في حال الحاجة لذلك، فإذا كان تأمين عمل الزوجة من درجة أقل من تأمين عمل الزوج، فسيترب عليه ضرر في متابعة الحمل، والتأكد من سلامة الجنين، والأم

إضافة إلى ما تم ذكره سابقاً من الأضرار المترتبة وهي:

١. في حال أن تأمين الزوجة أقل من تأمين الزوج في الفئة، سيترب عليه وجوب تغطية الزوج للنفقات المتبقية التي لا يشملها التأمين وفي ذلك ضرر مادي له، فكيف يحمل الزوج هذه النفقات، مع إمكانية إعفائه، باعتماد تأمين جهة عمله على زوجته

(١) مجلس الضمان الصحي "الضمان الصحي: تغطية إجراءات متابعة أ - مجلس الضمان الصحي

٢. أن عدم انتفاع الزوجة بتأمين زوجها الأعلى من تأمين جهة عملها، قد يترتب عليه ترك المرأة للعمل؛ ليشملها تأمين الزوج، وفي ذلك ضرر بين.

٣. أن عدم انتفاع الزوجة بتأمين زوجها قد يتسبب في مشاكل أسرية، ومالية بين الزوجين.

نفقة موانع الحمل:

تقدم بيان أن حكم نفقة الزوج على الموانع يرجع للسبب الداعي إلى استخدام المانع، كما في الأحوال الآتية:

١. إذا كان سبب استعمال المانع ضرورة؛ لظروف صحة الزوجة، والخطر عليها بوجود حمل، فهنا حكم نفقة موانع الحمل مثل نفقة علاج الزوجة من المرض.
٢. إذا كان سبب استعمال المانع حاجياً لظروف اقتصادية، أو من أجل تحسين تربية الولد، أو غيرها، فإن نفقة المانع تجب على الزوج؛ لأن الحاجة تنزل منزلة الضرورة.
٣. إذا كان استخدام المانع بطلب من الزوج، فإن نفقة المانع تجب عليه أيضاً؛ لأن السبب من جهته.

٤. إذا كان استخدام المانع لرغبة الزوجة، ولا توجد ضرورة، ولا حاجة لاستعماله، فإن الزوج لا تلزمه نفقة المانع، -والله أعلم- (١).

أما ما يتعلق في تغطية التأمين لعلاج موانع العمل: فقد نصت هيئة التأمين على أن وثيقة الضمان الصحي الأساسية تغطي تكاليف موانع الحمل بحد أقصى ١,٥٠٠ ريال، خلال مدة الوثيقة (٢)؛ ولا شك أن هذه التغطية تختلف مميزاتها بناءً على فئة التأمين، فإذا كان تأمين الزوج من فئة أعلى من تأمين عمل الزوجة، فيترتب عليه تفويت مصلحة، ومنفعة في نفقات تأمين عمل الزوج، وقد تقدم أن الحاجة لمنع الحمل المتسبب بها وجود الزوج، وتختلف الحال الداعي للمنع حسب الحالات السابقة، ففي حرمان الزوجة من تأمين عمل الزوج يترتب عليه ضرر، وتفويت منفعة، ولا شك أن الضرر يزال، والمنفعة معتبرة بالشرع.

التأمين

إلحاق الضرر بالزوج، فإذا كان تأمين الزوجة لا يغطي بعض الاجراءات، أو يغطيها بنسبة

(١) تقدم ص (١٦).

(٢) هيئة التأمين هيئة التأمين | الأسئلة المتكررة

تحمل أعلى، فإن الزوج يلزم بنفقة علاج على زوجته من نفقته الخاصة، في حين أن عمله قد أمّن على زوجته، وفي هذا إشكال يبيّن، وضرر واقع على الزوج. وحينما ننظر إلى تعليل هيئة التأمين عن السبب الداعي لإسقاط تأمين الزوج على زوجته العاملة؛ هو منع ازدواجية التأمين.

لكن الضرر المترتب على ذلك أعظم من المنفعة المتحققة من منع هذه الازدواجية. ثم إنَّ الواقع يشهد على أنَّ المريض يمكنه أن يتعالج في أكثر من مستشفى من المستشفيات التابعة لوزارة الصحة، ولا إشكال في ذلك.

فإن قيل إن الازدواجية تحقق إشكالية لوجود شركتي تأمين لمستفيد واحد، فيقال: إن المستفيد يستطيع أن يؤمّن على نفسه بأكثر من شركة تأمين في ذات الوقت، فلماذا إذا كانت من جهات العمل تسبب ازدواجية، وجهة العمل مختلفة.

فإن قيل: قد يكون كلاهما يعملان بنفس الجهة، فيقال: إنَّ جهة العمل هنا هي المسؤولة عن إسقاطه مع شركة التأمين، ولا يطبق على جميع الحالات.

أمّا إذا كانت جهة العمل مختلفة: فلا مانع من وجود جهتين للتأمين تستفيد الزوجة من أيهما شاءت، سواء جهة عملها، أم عمل زوجها.

وإن كان لابد من إسقاط أحد التأمينين للزوجة العاملة، فلا بد أن يكون هناك آلية تضمن عدم تضرر الزوجة، ومن ذلك:

١. أن تسقط المرأة حقها في التأمين من جهة عملها؛ حتى لا تحدث هذه الإشكالية.
٢. أن تختير الزوجة العاملة بين تأمين عملها، وتأمين عمل الزوج؛ منعاً لهذه الازدواجية.

خاتمة

الحمد لله، وكفى، والصلاة والسلام على من اصطفى، وبعد،
 التأمين الصحي من عمل الزوج على الزوجة العاملة يعد مسألة معاصرة، وقد تم دراستها
 من ناحية فقهية، مبنية على مسألة نفقة علاج الزوجة.
 وتم دراسة مسألة منع الزوجة من تأمين عمل زوجها في حال وجود تأمين من عملها؛
 منعاً لازدواجية التأمين، دراسة فقهية تأصيلية، وتم الخلوص إلى أبرز النتائج الآتية:
 أنّ نفقة الزوج على علاج زوجته واجب شرعي، داخل ضمن النفقات الواجبة.
 أنّ من حق الزوج أن يؤمّن عمله على زوجته التأمين الصحي.
 أنّ من الضرر حرمان الزوجة من تأمين عمل زوجها، حال وجود تأمين صحي من عملها.
 أنّ التأمين فئات، ومراتب من ناحية المستشفيات مقدمة الخدمة، والخدمات المقدمة،
 ونسبة التغطية.
 أنّ منع الزوجة من تأمين عمل زوجها من أجل ازدواجية التأمين غير مقبول، ولا بد من
 وجود حلول أخرى
 أنّ من سبل منع ازدواجية التأمين: تخيير الزوجة بين تأمين عمل زوجها، أو عملها.
 أنّ في تخيير الزوجة بين التأمين من عمل زوجها، أو عملها؛ تحقيقاً لمصلحة عدم
 الازدواجية في التأمين، ودفعاً للضرر المترتب على حرمانها سابقاً من التأمين، ومعلوم أنّ
 الشريعة قامت على جلب المصالح، ودفع المفساد.
 توجيه الباحثين للبحث في القضايا المعاصرة، مع العناية بتأصيلها الشرعي.

ثبت المصادر والمراجع

- * الألفي، محمد بن جبر، ومؤلفين آخرين. التأمين الصحي دراسة تطبيقية شرعية.. مجلة الحكمة، ٢٠٠٦م.
- * البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله. صحيح البخاري. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. ط ١. دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ
- * بدوي، عبد الباقي، التفريق القضائي بين الزوجين بسبب العيوب في الفقه الإسلامي، وبعض القوانين الأحوال الشخصية العربية العقم أنموذجاً، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. العدد ٣٨، (٢٠١٦م) (٩١-١٢٦)
- * البهوتي منصور بن يونس بن صلاح. كشف القناع عن متن الإقناع. دار الكتب العلمية.
- * بيرم، عبد الحسين. الأمراض المعدية دراسة علمية لانتشار الأمراض بالعدوى، وطرق الوقاية، لبنان، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٧م
- * ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني. مجموع الفتاوى. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المملكة العربية السعودية. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م
- * الجبرين، عبد الله بن عبد الرحمن. الدرر المبتكرات في شرح أخصر المختصرات. لمحمد البلباني.
- * الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي. الصحاح تاج اللغة، وصحاح العربية. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. ط ٤. لبنان: دار العلم للملايين، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- * خان، محمد صديق. الروضة الندية شرح الدرر البهية. لبنان: دار المعرفة.
- * الخصاونة، صخر أحمد. الاشتراط لمصلحة الغير؛ وفقاً لأحكام القانون المدني الأردني، ماجستير. الجامعة الأردنية، ١٩٩٩م.

- * الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي. معالم السنن. وهو شرح سنن أبي داود. ط ١. سوريا: المطبعة العلمية، ١٣٥١ هـ - ١٩٣٢ م
- * أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني. سنن أبي داود. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. لبنان: المكتبة العصرية. *
- * الراحلة، بيان. الاشتراط لمصلحة الغير في الفقه الإسلامي، والقانون المدني الأردني، ماجستير، الجامعة الأردنية ٢٠١٦ م.
- * ابن رشد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي. البيان، والتحصيل، والشرح، والتوجيه، والتعليل لمسائل المستخرجة. تحقيق: حجي وآخرون. ط ٢. لبنان: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- * الرشدي، ناصر هني فلاح، الاشتراطات لمصلحة الغير، وتطبيقاتها الحديثة، ماجستير، جامعة آل البيت، ٢٠١٦ م.
- * الزحيلي، وهبة. الفقه الإسلامي، وأدلته الشاملة للأدلة الشرعية، والآراء المذهبية، وأهم النظريات الفقهية، وتحقيق الأحاديث النبوية، وتخریجها. ط ٤. سوريا.
- * الزرقا، مصطفى. نظام التأمين، ط ١، لبنان: دار الرسالة، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
- * زيدان، عبد الكريم. المفصل في أحكام المرأة، والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية. ط ١. لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
- * السرخسي، محمد بن أحمد. المبسوط. لبنان: دار المعرفة، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
- * السنيدي، فهد بن عبد الكريم، نفقة علاج الزوجة، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد ١٦، (٢٠١٣ م) (٢٦٩-٣٧٦).
- * السوسي، ماهر أحمد، حق الزوجة في فسخ النكاح؛ بسبب عقم زوجها، مجلة الجامعة الإسلامية، غزة، العدد ١، ٢٠٠٦ م. (١-٣٧)
- * الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب الشافعي. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. ط ١. دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م
- * الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار. ط ١. دار ابن حزم.

* الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. فتح القدير. ط ١. لبنان: دار الكلم الطيب، ١٤١٤هـ.

* الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف. المذهب في فقه الإمام الشافعي. لبنان: دار الكتب العلمية.

* ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي. رد المحتار على الدر المختار حاشية ابن عابدين. ط ٢. لبنان: دار الفكر، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

* ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد. الشرح الممتع على زاد المستقنع. ط ١. دار ابن الجوزي، ١٤٢٢ - ١٤٢٨ هـ.

* ابن عرفة، محمد بن أحمد الدسوقي المالكي. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. دار الفكر.

* عليش، محمد بن أحمد بن محمد. منح الجليل شرح مختصر خليل. لبنان: دار الفكر، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

* العمراني، يحيى بن أبي الخير بن سالم اليمني الشافعي. البيان في مذهب الإمام الشافعي. تحقيق: قاسم محمد النوري. ط ١. المملكة العربية السعودية: دار المنهاج، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.

* العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين. البناية شرح الهداية. ط ١. لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

* ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

* الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. لبنان: المكتبة العلمية.

* ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. المغني. مصر: مكتبة القاهرة: ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

* القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي. الذخيرة. تحقيق: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خبزة. ط ١. لبنان: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.

* القرطبي، محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم

- أطفيش، ط٢، مصر: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- * الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**. ط٢. دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م
- * كنعان، أحمد محمد. الموسوعة الفقهية الطبية. ط١. دار النفائس، ١٤٢٠-٢٠٠٠م.
- * المالكي، خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي. **التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب**. تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب. ط١. مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م
- * الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**. تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود. ط١. لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م
- * مجمع اللغة العربية. المعجم الوسيط. مصر: دار الدعوة.
- * المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**. ط٢. دار إحياء التراث العربي.
- * مسلم، ابن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. **صحيح مسلم**. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي.
- * ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد. **المبدع في شرح المقنع**. ط١. لبنان: دار الكتب العلمية. ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- * ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي الأنصاري. **لسان العرب**. ط٣. لبنان: دار صادر، ١٤١٤هـ.
- * الموافي، أحمد. **الضرر في الفقه الإسلامي**، ط١، المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- * ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**. وفي آخره: **تكملة البحر الرائق** لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري وبالحاشية: **منحة الخالق لابن عابدين**. ط٢، دار الكتاب الإسلامي.
- * النفراوي، أحمد بن غانم بن سالم ابن مهنا. **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد**

القيرواني. دار الفكر، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م

* ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي. فتح القدير. دار الفكر.

* مراجع الانترنت

هيئة التأمين | الأسئلة المتكررة (ia.gov.sa)

القرارات، والتعاميم - مجلس الضمان الصحي (chi.gov.sa)

الضمان الصحي: تغطية إجراءات متابعة أ - مجلس الضمان الصحي

Bibliography

Al-Alfi, Muhammad bin Jabr, and other authors, **Health Insurance: An Applied Sharia Study**, Al-Hikma Magazine, 2006.

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail Abu Abdullah, **Sahih Al-Bukhari**, Investigation: Muhammad Zuhair bin Nasser Al-Nasir, Dar Tawq Al-Najat, 1st ed., 1422 AH

Badawi, Abdul-Baqi, **Judicial Separation between Spouses Due to Defects in Islamic Jurisprudence and Some Arab Personal Status Laws, Infertility as a Model**, Journal of Emir Abdelkader University for Islamic Sciences, Issue 38, 2016

Al-Buhuti, Mansour bin Younis bin Salah, **Kashshaf Al-Qina' an Matn Al-Iqna'**, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, n.d., n.d.

Bayram, Abdul Hussein, **Infectious Diseases: A Scientific Study of the Spread of Diseases by Infection and Methods of Prevention**, Dar Maktabat Al-Hayat, Beirut - Lebanon 1967 AD

Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmad bin Abdul Halim Lahrani, **Collection of Fatwas**, Investigation: Abdul Rahman bin Muhammad bin Qasim, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, Medina, Kingdom of Saudi Arabia, 1416 AH/1995 AD

Al-Jibrin, Abdullah bin Abdul Rahman, **Al-Durar Al-Mubtakartaat fi Sharh Akhsar Al-Mukhtasarat**, by Muhammad Al-Balbani, n.d., n.d.

Al-Jawhari, Abu Nasr Ismail bin Hammad Al-Farabi, **Al-Sihah, the Crown of Language and the Correctness of Arabic**, edited by: Ahmad Abdul Ghafoor Attar, Dar Al-Ilm Lil-Malayin - Beirut, 4th edition, 1407 AH - 1987 AD.

khan, muhamad sidiyqi. **alrawdāt alnidiāt sharh aldarar albahia**. lubnan: dar almaerifa

Al-Khasawneh, Sakhr Ahmad, **Stipulation for the Benefit of Others According**

to the Provisions of Jordanian Civil Law, University of Jordan, Amman - Jordan, Master's Thesis, Supervised by: Abdul Rahman Ahmad Juma, 1999 AD. Al-Khattabi, Hamad bin Muhammad bin Ibrahim bin Al-Khattab Al-Basti, Ma'alim Al-Sunan, which is an explanation of Sunan Abi Dawood, Al-Ilmiyah Press - Aleppo, 1st ed., 1351 AH - 1932 AD

Abu Dawood, Sulayman bin Al-Ash'ath bin Ishaq bin Bashir bin Shaddad bin Amr Al-Azdi Al-Sijistani, **Sunan Abi Dawood**, edited by: Muhammad Muhyi Al-Din Abdul Hamid, Al-Maktaba Al-Asriya, Saida - Beirut.

* Alrihailati, Byan. **Aliashtirat Limaslahat Alghayr Fi Alfihq Al'iislamii Walqanun Almadanii Al'urduniy**, Majstir, Aljamieat Al'urduniyat 2016m..

Ibn Rushd, Muhammad bin Ahmad bin Rushd Al-Qurtubi, **Al-Bayan wa Al-Tahsil wa Al-Sharh wa Al-Tawjih wa Al-Ta'lil li Masa'il Al-Mustakhraja**, edited by: Hajji and others, Dar Al-Gharb Al-Islami, Beirut - Lebanon, 2nd ed., 1408 AH - 1988 AD

Al-Rashidi, Nasser Hani Falah, **Conditions for the Benefit of Others and Their Modern Applications**, Supervisor: Nael Ali Hammad, Al-Bayt University, Amman - Beirut, Master's Thesis

Al-Zujaili, Wahba, **Islamic Jurisprudence and its Evidences Comprehensive of Sharia Evidence, Doctrinal Opinions, and the Most Important Jurisprudential Theories, Verification of Prophetic Hadiths and Their Graduation**, Syria - Damascus, 4th ed.

* Alzarqa, Mustafaa. **Nizam Altaamini**, Ta1, Lubnanu: Dar Alrisalati, 1404h -1984m.

* Zidan, Eabd Alkarim. **Almufasal Fi 'Ahkam Almar'at Walbayt Almuslim Fi Alsharieat Al'iislamiati**. Ta1. Lubnan: Muasasat Alrisalati, 1413h -1993m.

Al-Sunaidi, Fahd bin Abdul Karim, **The Wife's Medical Expenses**, Journal of the Saudi Jurisprudence Association, Issue 16, 2013.

* alsarukhisi, muhamad bin 'ahmadu. **almabsuta**. lubnan: dar almaerifati, 1414h -1993m.,

Al-Soussi, Maher Ahmed, **The Wife's Right to Dissolve the Marriage Due to Her Husband's Infertility**, Journal of the Islamic University, Gaza, Volume 14, Issue 1, 2006.

Al-Sharbini, Muhammad ibn Ahmad al-Khatib al-Shafi'i, **Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani Alfath al-Minhaj**, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1st ed., 1415 AH - 1994 AD

Al-Shawkani, Muhammad ibn Ali ibn Muhammad ibn Abdullah al-Shawkani, **The Flowing Torrent on the Gardens of Flowers**, Dar Ibn Hazm, 1st ed.

* Al-Shawkani, Muhammad ibn Ali ibn Muhammad ibn Abdullah. **Fath al-Qadir**. 1st ed. Lebanon: Dar al-Kalim al-Tayyib, 1414 AH.

Al-Shirazi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Ali ibn Yusuf, **Al-Muhadhdhab fi Fiqh al-Imam al-Shafi'i**, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah - Beirut

Ibn Abidin, Muhammad Amin ibn Umar ibn Abd al-Aziz Abidin al-Dimashqi al-Hanafi, **Radd al-Muhtar ala al-Durr al-Mukhtar**, Ibn Abidin's Commentary, Dar al-Fikr - Beirut, 2nd ed., 1412 AH - 1992 CE

Ibn Uthaymeen, Muhammad ibn Salih ibn Muhammad, **al-Sharh al-Mumti' ala Zad al-Mustaqni'**, Dar Ibn al-Jawzi, 1st ed., 1422 - 1428 AH.

Ibn Arafah, Muhammad ibn Ahmad al-Dasouqi al-Maliki, **al-Dasouqi's Commentary on al-Sharh al-Kabir**, Dar al-Fikr Edition: No edition and no date.

Alish, Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad Alish, Abu Abdullah al-Maliki, **Manh al-Jalil Sharh Mukhtasar Khalil**, Dar al-Fikr - Beirut, no edition, 1409 AH / 1989 CE

Omar, Ahmed Mukhtar Abdel Hamid, **Dictionary of Contemporary Arabic Language**, Alam Al-Kutub, 1st ed., 1429 AH - 2008 AD

Al-Omrani, Yahya bin Abi Al-Khair bin Salem Al-Yemeni Al-Shafi'i, **Al-Bayan fi Madhhab Al-Imam Al-Shafi'i**. Edited by: Qasim Muhammad Al-Nouri, Dar Al-Manhaj - Jeddah, 1st ed., 1421 AH - 2000 AD

Al-Aini, Mahmoud bin Ahmed bin Musa bin Ahmed bin Hussein Al-Ghitabi

Al-Hanafi Badr Al-Din, **Al-Binaya Sharh Al-Hidayah**, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah - Beirut, Lebanon, 1st ed., 1420 AH - 2000 AD

Ibn Faris, Ahmed bin Faris bin Zakariya Al-Qazwini Al-Razi, **Dictionary of Language Standards**, Edited by: Abdul Salam Muhammad Harun, Dar Al-Fikr, 1399 AH - 1979 AD

Al-Fayoumi, Ahmad bin Muhammad bin Ali, **Al-Misbah Al-Munir fi Gharib Al-Sharh Al-Kabir**, Scientific Library - Beirut

Al-Qarafi, Shihab Al-Din Ahmad bin Idris bin Abdul Rahman Al-Maliki, **Al-Dhakhira**, edited by: Muhammad Haji, Saeed A'rab, Muhammad Bu Khabza, Dar Al-Gharb Al-Islami - Beirut, 1st ed., 1994 AD.

* Abn Qadamat, Eabd Allh Bin 'Ahmadu. **Almaghni**. Misira: Maktabat Alqahirati: 1388h -1968mi.

Religious and Intellectual Challenges of Contemporary Digital Media Al-Hanafi, **Bada'i Al-Sana'i' fi Tarteeb Al-Shara'i'**, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2nd ed., 1406 AH - 1986 AD.

* Alqurtubi, Muhamad Bin 'Ahmad. **Aljamie Li'ahkam Alqurani**. Tahqiq: 'Ahmad Albarduni Wa'iibrahim 'Atfish, Ta2, Masra: Dar Alkutub Almisriati, 1384h -1964m.

Kanaan, Ahmed Mohammed, **The Encyclopedia of Medical Jurisprudence**, Dar Al-Nafayes, 1st ed., 14202000- AD.,

Al-Maliki, Khalil bin Ishaq bin Musa, Diaa Al-Din Al-Jundi, **Al-Tawdih fi Sharh Al-Mukhtasar Al-Fari'i by Ibn Al-Hajib**, Investigation: Ahmed bin Abdul Karim Najib, Najibboyh Center for Manuscripts and Heritage Service, 1st ed., 1429 AH - 2008 AD

Al-Mawardi, Ali bin Muhammad bin Muhammad bin Habib Al-Basri Al-Baghdadi, **Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madhhab Al-Imam Al-Shafi'i**, which is an Explanation of Al-Muzani's Mukhtasar, Investigation: Ali Muhammad Mu'awwad - Adel Ahmed Abdul Mawjoud, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut - Lebanon, 1st

ed., 1419 AH - 1999 AD

The Arabic Language Academy, **Al-Mu'jam Al-Wasit**, Cairo, Dar Al-Da'wa.

Al-Mardawi, Alaa al-Din Abu al-Hasan Ali bin Sulayman, **Al-Insaf fi Ma'rifat al-Rajih min al-Khilaf**, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 2nd ed., no date

Muslim, Ibn al-Hajjaj Abu al-Hasan al-Qushayri al-Naysaburi, **Sahih Muslim**, edited by: Muhammad Fuad Abdul-Baqi, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

Ibn Muflih, Ibrahim bin Muhammad bin Abdullah bin Muhammad, **Al-Mubdi' fi Sharh al-Muqni'**, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut - Lebanon, 1st ed., 1418 AH - 1997 AD

Ibn Manzur, Muhammad bin Makram bin Ali al-Ansari, **Lisan al-Arab**, Dar Sadir - Beirut, 3rd ed. - 1414 AH.

* Almuafi, 'Ahmadu. **Aldarar Fi Alfihq Al'iislamii**, Ta1, Almamlakat Alearabiat Alsueudiati: Dar Abn Eafan, 1418h -1997m.

Ibn Nujaym, Zayn al-Din ibn Ibrahim ibn Muhammad, **Al-Bahr al-Ra'iq, a commentary on Kanz al-Daqa'iq, and at the end of it: Supplement to Al-Bahr al-Ra'iq** by Muhammad ibn Husayn ibn Ali al-Tawri al-Hanafi al-Qadri, and in the margin: Manhat al-Khaliq by Ibn Abidin, Dar al-Kitab al-Islami, 2nd ed., undated

Al-Nafrawi, Ahmad ibn Ghanim ibn Salim ibn Mahna, **Al-Fawa'iq al-Dawani on the Epistle** of Ibn Abi Zayd al-Qayrawani, Dar al-Fikr, undated, 1415 AH - 1995 AD

Ibn al-Hammam, Muhammad ibn Abd al-Wahid al-Siwasi, **Fath al-Qadir**, Dar al-Fikr, undated and undated.

Internet References

Insurance Authority | Frequently Asked Questions (ia.gov.sa).

Decisions and Circulars - Council of Health Insurance (chi.gov.sa)

Health Insurance: Coverage of Follow-up Procedures - Council of Health Insurance.

التحديات الدينية، والفكرية للإعلام الرقمي المعاصر

د. بدور بنت عبد الله بن عبد العزيز المطوع^(١)

قبل للنشر: ١٤٤٦/١٠/١٩ هـ

قدم للنشر: ١٤٤٦/٩/١٨ هـ

DOI: 10.63259/1765-011-001-006

المستخلص: يعتبر الإعلام الرقمي وسيلة العصر، وأداته الفعالة في المجتمعات، والتي تحدث تأثيراً واضحاً.

من هنا جاء هذا البحث الموسوم بـ «التحديات الدينية، والفكرية للإعلام الرقمي المعاصر»؛ للتنبيه على بعض المحاولات المغرضة التي تحاول بث الشكوك، والشبهات في المجتمع المسلم.

ويهدف البحث إلى: التعريف بمفهوم التحديات، والإعلام الرقمي المعاصر، وخصائصه، وبيان بعض التحديات الدينية، والفكرية للإعلام الرقمي المعاصر.

تم استخدام المنهج الاستقرائي الناقص الذي يعتمد على: الاكتفاء ببعض جزئيات المسألة، وإجراء الدراسة عليها؛ بالتتبع لما يعرض لها، وإصدار الأحكام العامة، والمنهج الوصفي الذي يقوم على دراسة الظواهر المعاصرة.

ومن أهم النتائج:

١- الإعلام المنضبط الملتزم بمبادئ الشريعة الإسلامية عليه عبء كبير في مواجهة التحديات الدينية، والفكرية، وغيرها.

٢- أن المقصود بالتحديات الدينية، والفكرية: المحاولات التي من شأنها المساس بالدين الإسلامي، وتشريعاته، وقيمه، والتأثير على المجتمع المسلم بالأفكار المنحرفة.

٣- أن الإلحاد المعاصر من أكبر التحديات الدينية للإعلام الرقمي لأنه يمس العقيدة بشكل مباشر.

ومن أبرز التوصيات:

١- تكثيف البحث، والدراسة في مجال التحديات التي يواجهها الإعلام الرقمي المعاصر

(١) الأستاذ المشارك بقسم الدراسات الفكرية - كلية أصول الدين، والدعوة - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

الإيميل الشبكي: Bob28@windowslive.com

في المجتمعات المسلمة.

٢- التوصية بالتأكيد دائماً على أهمية التحصين الديني، والفكري.

٣- تضمين بعض المناهج الدراسية الحالية، أو استحداث مقررات جديدة، تناقش الانحرافات الدينية، والفكرية.

الكلمات المفتاحية: التحديات، الدينية، الإعلام الرقمي، المعاصر، الفكرية.

Religious and Intellectual Challenges of Contemporary Digital Media**Budur A. AL mutawa (1)****Received: 1446/09/18****Accepted: 1446/10/19****DOI: 10.63259/1765-011-001-006**

Abstract: Digital media is regarded as the defining tool of our modern era and the most powerful instrument in societies, exerting a clear and significant impact. Therefore, the present study highlights some malicious attempts to spread doubts and suspicions within the Muslim community.

The research aims to define the concept of challenges, contemporary digital media, and its characteristics, and to clarify some of the religious and intellectual challenges of contemporary digital media.

The partial inductive method was used, investigating only some aspects of the issue, tracking their occurrences, and deriving general rulings from them. This method was coupled with the descriptive method, which is based on studying contemporary phenomena.

Key findings are:

1. Disciplined media committed to the principles of Islamic law bears a significant responsibility in addressing religious, intellectual and other challenges.
2. Religious and intellectual challenges refer to attempts that undermine the Islamic religion, its laws and values, and influence the Muslim community with deviant ideas.
3. Contemporary atheism is one of the greatest religious challenges posed by digital media in Muslim communities.

Key recommendations are:

1. Intensifying research on the challenges faced by contemporary digital media in Muslim communities.

(1) Associate Professor at the Department of Intellectual Studies, Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University•College of Fundamentals of Religion and Dawah
Email: Bob28@windowslive.com



2. Emphasizing the importance of religious and intellectual fortification.
3. Incorporating topics addressing religious and intellectual deviations into current curricula or creating new courses that discuss such deviations.

Keywords: challenges, religious, digital media, contemporary, intellectual.

المقدمة

أهمية الموضوع:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة، والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد، وعلى آله، وصحبه أجمعين.

أما بعد:

عندما نتطرق إلى الإعلام من كافة جوانبه، وآلياته؛ فإننا لا نتحدث عن جديد، أو عن طريقة حديثة سنعرّف بها، ونذكر إيجابياتها، وسلبياتها، إنما نتناوله جزءاً من الحياة لا يمكن الاستغناء عنه، فالإعلام مهم لنقل الأخبار، وفائدته كبيرة منذ أن كان على شكل أبيات القصيد، والمخطوطات، والمراسيل، ثم أصبح بالمذياع، والتلفاز، والخطب، والصحف، والجرائد، إلى أن تطور بشكل كبير جداً في العصر الحاضر، وأصبح عبر الإنترنت، و برامج التواصل الاجتماعي، والبلث المباشر؛ فأصبحت وسائل الإعلام، والإعلان بين أيدينا في كل وقت، وفي أي مكان، بالصوت تارة، والصورة تارة أخرى، وبالبلث المباشر للأحداث، وهذه النقلة النوعية، والكمية نابعة من النهضة التقنية العملاقة التي نعيشها في هذا العصر، أو الثورة التكنولوجية التي أصبح العالم يتعامل بها، ولا يستغني عنها، وهي المقصودة هنا بالإعلام الرقمي.

ولا شك أن وجود هذا النوع من التقدم، والتطور مفيد جداً، ويسهل علينا الإرسال، والتلقي ومعرفة الأحداث، والتواصل مع الآخرين، والالتقاء بالثقافات الأخرى، وتحصيل العديد من العلوم، والمعارف، والفنون بشكل سريع، وسهل، لكن على الجانب الآخر هناك عتمة، وظلام دامس، ووحل مليء بالمعارك في العالم الرقمي، أو العالم الافتراضي، خاصة المعارك العقدية الدينية، والفكرية، والخلافات والنعرات؛ وهذه لابد من توضيحها، والتوعية بخطرها، وهي ما نسميه بالتحديات المعاصرة في ذلك العالم.

وهذا ما دفعني إلى كتابة هذا البحث اليسير الموسوم بـ (التحديات الدينية، والفكرية للإعلام الرقمي المعاصر)، والتحديات الفكرية المقصودة بلا شك أساسها الاختلافات العقدية الدينية، والموروثات الثقافية، والاجتماعية، وغيرها... وهذه التحديات -بشكل عام

-جديرة بالتوضيح، والبيان خاصة أنها تحديات تمس مجتمعنا الإسلامي، وقد يتأثر بها أبنائنا، فمن باب الحفاظ عليه، وتوعية جيله أن نكتب عنها ما تيسر، بحثاً، ودراسة، وأسأل الله التوفيق، والسداد.

مشكلة الدراسة، وتسؤلاتها:

نعلم أن الإعلام يسير مع عجلة الحياة في التقدم، والتطور، ويتمشى مع معطيات العصر، وآلياته، وأيضاً يهتم بالمتلقي من حيث سرعة الوصول له، ونقل المعلومات إليه، وبما أننا مجتمع مسلم منضبط بتعاليم الإسلام، وقيمه، وآدابه فإننا في بعض الأوقات نواجه تحديات مع سرعة، وتطور هذا الإعلام، إما بسرعة التأثير على المعتقدات، والأفكار، أو الانقياد خلف الجماعات المتطرفة، ومن جانب آخر سهولة الوصول إلى شريحة كبيرة من المجتمع في زمن يسير، والناس مختلفون في قوة إيمانهم، وثباتهم، وعلمهم؛ فقد يتأثرون ببعض تلك المعتقدات، والأفكار المخالفة.

وستجيب الدراسة - بإذن الله - عن التسؤلات التالية:

- ما لمقصود بالتحديات، وما هو الإعلام المعاصر، وما أبرز خصائصه؟
- ما أبرز التحديات الدينية للإعلام الرقمي المعاصر؟
- ما أبرز التحديات الفكرية للإعلام الرقمي المعاصر؟

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى: بيان بعض التحديات الدينية، والفكرية للإعلام الرقمي المعاصر، وتفصيلها كالاتي:

- التعريف بمفهوم التحديات، والإعلام الرقمي المعاصر، وذكر خصائصه.
- بيان بعض التحديات الدينية للإعلام الرقمي المعاصر.
- بيان بعض التحديات الفكرية للإعلام الرقمي المعاصر.

الدراسات السابقة:

يعتبر موضوع (التحديات الدينية، والفكرية للإعلام الرقمي المعاصر) موضوعاً مرتبطاً بالعصر الحاضر؛ وقد ورد في الكثير من الرسائل العلمية القديمة، والحديثة ذكر الإعلام بكافة

أشكاله التقليدية والمعاصرة، وبعض الصعوبات، والتحديات التي تواجهه بشكل عام، وهذه الدراسة ستبحث بشكل خاص عن التحديات الدينية، والفكرية للإعلام الرقمي المعاصر، ومن تلك الدراسات:

١- الآثار الأمنية لاستخدام الشباب للإنترنت، علي عبد الله عسيري، (٢٠٠٤م)، مركز الدراسات، والبحوث في جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية.

هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن استخدامات الإنترنت، وواقع استخدام الشباب العربي للإنترنت، وتحديد الآثار الأمنية لاستخدام الشباب العربي للإنترنت، وبيان وسائل تعزيز إيجابيات الإنترنت وتحجيم سلبياتها، واعتمد الباحث على المنهج الوصفي، وكان من أبرز النتائج: انتشار ظاهرة استخدام الإنترنت بين الشباب، وغلبة الاستخدامات الترفيهية، وظهور آثار سلبية؛ نتيجة استخدام الشبكة من قبل الشباب، وعلى الرغم من اختلاف هذه الدراسة عن دراستي في عنوانها، ومضمونها، إلا أنها تتفق معها في وجود الآثار السلبية التي تشكل خطراً، وتحدياً للمجتمع بيبث العديد من الأفكار المخالفة للشرعية الإسلامية.

٢- منهج التربية الإسلامية لمعالجة المشكلات الأخلاقية المرتبطة بالتحديات المعاصرة» لدى طالبات المرحلة الثانوية بمدينة الطائف»، لطيفة غرم الله الغامدي، (٢٠١٢م)، وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في التربية الإسلامية من جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن. هدفت هذه الرسالة إلى التعرف على المشكلات الأخلاقية المرتبطة بالتحديات المعاصرة، وتوضيح منهج التربية الإسلامية في معالجة هذه المشكلات، وتقديم الحلول، والمقترحات التي تسهم في معالجة هذه المشكلات، وذكرت منها الباحثة التقليد لبعض الأفكار، والثقافات الخارجية، استخدمت الباحثة المنهج الوصفي الاستنباطي، والوصفي الاستقرائي، ومن أهم النتائج: أن من المشكلات الأخلاقية المرتبطة بالتحديات: التقليد لبعض الأفكار، والثقافات الخارجية، وإهدار الوقت، وتلفظ الطالبات بألفاظ غير لائقة، وغيرها...، وكان من أسباب هذه الأفكار: ضعف الوازع الديني، وانتشار التقنية، و تمجيد وسائل الإعلام للثقافة الغربية.

وهذه الدراسة، وإن كانت بعيدة عن موضوع دراستي إلا أنها التقت معها في موضوع التحديات المعاصرة، فالدراستان تبحثان في تفنيد تلك التحديات، وتوضيح أسبابها.

٣- دور وسائل الإعلام الفضائية الرسمية في الوقاية من العنف المجتمعي «من وجهة نظر مسؤولي الإدارات الحكومية في منطقة الجوف»، علي بن صبيح العازمي، (٢٠١٤م)، وهي رسالة مقدمة لئيل درجة الدكتوراه في الجريمة المنظمة من جامعة مؤتة.

هدفت الدراسة إلى التعرف على دور وسائل الإعلام في الوقاية من العنف المجتمعي، اعتمد الباحث على منهج المسح الاجتماعي باستخدام الاستبانة أداة رئيسة لجمع البيانات، وكان من النتائج: وجود اتجاه إيجابي لأفراد عينة الدراسة نحو دور وسائل الإعلام الفضائية في الوقاية من العنف المجتمعي، وأن وسائل الإعلام الرسمية تقوم بدور هام، وحيوي في الوقاية من العنف المجتمعي؛ من خلال إسهامها في تعميق قيم الولاء للوطن من خلال البرامج الوطنية، والبرامج التربوية الهادفة إلى غرس العقيدة الإسلامية، ونشرها من خلال القنوات الفضائية الدينية.

تتفق مع الدراسة الحالية في حديثها عن الإعلام بشكل عام، وأن لها تأثيراً مباشراً، أو غير مباشر على الأفراد، والمجتمع، وتختلف عنها في أن الأولى درست دورها في الوقاية من العنف المجتمعي، وهذه الدراسة ستتناول التحديات الدينية، والفكرية المعاصرة للإعلام الرقمي.

منهج الدراسة:

من المناسب لتحقيق أهداف الدراسة، والإجابة على تساؤلاتها استخدام المنهج الاستقرائي الناقص الذي يعتمد على: «الاكتفاء ببعض جزئيات المسألة، وإجراء الدراسة عليها بالتتابع لما يعرض لها، والاستعانة بالملاحظة في هذه الجزئيات المختارة وذلك؛ لإصدار أحكام عامة تشمل جميع جزئيات المسألة التي لم تدخل تحت الدراسة»^(١)، وأستخدم هذا المنهج عند التعريف بالتحديات، والإعلام المعاصر، وتوضيح الخصائص. أيضاً المنهج الوصفي الذي يقوم على دراسة الظواهر المعاصرة^(٢)، وسلكت هذا المنهج عند عرض التحديات الدينية، والفكرية.

(١) عبد العزيز الربيع، البحث العلمي: حقيقته، ومصادره، ومادته، ومناهجه، وكتابته، وطابعته، ومناقشته، ط٢ (الرياض: ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م)، ١٧٩.

(٢) انظر: صالح العساف، المدخل إلى البحث في العلوم السلوكية، ط٢ (الرياض: دار الزهراء، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م)، ١٩٥.

وسأقوم بعزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث الشريفة، وتوثيق المراجع حسب توافر بياناتها.

تقسيمات الدراسة:

المقدمة: تحتوي على: أهمية الموضوع، ومشكلة الدراسة، وتساولاتها، أهداف الدراسة، منهج الدراسة، الدراسات السابقة، تقسيمات الدراسة.

المبحث الأول: التعريف بمفهوم التحديات، والإعلام الرقمي المعاصر، وخصائصه.

المطلب الأول: التعريف بمفهوم التحديات

المطلب الثاني: التعريف بالإعلام الرقمي المعاصر

المطلب الثالث: خصائص الإعلام الرقمي المعاصر

المبحث الثاني: التحديات الدينية للإعلام الرقمي المعاصر

المطلب الأول: الانحراف الديني، والإلحاد

المطلب الثاني: الانسلاخ من الهوية الإسلامية

المطلب الثالث: التشكيك في المسلمات، والثوابت الدينية

المطلب الرابع: ربط الدين الإسلامي بالعنف، والإرهاب

المبحث الثالث: التحديات الفكرية للإعلام الرقمي المعاصر

المطلب الأول: التقليد الأعمى

المطلب الثاني: التأثير بالجماعات، والحركات، والتيارات المخالفة

المطلب الثالث: إثارة النزعات القبلية، والجاهلية

المطلب الرابع: حشد الجموع في المواقف الخاصة

الخاتمة: تشمل أهم النتائج، والتوصيات

فهرس المصادر، والمراجع

المبحث الأول:

التعريف بمفهوم التحديات، والإعلام الرقمي المعاصر، وخصائصه.

المطلب الأول: التعريف بمفهوم التحديات

التحديات جمع، مفردا التحدي، وأصله من (حدا) «،فالحاء،والدال،والحرف المعتل أصل واحد، وهو السوق. يقال: حدا بإبله: زجر بها، وغنى لها... ويقال للسهم إذا مرَّ حداه ريشه، وهذاه نصله. ويقال حدوده على كذا، أي سُقته، وبعثته عليه. ويقال للشمال حَدَوَاءُ؛ لأنها تحددو السحاب، أي تسوقه»^(١).

جاء في لسان العرب أن الحادي: هو المتعمد للشيء، ويقال حداه، وتحداه، ومنه قول مجاهد: «كنت أتحدى القراء، فأقرأ، أي أتعدهم»^(٢)، وعند الجوهري: «تحديث فلاناً إذا باريته في فعل، ونازعته الغلبة»^(٣).

وبالنظر إلى المعاني اللغوية السابقة: نجد أنها تدور حول السوق للشيء، والاتجاه إليه، والتعمد، والمباراة، أو المباراة.

والتحدي اصطلاحاً: «المباراة في فعل، والمنازعة للغلبة، أو طلبُ المباراة على شاهد دعواه»^(٤).

ويمكن تعريف التحديات بأنها: مجموعة من المتغيرات، أو الأحداث التي تحتم على الأفراد، أو المجتمعات الوقوف أمامها، ومحاولة التصدي لها، ومنعها، أو الحد من تفشي تأثيرها.

(١) أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، معجم مقاييس اللغة، تح عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م)، ج ٢: مادة «حدا».

(٢) انظر: جمال الدين محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل ابن منظور، لسان العرب، ط ٣. (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ج ١٤: مادة «حدا».

(٣) أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة، وصحاح العربية، تح أحمد عبد الغفار عطار، ط ٤. (بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ)، ج ٦: مادة «حدا».

(٤) محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، ط ١. (باكستان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م)، ٥٢.

والمقصود هنا في الدراسة: (التحديات الدينية، والفكرية)، وإضافة الدينية، والفكرية؛ للدلالة على الأمور المرتبطة بالعميقة، والأفكار، وبيانها كآتي:

التحديات الدينية: كل ما يمس الدين الإسلامي الذي يعتنقه المسلم، سواء ما يتعلق بأركان الإيمان، أو أركان الإسلام، أو كل ما يتصل بعلاقة المسلم مع ربه، وتأدية فرائضه، والتأدب بالأخلاق، والقيم والمبادئ الإسلامية الرفيعة التي تقوم عليها علاقاته، وتعاملاته مع الآخرين، وذلك عن طريق إثارة الشبهات في المسائل الدينية، أو التشكيك فيها.

التحديات الفكرية: ونقصد بها تلك المحاولات التي تزعم الاستقرار الفكري عند الأشخاص، وتفقداهم التوازن الفكري، وتنحرف بهم عن المسلك القويم، والطريق الصحيح، فتتسأ لديهم توجهات منحرفة مخالفة للدين الإسلامي، ومخالفة للفطرة السوية، وتفقداهم الثقة في مجتمعهم، ومن حولهم.

أقصد هنا بالتحديات الفكرية، والدينية للإعلام الرقمي المعاصر: تلك النداءات، والمحاولات التي اتخذت الإعلام المعاصر وسيلة لها؛ لإثارة الشكوك، وبث الشبهات، والدعوة إلى الانحراف الفكري، مستخدمة كل الوسائل المعاصرة للإعلام، وهذه التحديات تحتاج إلى مواجهة من الإعلام المنضبط بتعاليم الإسلام، ومن أفراد المجتمع كافة.

المطلب الثاني: التعريف بالإعلام الرقمي المعاصر

الإعلام لغة من (عَلِمَ)، واستعلمه الخبر أي أعلمه إياه^(١)، فالإعلام يدل على نقل الخبر، وإيصاله. عُرف الإعلام الرقمي بأنه: «مجموعة من الأساليب، والأنشطة الرقمية الجديدة التي تمكننا من إنتاج، ونشر المحتوى الإعلامي، وتلقيه، بمختلف أشكاله من خلال الأجهزة الإلكترونية (الوسائط) المتصلة، أو غير المتصلة بالإنترنت في عملية تفاعلية بين المرسل، والمستقبل»^(٢)، وعُرف أيضاً بأنه: «النشاط الاتصالي التفاعلي الهادف إلى نشر الأخبار، والمعلومات المتنوعة بالنص، والصوت، والصورة من خلال النظم الرقمية، ووسائلها، وأبرزها

(١) انظر: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تح يوسف الشيخ محمد، ط ٥. (بيروت - صيدا: لمكتبة العصرية، الدار النموذجية. ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)، مادة «ع ل م».

(٢) ماهر الشمالي، وآخرون، الإعلام الرقمي الجديد، ط ١ (الأردن: دار الإعصار العلمي للنشر، والتوزيع، ٢٠١٤م)، ١٩.

شبكة الإنترنت للتأثير على سلوك الجمهور المستقبلي»^(١).

والإعلام الرقمي أحد أشكال الإعلام الجديد الذي يقوم على أحد هذه التقنيات:

- ١- شبكة الإنترنت، وتطبيقاتها المختلفة، والمتجددة.
- ٢- الأجهزة المحمولة: سواء الخاصة بقراءة الكتب، والصحف، أو المخصصة للاتصال.
- ٣- منصة الوسائل التقليدية كالراديو، والتلفزيون بعد إضافة التحديثات المعاصرة عليها.
- ٤- الحاسب الآلي، وبرامجه المختلفة، ويشمل العروض البصرية، وألعاب الفيديو، والكتب الإلكترونية^(٢).

والإعلام الرقمي المقصود تحديداً في هذه الدراسة هو: الإعلام الناتج عن التطورات التقنية، والتكنولوجيا الحديثة في مجال الاتصالات، والمعلومات، هذا المجال الذي أحدث ثورة تقنية عالمية في الشبكة العنكبوتية سهلت الوصول إلى شريحة واسعة من الجمهور المتلقي للأخبار، والأحداث، والمعلومات، سواء على المستوى العالمي، أو المحلي، أو على مستوى الأفراد، والمجتمعات، ويشمل جميع منصات التواصل الاجتماعي، وتطبيقات البث المباشر، ومواقع الإنترنت، وغيرها.

وقد أصبح الإعلام الرقمي من الضرورات؛ حيث توجّه الدول، والمؤسسات، والأفراد داخل المجتمعات إلى استخدام التطبيقات التقنية، والتوجه نحو التحول الرقمي في المعاملات، والتوظيف، وإرسال الإعلانات، ونشر الأخبار الخاصة بكل جهة، كذلك في المحاكم، والقضاء، وغير ذلك.

المطلب الثالث: خصائص الإعلام الرقمي المعاصر

للإعلام الرقمي المعاصر خصائص، وميزات تجعله يختلف عن خصائص الإعلام القديم، أو التقليدي بأمور كثيرة، ومتنوعة، بل تمنحه تلك الخصائص فعالية أكثر، واستجابة أقوى، ومنها:

- ١- السرعة؛ وهذه الخصيصة هي الأبرز، حيث تشمل سرعة الإرسال، والتلقي،

(١) عبد الكريم الديبسي، العالم الرقمي، وتحديات الذكاء الاصطناعي، (دار المسيرة للنشر، والتوزيع،

٢٠٢٠م)، ١٨.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٢٠.

فالتفاعلية في الإعلام المعاصر ظاهرة، وواضحة، والمعروف أن وسائل الإعلام المعاصرة يعتمد الكثير منها على برامج، وتطبيقات تكاد تكون موجودة في يد أغلب فئات المجتمع، فسرعان ما تنتشر الأخبار، وتعرف ردود المجتمع؛ فمثلاً من واقع شاهدناه عندما تحدث انتخابات رئاسية في أي دولة، أو أي قارة؛ فإن العالم أجمع يعرف مجريات تلك الانتخابات بالدقائق، بل بالثواني حسب التحديث الآلي اللحظي عبر وسائل التواصل الحديثة، والبرامج الإلكترونية، أو عندما تحدث كارثة طبيعية، كالزلازل، أو الفيضانات في أي مكان بالكرة الأرضية؛ فإن القاصي، والداني يعرف الخبر، ويعلم به.

٢- قلة التكلفة؛ فلا نحتاج للكثير من الأموال، حتى نعرف الأخبار، أو نرسلها؛ حيث إن برامج الإعلام المعاصرة تعتمد على الإنترنت، وبالمقابل فإن الاشتراك الواحد في الإنترنت يجعلك تطلع على العديد من الأخبار في برامج متعددة، وتتصفح مواقع الشبكة العنكبوتية، فنجد بعض الدول الفقيرة، أو النائية تستطيع التواصل مع الجميع عبر تلك البرامج، أيضاً الاشتراك الواحد قد يستخدمه مجموعة من الأشخاص.

٣- تيسير التبادل الثقافي؛ وذلك من خلال الاطلاع على العديد من الأفكار، والثقافات المختلفة، واكتشاف بعض المواهب، فالتقاء الأفكار قد ينتج أفكاراً إبداعية، وتجعل الأفراد يتعرفون على بعضهم، سواء من حيث الاهتمامات، أو المواهب التي قد تفتح الآفاق للكثيرين للانطلاق في هذه الحياة، كالتجارة، أو الشهرة، أو يجد منصة، أو مدونة لاحتواء مهاراته الكتابية: كالشعر، أو المهارات الصوتية، كتسجيل صوتيات وثائقية، وغيرها، أو قد يجتهد في إنشاء حساب خاص له، يعرض فيه ما يريد، فهذه الأمور لا تتطلب الكثير من الجهد، فكل من لديه موهبة، أو مهارة يستطيع استعراضها، عبر وسائل التواصل المعاصرة، أيضاً هناك استفادة كبرى في المجال التجاري، والمشاريع من شتى أنحاء العالم، وتكامل الابتكارات، وتطويرها.

٤- انتفاء الحدود الزمانية، والمكانية؛ لذلك يمكن تسمية الإعلام المعاصر بـ(الإعلام العالمي)، فلا زمان، ولا مكان محددان للحصول على أخبار، أو معلومات، أو نشرها، فكل من لديه الوسيلة يستطيع الكتابة، والتعبير، والتصوير، والتسجيل، والإرسال لا يلزمه مكان، ولا زمان معين، وهذه الميزة تعضدها ميزة السرعة، فبمجرد اكتمال الفكرة، أو المعلومة، أو المقاطع المرئية المصورة...، وغيرها، يمكن للشخص الضغط على زر الإرسال؛ سليلصل إلى أكبر قدر من المستلمين في المجتمع الإلكتروني في أي مكان مع اختلاف التوقيت في

كل مكان.

٥- تخزين المعلومات، حيث يستطيع مستخدمو الإعلام الرقمي تخزين المعلومات، والبيانات، وأرشفتها، وتحديثها باستمرار، وفي أي وقت دون مجهود، فهي تلقائياً تحفظ في صفحة المستخدم، وتحت اسمه، ومن الأمثلة على ذلك منصة (X)، والمدونات الخاصة، ويستطيع أيضاً حذفها متى شاء.

٦- إتاحة تصنيف المحتوى المرغوب تلقائياً، بواسطة الذكاء الاصطناعي الذي أصبح يقرأ الأفكار من خلال اهتمامات المستخدم، ومعرفة ميوله، وما يريده.

٧- الإعلام، والتسويق السريع؛ حيث يعتمد التسويق اعتماداً كبيراً على الوصول إلى أكبر شريحة في المجتمع، وهذا ما تحققه وسائل الإعلام المعاصرة، وبالفعل اتجهت أغلب الشركات العالمية إلى استخدام منصات التواصل الاجتماعي؛ للتسويق، والإعلان عن المنتجات التي أصبح من السهل أيضاً توصيلها، وتسليمها للعملاء في أي مكان عبر تطبيقات متخصصة.

٨- سهولة استخدامه في التعليم، والتعلم، فلم يعد التعليم، والتعلم مقتصرًا على المدارس، بل أصبح التعليم متاحاً عبر البرامج التفاعلية، والمنصات المتخصصة في كل وقت، وقد استفادت وزارة التعليم من استخدام التقنية المعاصرة؛ بإنشاء منصات خاصة للتعليم، والتعلم عن طريقها، فيمكن للطالب الحصول على المعلومات، والبحث، والتدريب عن بعد، وهذا أعطى الكثير من الأشخاص السهولة في إكمال تعليمهم عن بعد للمنقطعيين مثلاً، أو للراغبين بالحصول على المزيد من العلوم، والمعارف في تخصصات مختلفة.

ومع وجود هذه الخصائص، والمميزات، وغيرها إلا أن الإعلام الرقمي المعاصر بكافة وسائله، وأساليبه له سلبيات متعددة، وآثار وخيمة إن لم يستخدم بالشكل الصحيح، وهذه السلبيات قد لا تقتصر على الفرد فقط، أو المستخدم بشكل خاص، بل يمتد التأثير إلى مجتمع كامل، وقد تهدم قيم، وتتاثر دول، وتنشأ سلوكيات سيئة بسبب هذا الانفتاح الرقمي العالمي، وهذا ما سنتطرق إلى بعضه في (التحديات الدينية، والفكرية) للإعلام الرقمي المعاصر في المبحثين التاليين.

المبحث الثاني: التحديات الدينية للإعلام الرقمي المعاصر

المطلب الأول: الانحراف الديني، والإلحاد

والإلحاد «مأخوذ من الميل، كما يدل عليه مادته (ل، ح، د) فمنه اللحد، وهو الشق في جانب القبر الذي قد مال عن الوسط، ومنه الملحد في الدين: المائل عن الحق إلى الباطل»^(١)، يقول الطبري: «الإلحاد في الدين: وهو المعاندة بالعدول عنه، وترك له»^(٢).

والإلحاد من أكبر التحديات الدينية للإعلام الرقمي المعاصر: هو المحافظة على المعتقدات الدينية للمجتمع، حيث إن وجود وعاء ينقل الأفكار المختلفة، والأخبار لمجتمع بطرق لا تناسبهم، أو مخالفة للفطرة السوية قد ينتج عنه من الضرر الشيء الكثير الذي يمتد إلى الأفكار العقدية، والمبادئ الدينية.

«والإعلام بكافة وسائله، وقنواته من أهم الوسائل المؤثرة التي يمكن من خلالها تعزيز الحصانة العقدية في نفوس الشباب، والناشئة، وقد استغل أرباب الانحراف الفكري المنابر الإعلامية؛ لبث سمومهم، وشبهاتهم، وقد ازداد خطر هذه الوسيلة مع انتشار الفضائيات، وتنامي الشبكة العالمية العنكبوتية (الإنترنت)؛ حيث نجد المواقع التي تثير الشبهات، وتشكك في العقائد، وتشر الانحرافات الفكرية المتطرفة، والمنحرفة؛ لذا ينبغي مزاحمتهم في قنوات الإعلام؛ لحماية الشباب، وتحصينهم ضد أباطيل أهل الأهواء، ومن هذه الوسائل: القنوات الفضائية، البث الإذاعي، الشبكة العالمية، خصوصاً مواقع التواصل الاجتماعي، والإعلام الجديد، والصحافة، والوسائل المقروءة»^(٣).

(١) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، (لبنان، بيروت: دار الكتاب العربي)، ١: ١٦٩.

(٢) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (مكة المكرمة: دار التربية والتراث)، ١٧: ٦٥٢.

(٣) عجلان محمد العجلان، «الحصانة العقدية، ودورها في مقاومة الانحرافات الفكرية»، السجل العلمي لمؤتمر واجب الجامعات السعودية، وأثرها في حماية الشباب من الجماعات، والأحزاب، والانحراف، ٦ (جمادى الأولى ١٤٣٩هـ): ٢٠٨١.

ونلاحظ جميعاً كيف أن تأثير بعض الأفكار المنحرفة المخالفة للعقيدة الصحيحة بدا ظاهراً جلياً في هذا العالم، فالإعلام اليوم في خضم هذه الأحداث عليه عبء كبير جداً في بث ما سينقله، وأن يتم فحص المواد الإعلامية بشكل دقيق، وإلا سيكون شريكاً في ذلك الانحراف. والإلحاد أحد صور الانحراف الديني، الذي يعني إنكار وجود الخالق، وإنكار الديانات، والرسالات، والإلحاد ليس حديثاً، بل هو موجود منذ القدم: عند بعض اليونانيين، وبعد اضطهاد الكنيسة في أوربا ظهرت بعض الشكوك، والأفكار التي أدت إلى ظهور تيارات منحرفة، وصل ببعضها إلى الإلحاد.

والإلحاد المعاصر من أكثر القضايا المعاصرة ألماً للمسلمين، وأشدّها وجعاً، حيث انتشار لأفكار التيارات المنحرفة في المجتمع المسلم، وقد يكون ذلك التأثير ليس جزئياً في بعض الأمور العقديّة، بل قد يكون إنكاراً كاملاً، وليس أسوأ من شعور أن ترى شخصاً كان مسلماً موحداً لله - سبحانه وتعالى - ثم ضل، وأصبح بلا دين بسبب التأثير الخارجي، سواء بالاستماع، أو المخالطة للادنيين، أو الملحدين.

وتظهر خطورة الوقوع في الإلحاد؛ بما يترتب عليه من آثار منها: خسارة الدنيا، والآخرة؛ حيث إن من لوازم الإلحاد: الوقوع في الكفر، الذي يستحق صاحبه العذاب في الآخرة، أيضاً انتشار الجريمة؛ لأن الإلحاد لا يربي الضمير، ويجعله عديم الإحساس قد فقد الوازع الديني الذي يردعه عن الظلم، كذلك هدم النظام الأسري، والانهيار النفسي، والقلق؛ بسبب مخالفة الفطرة السليمة، وافتقاد الإيمان بالقضاء، والقدر الذي قد يكون سبباً للانتحار، وقتل النفس^(١).

وهذا التحدي الذي يواجهه المسلمين أجمعين سواء مجتمعات، أم جهات داخل المجتمع المسلم فالإعلام يجعلنا نقف صفّاً واحداً أمام الأفكار الملحدة، والتصورات المغلوطة؛ لمنع تجرد الأشخاص من عقيدتهم، ومبادئهم، وقيمهم التي تضبط سلوكياتهم، وترقى بهم عن البهائم.

والإلحاد لم يكن لينتشر سريعاً بهذا الشكل الملحوظ، لولا سرعة الوصول للأفراد، وسرعة الانقياد والتأثير، والإعلام الرقمي أحد أكبر الوسائل المعاصرة المتسببة في ذلك، بعد

(١) عبد الرحمن أحمد الحسن، «خطورة الانحرافات الفكرية في التكفير، والإلحاد على الشباب السعودي»، السجل العلمي لمؤتمر واجب الجامعات السعودية، وأثرها في حماية الشباب من الجماعات، والأحزاب، والانحراف، ٨ (جمادى الأولى ١٤٣٩هـ): ٣٢٦٤ - ٣٢٦٦.

ضعف الإيمان؛ ولذا فإنه يجب على الإعلام المعاصر في المجتمعات المسلمة أن يكون جداراً متيناً، وحصناً منيعاً ضد من يحاول الهدم، وذلك من خلال:

- ١- الحث على التمسك بالعقيدة الإسلامية الصحيحة، واتباع هدي القرآن الكريم، والسنة النبوية، ومنهج السلف الصالح، وتكثيف البرامج الدينية.
- ٢- التحذير من الانقياد لمن يدعي الحرية المطلقة.

٣- النقل المحافظ الذي يراعي خصوصية المسلمين، المنضبط بتعاليم الشريعة الإسلامية، ومبادئها السمحة التي تقبل التعايش، والتسامح دون الانسلاخ من الدين، أو إقصاء القيم من أجل التواصل مع الآخرين المختلفين دينياً، وثقافياً.

٤- انتقاء المؤثرين، واستضافة الأشخاص الذين لهم قدرهم في المجتمع: كالعلماء، أو أصحاب القرار، والابتعاد عن الأشخاص التافهين، أو المشاهير الساقطين الذين لم يقدموا لدينهم، أو مجتمعهم ما يفيدهم.

٥- أن تقوم كل منصة في الإعلام الرقمي بوضع شروطها، وحدودها المتوافقة مع شروط هيئة الإعلام التي لا بد للمستخدمين الالتزام بها، وإلا فيتحمل المستخدم نتيجة مخالفته.

المطلب الثاني: الانسلاخ من الهوية الإسلامية:

الهوية الإسلامية متميزة، ومتفردة؛ لأنها منضبطة بعقيدة التوحيد لله - سبحانه، وتعالى -، وملتزمة بتعاليم الدين الإسلامي، ومن أصعب الأمور التي يواجهها المجتمع، والإعلام تحديداً الانسلاخ من الهوية الإسلامية؛ بالتجرد من مبادئ الإسلام، وقيمه، وتعاليمه، وهذا التحدي لا شك أن أثره على المدى البعيد ليس محموداً، فقد يصل الأمر إلى فقدان الصبغة الإسلامية، وعدم التمييز بين المسلمين، وغيرهم.

والله - سبحانه، وتعالى - امتدح هذه الأمة، وبين أنها خير أمة؛ بما تميزت به من صفات، يقول ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، يقول السعدي - رحمه الله -: «يمدح - تعالى - هذه الأمة، ويخبر أنها خير الأمم التي أخرجها الله للناس، وذلك بتكميلهم لأنفسهم بالإيمان المستلزم للقيام بكل ما أمر الله به، وبتكميلهم غيرهم بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر المتضمن دعوة الخلق إلى الله، وجهادهم على ذلك، وبذل المستطاع في ردهم عن ضلالهم،

وغيرهم، وعصيانهم؛ فهذا كانوا خير أمة أخرجت للناس»^(١).

وقد ورد في المادة الثانية من اللائحة التنفيذية لنظام الإعلام المرئي، والمسموع في المملكة العربية السعودية تحت أهداف تنظيم نشاط الإعلام المرئي، والمسموع: «ترسيخ مبادئ الدين الإسلامي، والنظام الأساس للحكم، والسياسة الإعلامية في المملكة، وحماية وإثراء الثقافة، والتراث، والهوية الوطنية»^(٢).

والهوية الإسلامية محاطة بالعديد من المهددات التي تسعى إلى محاولة النيل منها؛ عن طريق الدين، أو اللغة، أو التراث، أو التاريخ، أو الحضارة التي تميزها عن غيرها، ومن هذه المهددات: الإعلام الرقمي المعاصر، وبعض الشبه التي تقول بعدم قدرة الهوية الإسلامية على مواكبة التطورات التقنية الحديثة، أو انغلاقها، ومنع المجتمع من التقدم، والتطور، والحقيقة التي يجب توضيحها أن الهوية الإسلامية منبعها الدين الإسلامي الذي يتصف بالشمول، والمرونة، وصلاحيته لكل زمان، ومكان، وبالتالي فإن الهوية الإسلامية قادرة على التكيف مع متطلبات كل عصر، ومتماشية مع النهضة، والتقدم، ولا يمكن أن تكون عائقاً للشخص عما يريده، بل هي دعاوى باطلة للانسلاخ من الهوية الإسلامية، والتخلي عنها. ومن علامات الانسلاخ من الهوية الإسلامية في الإعلام الرقمي التي ينبغي الوقوف أمامها، ومعالجتها ما يلي:

- عدم التطبع بأطباع المسلمين في طريقة الكلام، أو الرد، أو عرض الموضوعات من الجانب الديني، أو في طريقة الطرح؛ كالبدء بالسلام مثلاً معروف عند المسلمين لاستفتاح الكلام، والبدء به، فتجد بعضهم يتطبع بأطباع غريبة، غريبة تقليداً لغير المسلمين، وأيضاً التخلي عن اللغة العربية التي هي لغة العرب، وأصل الحديث عندهم، أو استخدام مصطلحات لا تناسب المسلمين، وتتعارض مع عقيدتهم.

- تداول موضوعات ليست من موضوعات المسلمين، بل هي محسومة الأمر لدى المجتمعات الإسلامية، فهناك بعض الأمور التي يكون تداولها نقصاً؛ لأن حكمها عند

(١) عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تح عبد الرحمن اللويحق. ط١ (مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م)، ١٤٣.

(٢) الهيئة العامة لتنظيم الإعلام المرئي، والمسموع، اللائحة التنفيذية لنظام الإعلام المرئي، والمسموع، <https://gmedia.gov.sa/ar/executive-regulations> (تمت الزيارة في: ٢٧ / ٧ / ١٤٤٦هـ).

المسلمين صريح، واضح، ولاشك، أو شبهة فيه، كمن يستضيف، أو يقوم بمحاورة (المثليين) مثلاً؛ فهذا من الموضوعات التي حكمها ثابت، وقطعي عند المسلمين، فالأخذ، والرد في الموضوع، واستضافتهم، وطلب رأيهم، أو عدم استهجان الموقف: هو عدم تمثيل للهوية المسلمة التي لا تقبل الأمور التي تعارض الفطرة السليمة.

- الاحتفال، والمشاركة من قبل الأفراد، أو وسائل الإعلام لأعياد غير المسلمين، أو الاحتفال بأيامهم الدينية التي يقدسونها، أو نقل طريقة عبادتهم؛ وتبرير ذلك أنه من باب التعايش مع الآخر، وهذا خطأ بالطبع؛ فالأعياد، وأيام الاحتفال الخاصة عند غير المسلمين لم تكن كذلك إلا بوجود معتقد يدينون به، فالمشاركة معهم، أو نقلها تجرد من الهوية الإسلامية. والواجب على المسلمين في جمع منافذ الإعلام المعاصر: إظهار الانتماء للهوية الإسلامية، والاعتزاز بها، والفخر بما يحملونه من عقيدة تجعلهم ثابتين على قيمهم، ومبادئهم في ظل المتغيرات المعاصرة، مع التأكيد على أن الدين الإسلامي لا يمنع التجديد في الوسائل، والأساليب كالوسائل الإعلامية مثلاً، بشرط الانضباط بالتعاليم الشرعية، وعدم مخالفتها.

المطلب الثالث: التشكيك في الثواب، والمسلمات الدينية:

لقد جاءت أحكام الشريعة الإسلامية لجلب المصالح، وتكميلها، ودرء المفاسد، وتقليلها، وأيضاً راعت الإمكانات البشرية، والقدرات العقلية، فلم يفرض الله - سبحانه، وتعالى - على المكلفين ما لا يستطيعونه، أو لا يطيقونه، بل راعى التكوين الجسدي، والنفسي للبشرية، فأحل لهم الطيبات، وحرم عليهم الخبائث، وأباح لهم الفطر عند المرض، أو السفر، والصلاة على حسب أوضاعهم عند عدم القدرة على القيام، وأباح لهم إشباع الغرائز الفطرية بالطرق الشرعية، فمقاصد الشريعة: المحافظة على الضرورات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

والدين الإسلامي كامل في تشريعاته، وتعاليمه، لا يعتريه نقص، أو خلل، يقول - ﷺ -: ﴿أَيُّوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وهذا الاكتمال يعني صلاحيته إلى أن تقوم الساعة، لا يحتاج إلى تغيير في أحكامه، أو تبديل، وهذا ثابت في قلب كل مؤمن.

والأحكام الشرعية منها ما هو ثابت قطعي، ومنها ما هو متغير، يقول ابن القيم الجوزية - رحمه الله -: «الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب

الأزمة، ولا الأمكنة، ولا اجتهد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير، ولا اجتهد يخالف ما وضع عليه.

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا، ومكانا، وحالا، كمقادير التعزيرات، وأجناسها، وصفاتها؛ فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة، فشرع التعزير بالقتل لمدمن الخمر في المرة الرابعة.

وعزم على التعزير بتحريق البيوت على المتخلف عن حضور الجماعة، لولا ما منعه من تعدي العقوبة إلى غير من يستحقها من النساء، والذرية...»^(١).

ولا يزال أعداء الإسلام منذ بزوغه إلى اليوم يحاولون الطعن، والافتراء على ديننا بشتى الطرق، والوسائل، ومع الانفتاح العالمي، والالتقاء البشري الضخم ظهرت فئة وظيفتها التشكيك في المسلمات، والثواب الدينية لدى المسلمين؛ لأغراض مختلفة: قد تكون لإثارة الشبهات حقيقة، واصطياد الجهلاء، والتعلل بحرية الرأي، والتعبير، أو للبحث عن الشهرة الإعلامية، والانتشار، أو زعزعة تماسك المسلمين، وتعاضدهم؛ لإثارة الفوضى، وتلك الشبه قد تثار من بعض من يدعي الإسلام، أو من غير المسلمين، والمعلوم أن العقل الصحيح السليم لا يتعارض مع النقل الصريح، والدلالات الثابتة، فأهدافهم واضحة، ومقاصدهم بينة، ومن الأمثلة على ذلك:

- التشكيك في وجوب الصلاة، وكيفية الوضوء، والصيام، ومدته، وسائر أركان الإسلام، ومحاولة إثبات أن الدين في القلب، لا يحتاج إلى سلوكيات، ومظاهر.
- التشكيك في القرآن الكريم، وحفظ الله له، وأحاديث النبي - ﷺ -، وصحة التواتر، وصحة كتب الحديث.
- إثارة الشبهات حول بعض المواضيع الثابتة بالأدلة الشرعية مثل: الإرث، والجهاد، والحدود الشرعية، وطاعة ولاية الأمر.
- إثارة الشكوك حول اليوم الآخر، والبعث، والجزاء، والحساب، والنفخ في الصور،

(١) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية، إغاثة اللفهان من مصاديد الشيطان، تح: محمد حامد الفقي. (الرياض: مكتبة المعارف)، ١: ٣٣٠-٣٣٢.

وعلامات يوم القيامة.

- إثارة بعض الموضوعات الغيبية المتعلقة بالله - جل وعلا-، كالجلوس على العرش، وصفة الكرسي، وأسمائه - سبحانه، وتعالى - وصفاته.

وهذا غيظ من فيض؛ فالتشكيك، وإثارة الشبهات لن ينتهي، بل تظهر مع كل وقت شبهة جديدة، ووسيلة الانتشار السريع في العصر الحاضر لتلك الشبه هي الإعلام؛ لذا فإن الإعلام المنضبط بالتعاليم الشرعية ينبغي عليه مواجهة ذلك بكل ما يستطيع، وعبر أي منصة، وهذه المواجهة ليست بالأمر اليسير؛ ولذا لا بد من التنبيه على عدة أمور:

١- أن يكون الرد منضبطاً بالمبادئ الشرعية، مبنياً على الإخلاص، والعلم، ولا يكون الرد إلا من أهل العلم.

٢- عدم البدء بالهجوم، أو السب عند الرد، سواءً أكان التشكيك من غير المسلمين، أم من المنتسبين إلى الإسلام؛ امتثالاً للتوجيه الرباني، قال - ﷺ -: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدَوًّا بَغِيْرَ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

٣- استحضار الأدلة، والنصوص الداعمة للردود؛ حتى يكون الرد أقرب للتأثير، والإقناع.

٤- الحرص على إظهار أخلاق المسلمين، والافتداء بالنبي - ﷺ - في تعامله مع المخالفين. ومن جانب آخر: فإن الإيمان يضعف، وقد تطرأ الشبه على بعض القلوب الضعيفة، وقد يدخل في النفس شك، وعلاجها كما ذكر الشيخ ابن باز - رحمه الله - حينما سُئل عن علاج الشبهات التي تطرأ على القلب، فأجاب: «كل داء له دواء، ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، عرفه من عرفه، وجهله من جهل، فالؤمن متى أحس من قلبه قصوراً، أو ضعفاً عن العمل الصالح؛ فليلجأ إلى الله، وليسأله التوفيق، والإعانة على الخير، وأن يزيل ما في قلبه من شبهة، وظلمة، وأن يسأل أهل العلم عما عرض له، ويعرض شبهاته على كتاب الله، وعلى سنة رسوله - عليه الصلاة، والسلام - إن كان من طلبة العلم، ويتدبر، ويتعقل ما قال الله، ورسوله في هذا الجانب الذي اشتبه عليه؛ حتى تزول الشبهة، وحتى يحل محلها العلم، والطمأنينة. وإن كان لا يستطيع ذلك؛ سأل خواص العلماء، ومن يرجو عندهم الفائدة، والخير، يسألهم، ويلح، ويجتهد حتى تزول الشبهة، ولا يكتفي بواحد، ولا باثنين ما دامت الشبهة موجودة؛ حتى تزول، وحتى يحل محلها العلم، والبصيرة، والهدى، والطمأنينة.

ومن أهم ذلك أن يسأل ربه، وأن يضرع إليه كثيراً أن يعينه على ذلك، وأن يشرح صدره للهدى، وأن يزيل ما في قلبه من الشبهة، والضلالة، وأن يرزقه العلم النافع، والعمل الصالح، وأن ييسر له علماء الخير، وعلماء الهدى»^(١).

المطلب الرابع: ربط الدين الإسلامي بالعنف، والإرهاب:

يُعد الإرهاب من أكثر المصطلحات تداولاً في العالم؛ ذلك لما يخلفه من أضرار على الدول، والمجتمعات، وقد ارتبط الإرهاب بالتخويف: سواء المعنوي المرتبط بإثارة الفوضى، وبث الفتن، والشبهات ومحاولة زعزعة الأمن، أو المادي المرتبط بالتفجيرات، والتدمير، والاغتيالات، والجرائم المنظمة.

جاء في تعريف الإرهاب أنه: «كل سلوك يقوم به الجاني تنفيذاً لمشروع إجرامي فردي، أو جماعي بشكل مباشر، أو غير مباشر، يقصد به الإخلال بالنظام العام، أو زعزعة أمن المجتمع، واستقرار الدولة، أو تعريض وحدتها الوطنية للخطر، أو تعطيل النظام الأساسي للحكم، أو بعض أحكامه، أو إلحاق الضرر بأحد مرافق الدولة، أو مواردها الطبيعية، أو الاقتصادية، أو محاولة إرغام إحدى سلطاتها على القيام بعمل ما، أو الامتناع عنه، أو إيذاء أي شخص، أو التسبب في موته، عندما يكون الغرض -بطبيعته، أو سياقه- هو ترويع الناس، أو إرغام حكومة، أو منظمة دولية على القيام بأي عمل، أو الامتناع عن القيام به، أو التهديد بتنفيذ أعمال تؤدي إلى المقاصد، والأغراض المذكورة، أو التحريض عليها»^(٢).

والإرهاب لا يختص بدين معين، ولا بدولة معينة، ولا أشخاص معينين، وإنما إلصاقه بالإسلام، والمسلمين نابع من كراهية، وتعصب، وعنصرية، والإرهاب أيضاً لا يكون بدافع ديني دائماً، بل قد يكون عسكرياً، أو اقتصادياً، أو إعلامياً، وغيره.

واستُخدم الإرهاب باعتباره ظاهرة عالمية مركبة ذات أبعاد متداخلة؛ لإدانة دول إسلامية

(١) عبد العزيز بن باز -رحمه الله-، «علاج الشبهات التي تطرأ على القلب»، فتاوى الجامع الكبير، الموقع الرسمي لسماحة الشيخ الإمام ابن باز رحمه الله: <https://binbaz.org.sa>. (تمت الزيارة في: ٢٩ / ٧ / ١٤٤٦هـ).

(٢) نظام مكافحة جرائم الإرهاب، وتمويله في المملكة العربية السعودية، موقع هيئة الخبراء بمجلس الوزراء. <https://laws.boe.gov.sa/BoeLaws/Laws/LawDetails/57694209> (تمت الزيارة في: ١ / ٨ / ١٤٤٦هـ).

بعينها، أو لتجريم الدين الإسلامي، واتهامه بالإرهاب، الأمر الذي أدى إلى وصف العنف بأنه منتج ديني^(١).

والإرهاب في العصر الحاضر من المواضيع الإعلامية الخصبة التي يتنافس فيها المحللون، والمراسلون الغربيون؛ حيث يتم إلصاق تهم العنف، والإرهاب بالمسلمين، الأمر الذي أدى إلى انتشار (الإسلاموفوبيا) أو الخوف من الإسلام في الغرب، ولا شك أن الإعلام الرقمي اليوم يسهم في نشر تلك الأفكار عن الإسلام، خصوصاً من الحاقدين الكارهين للإسلام الذين يؤمنون بفكرة الصراع بين الأديان.

ومن المظاهر الدالة على معاداة الإسلام، والمسلمين، وإيجاد مبرر للخوف ما يلي^(٢):

- الترويج لمقولة عدوانية الإسلام، وعدم قبول الآخر.

- تصوير المسلم في صورة الإرهابي.

- عدم الفصل بين الدين، و فهم بعض البشر لهذا الدين.

والحقيقة أن الإسلام دين الرحمة، والعطف، واللين، حتى مع غير المسلمين، وهو بريء من التصرفات العشوائية التي يقوم بها من ينتسبون للإسلام، ولا يمثلونه.

ولاشك أن الإعلام المعاصر يقع عليه حمل الدفاع عن الإسلام، ونفي الشبه عنه، والحمد لله تقوم حكومتنا الرشيدة ممثلة بخادم الحرمين الشريفين الملك سلمان بن عبدالعزيز -حفظه الله-، وولي عهده الأمير محمد بن سلمان -حفظه الله بإظهار سماحة الإسلام، والحرص على تحقيق الأمن، والسلام لكافة الشعوب، والاهتمام بتحقيق مصالحهم الإنسانية، وقد نفت المملكة العربية السعودية عن نفسها تهم الإرهاب؛ بالتطبيقات العملية، والجهود المبذولة لمكافحة العنف، والإرهاب على المستوى الداخلي، والخارجي، والانضمام للعديد من الاتفاقيات، والمعاهدات، والمواثيق الدولية التي تكافح الإرهاب، وجرائمه، واهتمت بحقوق الإنسان التي أقرتها الشريعة الإسلامية، والتي تضمن المحافظة على النفس من

(١) انظر: فالح بن فليحان الرويلي، «صناعة الإرهاب.. الدين، والعنف»، موقع التحالف الإسلامي العسكري لمحاربة الإرهاب، ١٩٢٠١٩ Articles/Pages/Articles.aspx.https://www.imctc.org/ar/eLibrary/Articles/Pages/Articles
(تمت الزيارة في: ١/٨/١٤٤٦هـ).

(٢) انظر: إبراهيم محمد الدوسري، «الإسلاموفوبيا»، مجلة الدراسات العربية بكلية دار العلوم بجامعة الميناء ٣٧ (يناير ٢٠١٨م): (٢٩٠٨-٢٩١٣).

القتل، والاعتداء، وأقرت العقوبات اللازمة لردع المعتدين، وكل ذلك امتثالاً لتعاليم الشريعة الإسلامية، قال -ﷺ-: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ حِزْبٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣]، قال ابن عباس -t-: «إنه كان قوم من أهل الكتاب بينهم، وبين النبي -ﷺ- عهد، وميثاق، فنقضوا العهد، وأفسدوا في الأرض، فخير الله رسوله: إن شاء أن يقتل، وإن شاء أن يقطع أيديهم، وأرجلهم من خلاف، قال ابن كثير - رحمه الله - والصحيح أن هذه الآية عامة في المشركين، وغيرهم ممن ارتكب هذه الصفات»^(١)، فكل من يقوم بأعمال الإرهاب، أو الفساد يستحق هذه العقوبة، وهذا دليل أيضاً على أن الإسلام بريء من هذه التهم.

(١) أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح حكمت بن بشير بن ياسين. ط ١ (السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ١٤٣١ هـ)، ٣: ٢٩٣١.

المبحث الثالث: التحديات الفكرية للإعلام الرقمي المعاصر

المطلب الأول: التقليد الأعمى

إن الالتقاء الذي ينتج عن التفاعل عبر وسائل الإعلام الرقمية قد يكون الأكبر من نوعه على مر العصور؛ حيث إنه من الممكن أن تحدث شخصاً يبعد عنك ملايين الكيلومترات في دقائق، وأن تبدي رأياً، أو تطرح فكرة، ويستجيب لها المئات ممن يتابعونك، أو يتفاعلون معك، هذا التفاعل قد يكون إيجابياً، أو سلبياً، والتقليد الأعمى يتبع التفاعل السلبي، أو المذموم.

والتقليد الأعمى في الإعلام ظاهرة معاصرة، وتحد للمجتمع بشكل عام، وللإعلام الرقمي بشكل خاص، ذلك أن نقل الأحداث، أو التصدر لبث المعلومات إذا كان بطريقة يقلد بها غيره من غير فحص، ولا تصفية، أو تدقيق؛ فإن هوية الإعلام الرقمي المنضبط بالتعاليم الشرعية قد تتلاشى.

لذلك فإن مسألة التقليد الأعمى الذي يكون من غير دراسة، أو تفكير، وتأن تكون أسرع، وذلك لعدة عوامل:

- تكرار رؤية الشيء أكثر من مرة في فترات قصيرة، أو قراءة فكرة ما، والرجوع لها لمعرفة الأصداء عنها تجعل الفرد أكثر تقبلاً لها^(١).

- عدم عرض الأفكار، أو السلوكيات على ميزان الشرع القويم، أو المجتمع قبل التقليد؛ حيث إن التقليد يتم على أرض الواقع بعد تقبله بشكل تدريجي: سواء أكان فكرة مجردة، أم تحتاج إلى إجراء سلوكي لإظهارها.

- ضعف التفكير الناقد، وهذا من السلبيات التي قد تكون عند صغار السن، والشباب الذين يتابعون الإعلام الرقمي بكافة منصاته الموجهة، وذلك لاعتمادهم أنها وسيلة تلقى مهمة، ومنصة رئيسة في المجتمع، فاحتمالية الخطأ فيها قليل بنظرهم.

(١) وليد السحيباني، «التقليد الأعمى لمشاهير السوشل ميديا»، برنامج صباح السعودية، <https://www.youtube.com/watch?v=2ay6DVFQupo>، (تمت الزيارة ١٥ / ٩ / ١٤٤٦ هـ).

إن التقليد الأعمى الذي يواجهه المجتمع من خلال الإعلام الرقمي المعاصر من أخطر الأمور التي ممكن أن تؤثر على أفكاره: سواء الدينية، أو الاجتماعية، والثقافية، وذلك يظهر تبعاً على سلوك الأفراد داخل المجتمع.

والمشكلة التي تواجهها اليوم في التقليد الأعمى: هي البحث عن الموضوعات الأكثر جدلاً؛ لطرحتها، ومناقشتها؛ لأنها نجحت في جذب انتباه المشاهدين في منصة ما، أو البحث عن الفكرة، أو الفعل الأكثر غموضاً، أو انحلالاً؛ لجذب الانتباه، ومثل هذا واضحاً جلياً لدى مستخدمي برامج التواصل الاجتماعي المعاصرة؛ كمن يبحث عن الشهرة، ويقوم ببعض التصرفات، أو طرح بعض الأفكار التي رأى أن غيره اشتهر بها، دون أن يعرضها على مستشار، أو فاحص، ودون أن يجتهد في التحقق من مناسبة تلك الأفكار، أو مدى صحتها، بل وصل الحال ببعض، وخاصة النساء بالتخلي عن بعض القيم، والمبادئ الإسلامية؛ تقليداً لنساء الغرب، أو ممن تخلين عن دينهن نسأل الله السلامة لبنات المسلمين من ذلك.

فالله - ﷻ - ميز الإنسان بعقله؛ حتى يميز الخبيث من الطيب، ويتحرى ما يناسب تعاليمه، ومبادئه، فلا يعمل بدون علم، ولا يتكلم بدون تفكير فيما سيقوله، بل يضع ميزانه الشريعة الإسلامية، وعقله المنضبط بما جاء فيها، فلا يقبل مبادئ غيره، ولا يفعل فعلاً يسيء به إلى الإسلام، وأهله.

والإعلام المنضبط ملزم بتقديم مادته؛ وفق ما جاء في الشريعة الإسلامية، ووفق ما نصت عليه الأنظمة في المملكة العربية السعودية، والالتزام بأخلاقيات الإعلام، وعليه محاربة التقليد الأعمى: بكشفه، وبيان نتائجه، وعواقبه الوخيمة.

المطلب الثاني: التأثير بالجماعات، والحركات، والتيارات المخالفة

إن تكوين الأحزاب، والجماعات من الفرقة التي نهى الله - سبحانه، وتعالى - عنها، وحذر منها النبي - ﷺ -، والمقصود بهم: من يتبنون أفكاراً، واتجاهات مخالفة للدين الإسلامي، أيًا كانت أسماؤهم وشعاراتهم^(١)، ومن سماتهم:

- عدم اتباع الكتاب، والسنة، ومنهج السلف الصالح.

(١) انظر: عبد السلام بن برجس العبد الكريم، الأمر بلزوم جماعة المسلمين، وإمامهم، والتحذير من مفارقتهم، ط ٣ (عجمان: مكتبة الفرقان، ١٤٢٢هـ. ٢٠٠١م)، ٩٠-٩٣.

- مفارقة أهل السنة، والجماعة.
 - تبني الأفكار الضالة، المتمثلة في التطرف، والغلو، أو العنف، والقتل، والإرهاب.
 - تحريف، وتأويل المصطلحات الدينية حسب أهوائهم.
 - الخروج على الإمام، والسعي إلى الوصول للحكم، أو السلطة.
- إن التأثير بالتيارات المعاصرة، والحركات، والجماعات الإرهابية المتطرفة: من أبرز التحديات الفكرية المعاصرة التي نواجهها اليوم؛ ذلك أن التأثير عبر الوسائل الرقمية بات أسهل، وأسرع من أي وقت مضى، وأيضاً أصبح الإشهار، والعلانية، والدعوة للالتحاق بتلك الضلالات ظاهراً، وواضحاً للعيان، بل تطور الموضوع إلى إقامة اجتماعات، وتكوين فرق للتعريف بتوجهات تلك التيارات، والجماعات، وآرائهم ومبادئهم، وإنشاء مساحات خاصة؛ للتحدث المباشر عبر منصات التواصل المختلفة.

والتأثر بالجماعات، والحركات، والتيارات المخالفة يكون إما: بتأييدهم، ونشر ضلالاتهم، أو الانضمام إليهم، أو دعمهم؛ ولمواجهة هذا التحدي الخطير يلزمنا بعض الأمور، منها:

١- التثقيف، والتوعية الفكرية؛ لتحقيق الأمن الفكري الذي من شأنه أن يحافظ على عقيدتنا سليمة، والتأصيل العقدي لأبناء هذه الأمة: ابتداء من الأسرة، والمسجد، والمدرسة، وتربيتهم على عدم الإخلال بأركان الإسلام، والإيمان، وتعظيمهما، واتباع تعاليم الشريعة، والافتداء بسنة النبي - ﷺ -، وتعظيم الأحاديث الشريفة، وعدم المساس بها، لا تصريحاً، ولا تلميحاً، وأن تعظيم شعائر الله من تقوى القلوب، ودلالة على أن صاحبها محافظ على إيمانه، وما يتحقق به انتماءه إلى الإسلام، وأهله.

٢- التأكيد على السمع، والطاعة لولي أمر المسلمين، وعدم معارضته، أو التشجيع على عصيانه، والخروج عليه، فطاعة ولي الأمر من طاعة الله، ورسوله، قال - ﷺ -: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

والمتابع لوسائل الإعلام الرقمية، وبرامج التواصل يجد أن هناك من يحسد المسلمين على التفاهم حول إمامهم، وتعاضدهم مع بعضهم، ويتضح لنا أيضاً أن هناك دعوات للخروج على ولي الأمر، وتغليب ذلك بما يسمى الحرية أحياناً، أو المطالبة بالحقوق، وماهي إلا مقاصد مبطنة ظاهرها المصلحة.. وباطنها الخروج على ولي الأمر، والانشقاق

عن جماعة المسلمين^(١).

٣- تعظيم العلماء، والتنبية على عدم أخذ الفتوى إلا من العلماء الربانيين، ومن هم مؤهلون للفتوى، فأخذ الفتوى من غير أهلها سبب للضياع، وعدول عن طريق الحق، وأهله. جاء في بيان لهيئة كبار العلماء أن الله - تعالى - أمر بالاجتماع على الحق، ونهى عن التفرق، ويكون اتباع صراط الله المستقيم بالاعتصام بكتاب الله -U- وسنة رسوله -r- وأن ذلك هو سبيل إرضاء الله، وأساس اجتماع الكلمة، ووحدية الصف، والوقاية من الشرور، والفتن، وأن كل ما يؤثر على وحدة الصف حول ولاية أمور المسلمين من بث شبه، وأفكار، أو تأسيس جماعات ذات بيعة، وتنظيم، أو غير ذلك، فهو محرم بدلالة الكتاب، والسنة. وفي طليعة هذه الجماعات التي نحذر منها جماعة الإخوان المسلمين^(٢).

وقد أصدرت وزارة الداخلية بياناً يقتضي تجريم الانتماء إلى الأحزاب، والجماعات الإرهابية، القاضي بتشكيل لجنة من وزارة الداخلية، ووزارة الخارجية، ووزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف، والدعوة والإرشاد، ووزارة العدل، وديوان المظالم، وهيئة التحقيق، والادعاء العام، تكون مهمتها إعداد قائمة تحدث دورياً بالتيارات، والجماعات، ويشمل ذلك «...: كل من يخلع البيعة التي في عنقه لولي الأمر في هذه البلاد، أو يبايع أي حزب، أو تنظيم، أو تيار، أو جماعة في الداخل، أو في الخارج... أيضاً كل من يقوم بتأييد التنظيمات، أو الجماعات، أو التيارات، أو التجمعات، أو الأحزاب، أو إظهار الانتماء لها، أو التعاطف معها، أو الترويج لها، أو عقد اجتماعات تحت مظلتها، سواء داخل المملكة أم خارجها، ويشمل ذلك المشاركة في جميع وسائل الإعلام المسموعة، أو المقروءة، أو المرئية، ووسائل التواصل الاجتماعي بشتى أنواعها، المسموعة، أو المقروءة، أو المرئية، ومواقع الإنترنت، أو تداول مضامينها بأي صورة كانت، أو استخدام شعارات هذه الجماعات، و التيارات، أو أي رموز تدل على تأييدها، أو التعاطف معها، أو التبرع، أو الدعم، سواء أكان نقدياً أم عينياً، للمنظمات، أو التيارات، أو الجماعات الإرهابية المتطرفة، أو إيواء من ينتمي إليها، أو يروج

(١) انظر: عبد العزيز بن باز، المعلوم من واجب العلاقة بين الحاكم، والمحكوم، (سلسلة مؤلفات ورسائل

الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله ١٧، مؤسسة عبد العزيز بن باز الخيرية)، ٧، ١٣، ١٤.

(٢) انظر: بيان هيئة كبار العلماء الصادر في ٢٤ ربيع الأول ١٤٤٢هـ الموافق ١٠ نوفمبر ٢٠٢٠ م، وكالة الأنباء السعودية، <https://www.spa.gov.sa/2155560>، (تمت الزيارة ٩/١١/١٤٤٦هـ).

لها داخل المملكة، أو خارجها، كذلك الاتصال، أو التواصل مع أي من الجماعات، أو التيارات، أو الأفراد المعادين للمملكة»^(١)

جاء في البيان السابق أن من يقوم بأي فعل مما ذكر ستم محاسبته، وتم تسمية بعض الجماعات فيه، وهي: تنظيم القاعدة، وتنظيم القاعدة في شبه جزيرة العرب، وتنظيم القاعدة في اليمن، تنظيم القاعدة في العراق، داعش، جبهة النصرة، حزب الله في داخل المملكة، جماعة الإخوان المسلمين، جماعة الحوثي.

المطلب الثالث: إثارة النعرات القبلية والجاهلية

يلحظ في الآونة الأخيرة زيادة التعصب، والقبلية التي هي من عادات الجاهلية، ولا شك أن منبعها جهل ديني، والله - سبحانه، وتعالى - قد بين لنا أن مقياس التفاضل عنده -U- هو التقوى، كما في قوله -ﷺ-: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]

والرسول -ﷺ- يقول: «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية»^(٢)، وهذا الحديث دلالة صريحة، وواضحة على ذم التعصب. ومن ضمن التحديات الفكرية المعاصرة التي يواجهها الإعلام الرقمي: إثارة النعرات القبلية الجاهلية، وذلك من خلال بعض الطرق، منها:

- ١- التمييز، والكراهية في المجتمعات عن طريق التفرقة، أو الاستثناء لأفراد، أو جماعات سواء لمذهب، أو طائفة، أو عرق، أو لون، أو جنس وغيره.
- ٢- الاستهزاء، والاستهجان بقبيلة معينة، أو لهجة معينة، أو طريقة عيش معينة.
- ٣- الاحتقار لبعض القبائل في المجتمع، أو احتقار مذهب، أو أصحاب لون، أو عرق، أو جنسية معينة.

(١) البيان الصادر من وزارة الداخلية القاضي بتجريم الانتماء إلى الأحزاب، والجماعات الإرهابية، موقع وزارة الداخلية: www.moi.gov.sa. (تمت الزيارة ٨/٥/١٤٤٦هـ).

(٢) سنن أبي داود، ٤: ٣٣٢، رقم الحديث: (٥١٢١)، كتاب الأدب، باب في العصبية، الجامع الصغير، السيوطي، ٤٠٣، رقم الحديث: (١٠٤٠٣).

٤- إنكار بعض الأفراد لعدم انتمائهم لقبيلة معينة، أو دين، أو فكر معين، أو غيره.

وهذه الأمور أصبحت واضحة؛ لأن العالم اليوم قرية صغيرة، يتجول فيها الأفراد بلا حدود، أو قيود، مختلفين اختلافاً عقدياً ودينياً وفكرياً، وعرقياً، وجنسياً، وكل منهم يتحدث لغة مختلفة، وينهج سلوكاً مختلفاً، والعودة إلى تلك النعرات، وإثارها يعارض مبدأ التعايش السلمي الذي ندعو إليه، ونحاول تطبيقه في المجتمع.

والإعلام عليه أن يحاول إصلاح بعض الأفكار التي من شأنها أن تنهش في المجتمعات، وقد رأينا فعلاً بعض البرامج التي تعد وسيلة إعلامية رقمية معاصرة تحظر بعض المصطلحات التي ترمز إلى عنصرية، أو تدعو إلى قبلية، أو تستهزئ بعرق معين، وغيره، أو تمنع بعض الأشخاص الذين ينتهكون هذه القوانين من استخدام برامجها.

والمملكة العربية السعودية تقوم بجهود جبارة؛ لمكافحة التمييز العنصري، وتمنع القبلية الجاهلية، وتنادي بالتواصل الإنساني بعيداً عن أي أمر آخر من شأنه أن ينمي العداء، والكراهية في المجتمعات.

ومن ذلك تجريم العنصرية، ومعاقبة مرتكبيها، بل تم تصنيفها من ضمن الجرائم التي تستحق العقوبة؛ فقد جاء في النظام الأساسي للحكم في المادة (١٢) ما نصه: «تعزيز الوحدة الوطنية واجب، وتمنع الدولة كل ما يؤدي إلى الفرقة، والانقسام»^(١)، وبالدرجة الأولى فإن إثارة النعرات القبلية، والجاهلية، والتمييز العرقي، والعنصري، والمنهجي سبب رئيس للفرقة، والانقسام.

وفي المادة (٣٩): «تلتزم وسائل الإعلام، والنشر، وجميع وسائل التعبير بالكلمة الطيبة، وبأنظمة الدولة، وتسهم في تثقيف الأمة، ودعم وحدتها، ويحظر ما يؤدي إلى الفتنة، أو الانقسام، أو يمس بأمن الدولة وعلاقاتها العامة، أو يسيء إلى كرامة الإنسان، وحقوقه،

(١) النظام الأساسي للحكم، موقع هيئة الخبراء بمجلس الوزراء، <https://laws.boe.gov.sa/BoeLaws/Laws/>، <https://laws.boe.gov.sa/BoeLaws/Laws/1/a9a700f161b6-8531-4f66-4833-16b97fcb/LawDetails> (تمت الزيارة في ٨/٢/١٤٤٦هـ).

وتبين الأنظمة كيفية ذلك»^(١)، وأيضاً في المادة (٢٦): «تحمي الدولة حقوق الإنسان؛ وفق الشريعة»^(٢)، والمملكة العربية السعودية إذ تمنع ذلك، فإنها تعاقب مرتكبي هذه الأفعال، فيعاقب بالسجن لمدة لا تزيد على سنة، وبغرامة لا تزيد على خمسمائة ألف ريال، أو بإحدى هاتين العقوبتين لمن يقوم بالتشهير بالآخرين، وإلحاق الضرر بهم، عبر وسائل تقنيات المعلومات المختلفة^(٣).

ومن الأمثلة على ذلك عندما «أوقفت هيئة تنظيم الإعلام ظهور أحد ضيوف برنامج مجلس الصياهد بقناة الصحراء، واستدعت الضيف، ومذيع البرنامج، ومالك القناة للتحقيق بسبب إثارة النعرات، والتشكيك في الأنساب»^(٤).

المطلب الرابع: حشد الجموع في المواقف الخاصة

لقد نشأ من استخدام الإعلام الرقمي بروز بعض الرموز الذين اتخذوا من المنصات منابر إعلامية لهم لحشد الجماهير، وتعبئة الأفراد، ولهم أتباعهم، ومؤيدوهم^(٥).

وأعني بذلك في هذا المطلب أنه عند اتخاذ موقف ما سواءً بالإيجاب، أو بالسلب فإن المستفيد يقوم بالبحث عن مجموعة كبيرة تسانده، وتناصره، وذلك أصبح سهلاً جداً عن طريق وسائل التواصل الاجتماعي، فحشد الجموع الخاصة - سواء بقبيلة معينة، أو مذهب معين، أو رأي معين... - في الإعلام المعاصر هو تحدٍ حقيقي.

فالمساحات في برامج التواصل الاجتماعي تضج بالأفكار المخالفة، والآراء التي يبحث

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: نظام مكافحة الجرائم المعلوماتية، موقع هيئة الخبراء بمجلس الوزراء، <https://laws.boe.gov.sa/4dc5-b010-a9a700f2ec1d/1-0f49-Boelaws/Laws/LawDetails/25df73d6> (تمت الزيارة في ٨/٣/١٤٤٦هـ).

(٤) «تنظيم الإعلام توقف ظهور أحد ضيوف برنامج مجلس الصياهد»، جريدة الرياض، الإثنين ٢٣/١٢/٢٠٢٤م، <https://www.alriyadh.com/2110108>، (تمت الزيارة ١٠/١٠/١٤٤٦هـ).

(٥) (انظر: أحمد عبد الكافي عبد الفتاح، أصول الإقناع في الإعلام الجديد، ط ٢٠٢٢م. (مصر: مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع)، ٢٤).

أصحابها عن مؤيدين، ومثل ذلك: من يحدد مكاناً لتجتمع معين، أو الاتفاق على موعد زمني للحديث حول حدث، أو فكرة، أو قضية معينة، أو موضوع يصبح حديث العالم، ومواقع التواصل الاجتماعي، ومن الأمثلة المعاصرة على ذلك: عندما تم القبض على مجموعة أشخاص لدعوتهم إلى تجمع في مقهى، حيث «قبضت إدارة التحريات، والبحث الجنائي بشرطة منطقة الرياض على (٦) مواطنين؛ لتوثيقهم، ونشرهم محتويات عبر مواقع التواصل الاجتماعي تتضمن الدعوة للتجمع في مقهيين؛ ما نتج عنه إثارة النعرات القبلية بين عدد من الأشخاص، وجرى إيقافهم، واتخاذ الإجراءات النظامية بحقهم، وإحالتهم إلى الجهة المختصة»^(١).

والحقيقة أن الإعلام التقليدي اليوم أصبح يُتابع فعلياً كل ما يطرح في وسائل التواصل الرقمية المعاصرة؛ لمواكبة ما يحدث في العالم بشكل أسرع؛ لذلك فإن وسائل الإعلام أصبحت تفتقد أحياناً إلى الجدية، بل أصبح السبق في بعض المواقف أهم.

ومن الأمثلة على ذلك المساحات التي تعقد في منصة (X) حيث تعتبر مساحة حرة للحديث عن أي موضوع، ويمكن من خلالها الاتفاق على موقف محدد.

وأيضاً بعض المسابقات، أو ما يسمى (بالتحديات) التي تكون في برامج البث المباشر: كمنصة (التيك توك)، أو (الجاكو)؛ حيث يتفق مجموعة من الداعمين على الاتحاد، والدخول في وقت معين لدعم شخص ما ضد الآخر، ويدخل في ذلك اعتبارات معينة، كاتفاق من ينتمون لدولة، أو جنسية معينة، أو مذهب معين، أو غيره، وهذا -والله - جهل عظيم، وخطر محقق بأبنائنا، إن لم نتمكن من توعيتهم، وتحذيرهم من مثل هذه التفاهات.

ويمكن التصدي لهذا التحدي بالتدابير التالية:

- ١- تعزيز التربية الذاتية، ومراقبة الله - سبحانه، وتعالى - في السر والعلن.
- ٢- التثقيف، والتوعية الفكرية لأبناء المجتمع المسلم، وتحذيره من أخطار اتباع تلك السلوكيات المشينة، والأفعال الدخيلة.

(١) عبد الله البشير، «القبض على (٦) أشخاص لدعوتهم إلى تجمع في مقهيين بالرياض نتج عنه إثارة نعرات قبلية»، جريدة الرياض، السبت ٢٠ / ١ / ٢٠٢٤م، <https://www.alriyadh.com/2054950>، (تمت الزيارة ١٤ / ٩ / ١٤٤٦هـ).

- ٣- الاعتزاز بالإسلام، والمسلمين، والالتزام بالقيم، والمبادئ الإسلامية، وتمثيلها خير تمثيل عند الدخول إلى تلك البرامج، واستخدامها.
- ٤- الابتعاد عن الانضمام إلى أي تيار، أو جماعة، أو حركة فكرية، أو حزبية مخالفة لتعاليم الإسلام، التي تعتنق الأفكار الثورية، أو التكفيرية، أو العنصرية وغيرها...
- ٥- الإعداد، والتربية الجيدة للأبناء، وتهيئتهم لمواجهة العديد من المخالفات، والدعوات المضللة؛ لضمان عدم التأثر بها.

الخاتمة

الحمد لله الذي ما تم جهد، ولا ختم سعي إلا بفضلته وكرمه، والصلاة، والسلام على خير البشر صلاة، وسلاماً دائمين إلى يوم الدين.
أما بعد:

لقد جاءت هذه الدراسة؛ لبيان التحديات الدينية، والفكرية للإعلام الرقمي المعاصر، ذكرت فيها ضمناً بعض طرق المواجهة، والتصدي المطلوبة من الإعلام المنضبط، ومن أفراد المجتمع جميعاً.

ومن أهم النتائج:

- ١- أن الإعلام الرقمي المعاصر دليل نهضة المجتمعات، ومواكبتها للتقدم والتطور، وله العديد من الخصائص، والميزات التي جعلته يتفوق على الإعلام القديم، أو التقليدي، لكن أيضاً الحذر عند استخدامه، وبيان الجانب الآخر له واجب؛ حتى لا تقع المجتمعات الإسلامية ضحية للتأثر بالمعتقدات الدخيلة، أو الأفكار الخاطئة.
- ٢- الإعلام المنضبط الملتزم بمبادئ الشريعة الإسلامية عليه عبء كبير في مواجهة التحديات الدينية، والفكرية، وغيرها، التي تمس المجتمع المسلم، وتحاول التأثير السلبي عليه.
- ٣- أن المقصود بالتحديات الدينية، والفكرية: المحاولات التي من شأنها المساس بالدين الإسلامي، وتشريعاته، وقيمه، والتأثير على المجتمع المسلم بالأفكار المنحرفة.
- ٤- أن الإلحاد المعاصر من أكبر التحديات الدينية للإعلام الرقمي، حيث إنه يمس العقيدة بشكل مباشر، ويؤدي بلا شك إلى انهيار المبادئ، والقيم.
- ٥- التثقيف، ونشر الوعي في المجتمع عن طريق الإعلام الرقمي المعاصر مهم جداً؛ حيث إنه وسيلة العصر، وأداته التي لا بد أن تفعل؛ بحكم كثرة استخدام التقنية من أغلب فئات المجتمع في العصر الحاضر.

ومن التوصيات التي يجدر العناية بها ما يلي:

- ١- تكثيف البحث، والدراسة في مجال التحديات التي يواجهها الإعلام الرقمي المعاصر في المجتمعات المسلمة، التي تؤثر على المجتمع بأكمله، كالتحديات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وغيرها.
- ٢- التوصية بالتأكيد دائماً على أهمية التحصين الديني، والفكري، خاصة للشباب؛ حيث هم من يستجيب دائماً للمستجدات المعاصرة، ويتفاعلون معها، وهم لبنة رئيسة في بناء المجتمع، ونهضته، ويمكن أن تتضمن الدراسات العلمية بعض طرق التحصين، وآلياته المعاصرة، وأساليب جذب الشباب، والنشء للتوعية، والثقيف.
- ٣- تضمين بعض المناهج الدراسية الحالية، أو استحداث مقررات جديدة تناقش الانحرافات الدينية، والفكرية، والجماعات، والحركات، والتيارات المخالفة، والتحذير منها، ومن الانضمام لها، أو تأييدها.
- ٤- تكثيف الأنشطة، والبرامج التي تعنى بتنمية التفكير النقدي، والوعي الفكري.

ثبت المصادر والمراجع

- البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي. التعريفات الفقهية. ط ١. باكستان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- البشير، عبد الله. «القبض على (٦) أشخاص لدعوتهم إلى تجمع في مقهيين بالرياض نتج عنه إثارة نعرات قبلية»، جريدة الرياض. السبت ٢٠ / ١ / ٢٠٢٤م.
- ابن باز، عبد العزيز، «فتوى علاج الشبهات التي تطرأ على القلب»، فتاوى الجامع الكبير، الموقع الرسمي لسماحة الشيخ الإمام عبد العزيز بن باز رحمه الله. <https://binbaz.org.sa>. (تمت الزيارة في: ٢٩ / ٧ / ١٤٤٦هـ).
- ابن باز، عبد العزيز. المعلوم من واجب العلاقة بين الحاكم والمحكوم. سلسلة مؤلفات، ورسائل الشيخ عبد العزيز بن باز - رحمه الله ١٧-، مؤسسة عبد العزيز بن باز الخيرية.
- البيان الصادر من وزارة الداخلية القاضي بتجريم الانتماء إلى الأحزاب، والجماعات الإرهابية، وزارة الداخلية، www.moi.gov.sa. (تمت الزيارة ٥ / ٨ / ١٤٤٦هـ).
- «تنظيم الإعلام توقف ظهور أحد ضيوف برنامج مجلس الصياهد». جريدة الرياض. الإثنين ٢٣ / ١٢ / ٢٠٢٤م، <https://www.alriyadh.com> / ٢١١٠١٠٨. (تمت الزيارة ٨ / ١٠ / ١٤٤٦هـ).
- الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم. إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان. تح: محمد حامد الفقي. الرياض: مكتبة المعارف.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. تاج اللغة، وصحاح العربية، تح أحمد عبد الغفور عطار، ط ٤. بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ.
- الحسن، عبد الرحمن أحمد، «خطورة الانحرافات الفكرية في التكفير، والإلحاد على الشباب السعودي»، السجل العلمي لمؤتمر واجب الجامعات السعودية، وأثرها في حماية الشباب من الجماعات، والأحزاب، والانحراف، ٨ (جمادى الأولى ١٤٣٩هـ): ٣٢٩٤ - ٣٢٧١.

- أبو داوود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير. سنن أبي داوود. تح محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت-صيدا: المكتبة العصرية.
- الدبيسي، عبد الكريم. العالم الرقمي، وتحديات الذكاء الاصطناعي. دار المسيرة للنشر، والتوزيع، ٢٠٢٠م.
- الدوسري، إبراهيم محمد، «الإسلاموفوبيا»، مجلة الدراسات العربية بكلية دار العلوم بجامعة المينا، ٣٧، (٦)، ٢٠١٨م، ٢٨٩٩-٢٩٣٢.
- الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا. معجم مقاييس اللغة، تح عبد السلام محمد هارون، دار الفكر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي. مختار الصحاح، تح يوسف الشيخ محمد، ط ٥. بيروت- صيدا: لمكتبة العصرية، الدار النموذجية. ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- الربيع، عبد العزيز بن عبد الرحمن، البحث العلمي: حقيقته، ومصادره، ومادته، ومناهجه، وكتابته، وطباعته، ومناقشته. ط ٢. الرياض: ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- السحبياني، وليد. «التقليد الأعمى لمشاهير السوشل ميديا»، برنامج صباح السعودية. <https://www.youtube.com/watch?v=2ay6DVFQupo>. (تمت الزيارة ١٥ / ٩ / ١٤٤٦هـ).
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. تح عبد الرحمن اللويحق. ط ١. مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. صحيح، وضعيف الجامع الصغير، وزاداته. كتاب إلكتروني.
- الشمالية، ماهر وآخرون، الإعلام الرقمي الجديد. ط ١. لأردن: دار الإعصار العلمي للنشر والتوزيع، ٢٠١٤م.
- الطبري. محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. مكة المكرمة: دار التربية والتراث.
- عبد الفتاح، أحمد عبد الكافي. أصول الإقناع في الإعلام الجديد. ط ٢٠٢٢م. مصر: مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع.

- موقع هيئة الخبراء بمجلس الوزراء، «نظام مكافحة جرائم الإرهاب، وتمويله في المملكة العربية السعودية»، <https://laws.boe.gov.sa/BoeLaws/Laws/LawDetails/57694209-1/3eed-46c7-a5d8-a9ed012761d4>. (تمت الزيارة في: ١/٨/١٤٤٦هـ).
- موقع وكالة الأنباء السعودية، «بيان هيئة كبار العلماء الصادر في ٢٤ ربيع الأول ١٤٤٢هـ الموافق ١٠ نوفمبر ٢٠٢٠ م»، <https://www.spa.gov.sa/2155560>. (تمت الزيارة ١١/٩/١٤٤٦هـ).

Bibliography

- albrkty, Muḥammad ‘Umaym al-iḥsān almjddy. **alt’ryfāt al-fiqhīyah**. ʔ1. Bākistān: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1424h-2003m.

- al-Bashīr, ‘Abd Allāh. **“al-qabḍ ‘alā (6) Ashkhāṣ Id’wthm ilā Tajammu‘ fī mḡhyyn bi-al-Riyāḍ nataja ‘anhu Ithārat n’rāt qabalīyah”**, Jarīdat al-Riyāḍ. al-Sabt 202024 / 1/m.

- Ibn Bāz, ‘Abd al-‘Azīz, “fatwā ‘ilāj al-shubuhāt allatī taṭra’u ‘alā al-qalb”, **Fatāwā al-Jāmi‘ al-kabīr**, al-mawqī‘ al-rasmī li-samāḥat al-Shaykh al-Imām ‘Abd al-‘Azīz ibn Bāz raḥimahu Allāh. <https://binbaz.org.sa/>. (tammat al-ziyārah fī: 291446 / 7/h).

- Ibn Bāz, ‘Abd al-‘Azīz. **al-ma‘lūm min Wājib al-‘alāqah bayna al-Ḥākim wa-al-maḥkūm**. Silsilat Mu‘allafāt wa-rasā’il al-Shaykh ‘Abd al-‘Azīz ibn Bāz raḥimahu allh17, Mu’assasat ‘Abd al-‘Azīz ibn Bāz al-Khayrīyah.

- **al-Bayān al-ṣādir min Wizārat al-dākhilīyah al-Qaḍī btjrym al-intimā’ ilā al-aḥzāb wa-al-jamā‘āt al-irḥābiyah**, Wizārat al-dākhilīyah, www. moi. gov. sa. (tammat al-ziyārah 51446 / 8/h).

- **“tanẓīm al-I‘lām tawaqqafa zuḥūr aḥad ḍuyūf Barnāmaj Majlis alṣyāhd”**. Jarīdat al-Riyāḍ. al-Ithnayn 232024/12/m, <https://www.alriyadh.com/2110108>. (tammat al-ziyārah 81446/10/h).

- al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb ibn Sa’d Shams al-Dīn Ibn Qayyim. **ighāthat al-lahfān min maṣāyid al-Shayṭān**. th: Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī. al-Riyāḍ: Maktabat al-Ma‘ārif.

- al-Jawharī, Abū Naṣr Ismā‘īl ibn Ḥammād. **Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-‘Arabīyah**, th Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭṭār, ʔ4. Bayrūt: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1407h.

- al-Ḥasan, ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad, **“khuṭūrat al-inḥirāfāt al-fikrīyah fī al-takfīr wa-al-ilḥād ‘alā al-Shabāb al-Sa‘ūdī”**, al-Sijill al-‘Ilmī li-Mu’tamar Wājib al-jāmi‘āt al-Sa‘ūdīyah wa-atharuhā fī Ḥimāyat al-Shabāb min al-jamā‘āt wa-al-aḥzāb wa-al-inḥirāf, 8 (Jumādā al-ūlā 1439h): 3294 - 3271.

- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath ibn Ishāq ibn Bashīr. **Sunan Abī**

Dāwūd. th Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. byrwt-ṣydā: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah.

- al-Dubaysī, ‘Abd al-Karīm. **al-‘ālam al-raqmī wa-taḥaddiyāt al-dhakā’ alāṣṭnā’y.** Dār al-Masīrah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 2020m.

- al-Dawsarī, Ibrāhīm Muḥammad, **“al-Islāmūfūbiyā”**, Majallat al-Dirāsāt al-‘Arabīyah bi-Kullīyat Dār al-‘Ulūm bi-Jāmi‘at al-Mīnā, 37, (6), 2018m, 28992932-.

- al-Rāzī, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā. **Mu‘jam Maqāyīs al-lughah**, th ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dār al-Fikr: 1399h-1979m.

- al-Rāzī, Zayn al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ‘Abd al-Qādir al-Ḥanafī. **Mukhtār al-ṣiḥāḥ**, th Yūsuf al-Shaykh Muḥammad, ṭ5. byrwt-Ṣaydā: li-Maktabat al-‘Aṣrīyah, al-Dār al-Namūdḥajīyah. 1420h-1999m.

- al-Rabī‘ah, ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd al-Raḥmān, **al-Baḥṭh al-‘Ilmī: ḥaqīqatuhu wa-maṣādiruh, wmadth, wa-manāḥijuh**, wa-kitābatih, wa-ṭibā‘atihi, wmnāqshth. ṭ2. al-Riyāḍ: 1420h-2000m.

- al-Suḥaybānī, Walīd. **“al-taqlīd al-a‘mā li-mashāhīr alswshl Midiyā”**, Barnāmaj Ṣabāḥ al-Sa‘ūdīyah. <https://www.youtube.com/watch?v=2ay6DVFQupo>. (tammat al-ziyārah 151446 / 9h).

- al-Sa‘dī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir ibn ‘Abd Allāh. **Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī tafsīr kalām al-Mannān.** th ‘Abd al-Raḥmān al-Luwayḥīq. Ṭ1. Mu’assasat al-Risālah, 1420h, 2000M.

- al-Suyūfī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr Jalāl al-Dīn. **Ṣaḥīḥ wa-ḍa‘īf al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr wa-ziyādātuhu.** Kitāb iliktrūnī.

- alshmaylīh, Māhir wa-ākharūn, **al-I‘lām al-raqmī al-jadīd.** Ṭ1. l’rdn: Dār al-i‘ṣār al-‘Ilmī lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 2014m.

- al-Ṭabarī. Muḥammad ibn Jarīr. Jāmi‘ **al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur’ān.** Makkah al-Mukarramah: Dār al-Tarbiyah wa-al-Turāth.

- al-‘Abd al-Karīm, ‘Abd al-Salām ibn Barjas. **al-amr blzwm Jamā‘at al-Muslimīn w’māmhm wa-al-Taḥdhir min mfārqrthm.** ṭ3. ‘Ajman: Maktabat al-Furqān, 1422h. 2001M.

- al-‘Ajlān, ‘Ajlān Muḥammad **“al-Ḥaṣānah al-‘aqadīyah wa-dawruhā fī Muqāwamat al-inḥirāfāt al-fikrīyah”**, al-Sijill al-‘Ilmī li-Mu’tamar Wājib al-

jāmi‘āt al-Sa‘ūdīyah wa-atharuhā fī Ḥimāyat al-Shabāb min al-jamā‘āt wa-al-aḥzāb wa-al-inḥirāf bi-Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmīyah 6 (Jumādā al-ūlā 1439h): 20652089-.

- al-‘Assāf, Ṣāliḥ Muḥammad. **al-Madkhal ilā al-Baḥṭh fī al-‘Ulūm al-sulūkīyah**. ṭ2. al-Riyāḍ: Dār al-Zahrā’, 1433h-2012m.

- Fāliḥ ibn Fulayḥān al-Ruwaylī, **“ṣinā‘at al-irḥāb.. al-Dīn wa-al-‘unf”**, Mawqī‘ al-taḥāluf al-Islāmī al-‘Askarī li-muḥārabat al-irḥāb, <https://www.imctc.org/ar/eLibrary/Articles/Pages/Articles1092019.aspx>. (tammat al-ziyārah fī 11446 / 8/h).

- Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb ibn Sa‘d Shams al-Dīn. **Badā’i‘ al-Fawā’id**. Lubnān, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.

- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ Ismā‘īl ibn ‘Umar. **tafsīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm**. th Ḥikmat ibn Bashīr ibn Yāsīn. Ṭ1. al-Sa‘ūdīyah: Dār Ibn al-Jawzī lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1431h.

- **“al-lā’iḥah al-tanfīdhīyah li-nizām al-I‘lām al-mar’ī wa-al-masmū’**”, Mawqī‘ Hay‘at tanẓīm al-I‘lām al-mar’ī wa-al-masmū’. <https://gmedia.gov.sa/ar/executive-regulations>. (tammat al-ziyārah fī: 271446 / 7/h).

- Ibn manzūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘Alī Abū al-Faḍl. **Lisān al-‘Arab**, ṭ3. Bayrūt: Dār Ṣādir, 1414h.

- Mawqī‘ Hay‘at al-khubarā’ bi-Majlis al-Wuzarā’, **“al-nizām al-asāsī lil-ḥukm”**, <https://laws.boe.gov.sa/BoeLaws/Laws/LawDetails/16b97fcb-4833-4f668531--a9a700f161b61/>. (tammat al-ziyārah fī 21446 / 8/h).

- Mawqī‘ Hay‘at al-khubarā’ bi-Majlis al-Wuzarā’, **“Nizām Mukāfaḥat al-jarā’im al-ma‘lūmātiyah”**, <https://laws.boe.gov.sa/Boelaws/Laws/LawDetails/25df73d60-f494-dc5-b010-a9a700f2ec1d/1>. (tammat al-ziyārah fī 31446 / 8/h).

- Mawqī‘ Hay‘at al-khubarā’ bi-Majlis al-Wuzarā’, **“Nizām Mukāfaḥat Jarā’im al-irḥāb wa-tamwīluhu fī al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah”**, <https://laws.boe.gov.sa/BoeLaws/Laws/LawDetails/576942093-eeed-46c7-a5d8-a9ed012761d41/>. (tammat al-ziyārah fī: 11446 / 8/h).

- Mawqī‘ Wakālat al-Anbā’ al-Sa‘ūdīyah, **“bayān Hay‘at kibār al-‘ulamā’ al-**

şādir fy24 Rabī‘ al-Awwal 1442h al-muwāfiq 10 Nūfimbir 2020 M”, <https://www.spa.gov.sa/2155560>. (tammāt al-ziyārah 111446 / 9/h).

أساليب نحويّة لا تجيزها الشريعة الإسلاميّة - دراسة بينيّة

د. خلود بنت عبد الله إبراهيم النازل^(١)

قبل للنشر: ١١/١/١٤٤٧هـ

قدّم للنشر: ٣٠/١٠/١٤٤٦هـ

DOI: 10.63259/1765-011-001-007

المستخلص

يعلم الباحث، والقارئ لتاريخ النحو أنّ النحو العربي وُضع لضبط كلام العرب، ومنع انتشار اللحن، وقد وضع النحويّون قواعد هذا العلم بعد استقرار كلام العرب، وفق حدود زمنيّة أسَمَوْها (زمن الاحتجاج)، لا تتجاوز منتصف القرن الرابع الهجري في البوادي، ومنتصف القرن الثاني الهجري في الحواضر، وحدود مكانيّة؛ فابتعدوا عن سكّان الحواضر، وأخذوا عن قبائل معينة، مثل: قيس، وتميم، وأسد، وهذيل، وبعض كنانة، وبعض الطائيين، ولم يأخذوا عن سكّان البراري في التخوم.

وعند استقرار كلام العرب أخذ النحويّون النصوص، وقاسوا عليها؛ فهم يستعملون أصليين من أصول النحو، وهما: السماع، والقياس، والسماع لأهل اللغة الأعراب في الجاهليّة لم يخلُ من تراكيب جاء الإسلام ومنع التخاطب بها، ولكنّها ما زالت تُدرّس في جامعاتنا ومدارسنا، وقد جمعت في هذه الدراسة عددًا من التراكيب النحويّة التي لا تجيزها الشريعة الإسلاميّة؛ راجيةً أن ينبّه الأستاذ أنّ هذا التركيب صحيح من الناحية اللغويّة، ولكنّه لا يجوز شرعًا، وقد يكون استُعمل على لسان فصحاء العرب في الجاهليّة، ولكنّ المسلم يجب أن يتورّع عن استعمال هذه التراكيب - ما أمكن -.

وقد استعملتُ المنهج الوصفي، وحرصت على استقرار المظانّ النحويّة، وقد أسفرت الدراسة عن نتائج، من أبرزها: وجود أساليب نحويّة لا تجيزها الشريعة الإسلاميّة، وإمكانية

(١) أستاذ النحو، والصرف وفقه اللغة المساعد في جامعة حفر الباطن

الايميل الشبكي: Kaalnazel@uhb.edu.sa

استبدالها، واستعمال غيرها مكانها مما لا يخالف الشرع، وضرورة تنبيه الدارس لهذه الأساليب، وترتيبه على القيم الإسلامية، والأخذ بالقول الحسن.

الكلمات المفتاحية: الأسلوب - النحو - القيم - الشريعة - العقيدة

Syntactic Structures not Permitted by Islamic Shari'a: An Interdisciplinary Study

Dr. Kholoud bint Abdullah Ibrahim Al-Nazil⁽¹⁾

Received: 1446/10/30

Accepted: 1447/01/11

DOI: 10.63259/1765-011-001-007

Abstract

Scholars and readers familiar with the history of Arabic syntax know that this discipline was developed to regulate the speech of the Arabs and curb the spread of linguistic error. The grammarians formulated its rules based on an inductive survey of the Arab speech, within defined temporal boundaries that they termed the “period of authoritative citation” (zaman al-*ihjāj*). This period did not extend beyond the mid-fourth century AH in the desert regions, nor beyond the mid-second century AH in the urban centers. They also set geographical boundaries: they avoided relying on the speech of urban populations and instead took linguistic evidence from specific tribes such as Qays, Tamīm, Asad, Hudhayl, parts of Kinānah, and some of the *h*ayy tribes, while excluding inhabitants of frontier desert regions.

As they collected and analogized linguistic patterns, grammarians based their methodology on two foundational principles: orally transmitted usage (*samāh*) and analogy (*qiyās*). However, the transmitted language of the pre-Islamic Arabs included certain syntactic structures that are impermissible according to Islamic Shari'a. However, such structures continue to be taught in contemporary schools and universities. This study compiles a set of syntactic forms that are not permitted by Islamic Shari'a, with the intention of encouraging instructors to clarify that while these forms may be syntactically correct, they

(1) Assistant Professor of Syntax, Morphology and Philology at Hafr Al Baten University
Email: Kaalnazel@uhb.edu.sa

must be avoided on religious grounds, even if employed historically by eloquent pre-Islamic speakers. A Muslim should exercise discernment and refrain from such usage wherever possible.

This study adopts a descriptive approach, surveying classical grammatical sources. The findings indicate the existence of syntactic expressions that are incongruent with the Islamic Shari'a. The research recommends permissible alternatives for these structures and emphasizes the need to raise students' awareness of such expressions in order to foster value-based linguistic education rooted in Islamic ethics and dignified discourse.

Keywords: style, syntax, values, Shari'a, creed

المقدمة

المتأمل في تراثنا النحوي يقف أمام هذا العلم بإجلال جهود العلماء الذين حرصوا على ضبط كلام العرب، ورحلوا إلى البوادي لاستقراء لغات القبائل، ووضع قواعد هذا العلم، ولكن كلام العرب لا يخلو من التراكيب التي تتجاوز الحدود الشرعية، ولا نقبل تدريسها في قاعاتنا، دون الإشارة إلى الجانب القيمي، الذي هو ركن ركين من عملية التعليم، والتعلم، وسوف تقف هذه الدراسة على هذا الموضوع؛ لإيضاح جوانبه، وتجليته للقارئ، والباحث.

منهج الدراسة:

اتبعت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، بجمع التراكيب النحوية التي لا تجيزها الشريعة الإسلامية من المظان النحوية القديمة، والحديثة، والبحث عن حكمها الشرعي عند علماء العقيدة، والتوجيه للأسلوب البديل المناسب لغويًا دون تعارضه مع الشريعة الإسلامية - ما أمكن ذلك -.

أهداف الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1. الوقوف على الأساليب النحوية المخالفة للشريعة الإسلامية.
2. إيجاد أساليب لغوية بديلة للتخاطب تتناسب مع ديننا القيم.
3. إبراز أهمية القيم في الدرس اللغوي.
4. توجيه الأساتذة، والطلاب للاستعمال اللغوي الأوفق.
5. تنمية الحس النقدي عند الدارس.

أهمية الدراسة:

للدراسة أهمية كبيرة في الوقوف على القيم الدينية، وتوظيفها في قاعات الدرس النحوي واللغوي، وهي دراسة بينة بين النحو، والعقيدة.

حدود الدراسة:

- موضوعية: الأساليب النحوية المخالفة للشريعة الإسلامية.
- مكانية: حدودها في أماكن الدرس اللغوي العربي.
- زمانية: منذ بدء وضع القواعد النحوية إلى عصرنا.

محتوى الدراسة:

تألف هذه الدراسة من:

مقدمة: تعرّض لمنهج الدراسة، وأهميتها، وأهدافها، وحدودها.
تمهيد: يعرّض لمفهوم الأسلوب النحوي في اللغة، والاصطلاح، ونبذة عمّا لا تجيزه الشريعة الإسلامية من القول.

مباحث الدراسة: وهي:

المبحث الأول: لو، ولولا، ولوما، واستعمالها غير الشرعي
المبحث الثاني: أساليب الاستغاثة، والندبة
المبحث الثالث: القسم، والحلف بغير الله
المبحث الرابع: تراكيب متفرقة غير جائزة شرعاً

وكان منهجي في التعامل مع النصوص التي ترد في هذه الدراسة كالاتي:

١. إدراج الآيات موطن الشاهد، وإيضاح رقم الآية، واسم السورة.
 ٢. إدراج الأحاديث الشريفة، وتخريجها من أحد كتب الحديث الستة، فإن ورد الحديث في الصحيحين، فمرتبه صحيح، وإن كان في غيرهما نقلت حكمه من كلام الأئمة.
 ٣. إدراج الشواهد الشعرية، وبيان البحر الشعري، والقائل إن لم يكن البيت مجهول القائل، وتخريجه من الديوان، أو كتب الشواهد الشعرية؛ وفق ما يرد.
 ٤. تحليل النصوص من حيث الاستعمال اللغوي، دون الوقوف على الإعراب.
- الدراسات السابقة:** من خلال بحثي في المكتبات، وقواعد المعلومات لم أجد دراسات عنيت بهذا الموضوع، وكلّ ما وجدت دراسات تدور في فلك التراكيب النحوية بصورة عامّة، ومن هذه الدراسات:

* الأثر العقدي في تعدّد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم، محمد بن عبد الله السيف، الرياض، دار التدمرية، ٢٠٠٨م. وهذا الكتاب في الأصل رسالة دكتوراه، عُيّنت بالتعدّد الإعرابي، وأثره في المعنى، وهي مختلفة عن دراستي في المنهج، والغايات، ويظهر ذلك من أهداف الرسالة، وأهداف دراستي، وقد وقف الباحث فيها كثيراً على آراء الفرق، وذكر أنّ الرسالة عُيّنت بالتعدّد الإعرابي، دون غيره من مستويات اللغة.

* المفاهيم اللغوية عند الفرق الإسلامية، أمان أبو صالح، الأردن، الجامعة الأردنية، رسالة دكتوراه، ١٩٩٥م.

* وهي رسالة تناولت أهمّ الفرق الإسلامية:، كالسلفية، والمعتزلة، والأشاعرة، والشيعة، وكان همّ المؤلف دراسة أثر اللغة في فلسفة الفرق، منطلقاً من علاقة اللغة بالفكر.

* أثر التوحيد، والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة، والمعتزلة، خالد عبد القادر السعيد، الأردن، الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، ١٩٨٣م.

* وهذه الرسالة أيضاً توجّهت لدراسة الأثر الكلامي، والعقدي في الفكر النحوي من حيث: الأصول، والتعليل، والعامل، وهي بعيدة كلّ البعد عن دراستي في الأهداف، والمضامين.

وبعد استقراء هذه الدراسات وجدتها قد استفاضت في موضوع الفرق الإسلامية، وأثر اللغة في الفكر، أو التوجيه الإعرابي، وأثره في العقيدة، ولم أجد دراسة عُيّنت بجانب الأساليب غير الجائزة شرعاً، التي ندرسها لطلابنا في قاعات التعليم العام، والعالي، دون أن نشير إلى عدم جواز استعمالها في حديثنا، والبديل الأصحّ عنها، وهذا توجيه قيميّ مهمّ للأساتذة، والمريّين من جانب، ومن جانب آخر فيه إشارة إلى سعة العربية، وتصرفها، وهذا ما سوف أقف عليه في دراستي هذه -إن شاء الله- تعالى-.

التمهيد

١- مفهوم الأساليب النحوية:

الأسلوب في اللغة: قال الفيروزآبادي (٨١٧ هـ): «والأسلوب الطريق...»^(١). وفي المعجم الوسيط: «الأسلوب: الطريق، ويقال: سلكت أسلوب فلان في كذا، طريقته ومذهبه، وطريقة الكاتب في كتابته...»^(٢). فالمعنى اللغوي للأسلوب، هو الطريق، والمذهب.

وفي الاصطلاح: يمكن تعريف الأسلوب النحوي في ضوء مراعاة البعد الدلالي، والجانب التركيبي بأنه: الوظيفة الدلالية المرتبطة بنمط تركيب محدد؛ بحيث تؤدي تلك الدلالة؛ وفق النمط التركيبي على الوجه الأمثل^(٣).

والتركيب كما قال أبو علي الفارسي (٣٧٧ هـ): «الاسم يأتلف مع الاسم، فيكون كلاماً مفيداً، كقولنا: عمرو أخوك، وبشر صاحبك، ويأتلف الفعل مع الاسم، فيكون ذلك كقولنا: كتب عبد الله، وسُرَّ بكرٌ...»^(٤).

فالتركيب من كلام أبي علي الفارسي ضم الاسم إلى اسم، وهذا ما يكون الجملة الاسمية، أو الفعل إلى اسم، وهذا ما يكون الجملة الفعلية، وقد يتم المعنى بعض المتممات، مثل: المفاعيل، والجار، والمجرور، والظروف، والغاية: هي المعنى التام المفيد للمتلقى، الذي يؤدي الوظيفة التواصلية.

وحين وضع العرب القواعد سمعوا من الأعراب؛ فجمعوا مادة التقعيد، وهي اللغة من أبناء البادية، ولم ينظروا إلى ما يخالف العقيدة؛ فقد كانت بعض الأساليب النحوية مستعملة

(١) مجد الدين الفيروزآبادي، القاموس المحيط. د. ط، بيروت: دار الجيل، د. ت، ٨٦/١.

(٢) مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط. د. ط، تركيا: المكتبة الإسلامية، د. ت، ٤٤١.

(٣) انظر: محمد راضي الزيني. الوظائف الدلالية للحذف الجوّاري دراسة تطبيقية على الأساليب النحوية.

جامعة بورسعيد، مجلة كلية الآداب، ٧٤، ٢٠١٦م، ٤١٥.

(٤) أبو علي الفارسي، الإيضاح العضدي. تحقيق: حسن شاذلي فرهود. ط ١، د. ن، ١٩٦٩م، ٩.

في لغة الأعراب من الجاهلية، وجاء الإسلام، وحرّمها، وقد وردت النصوص برفضها، وفي هذا توجيه للمسلم إلى الابتعاد عن استعمالها، ولكن الأستاذ الجامعي، أو المعلم في التعليم العام يجدها مبنوثة في كتب النحو، دون محاذير، ودون إشارة إلى التحفظ على استعمالها بيننا - أبناء الإسلام -.

٢- ما لا تجيزه الشريعة الإسلامية من القول:

لقد نصّت النصوص على أهمية اللفظ، ونهت عن استعمال بعض الألفاظ، سواء أكان النهي للتحريم، أم للتنزه، والورع، وذلك عدولاً إلى الأدب الحسن^(١)، قال الله - تعالى -: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا آنظُرْنَا وَاسْمَعُوا﴾ [سورة البقرة: ١٠٤]، وقال - تعالى -: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَسْمَعُ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَسْمَعُ وَأَنْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة النساء: ٤٦].

ومعلوم أن تعليم العربية، وتعلّمها فرض كفاية، فنحن مأمورون أمر إيجاب، أو أمر استحباب أن نحفظ القانون العربي، ونُصلح الألسنة^(٢)، وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى: «والكلمة أصل العقيدة، فإنّ الاعتقاد: هو الكلمة التي يعتقدونها المرء، وأطيب الكلام، والعقائد: كلمة التوحيد، واعتقاد أن لا إله إلا الله، وأخبت الكلام، والعقائد: كلمة الشرك، وهو اتخاذ إله مع الله؛ فإنّ ذلك باطل لا حقيقة له، ولهذا قال - سبحانه -: ﴿مَا لَهُمْ مِنْ قَرَارٍ﴾ [سورة إبراهيم: ٢٦]...»^(٣).

ولا شك أنّ بعض الألفاظ، والأساليب توقع الإنسان في الشرك من حيث لا يعلم. وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - ﷺ - أنّه قال: «إنّ العبد ليتكلم بالكلمة من رضوان الله لا يُلقي لها بالاً، يرفعه الله بها درجات، وإنّ العبد ليتكلم بالكلمة من سخط الله لا يُلقي لها بالاً، يهوي بها في نار جهنم»^(٤).

(١) انظر: بكر بن عبد الله أبو زيد، معجم المناهي اللفظية. ط١، دار الكتب المصرية، ٢٠١٥م، ٦.

(٢) انظر: المصدر السابق، ١٢.

(٣) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية. مجموع الفتاوى. د. ط، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، ٢٠٠٤م، ٧٤/٤ - ٧٥.

(٤) محمد بن إسماعيل البخاري. صحيح البخاري. ط١، دمشق: دار ابن كثير، ٢٠٠٢م، ١٦١٢، رقم

وأضُرَّ حركات الجوارح: حركة اللسان، وهي أضرّها على العبد^(١).

والقاعدة الشرعية تقرّر أنّ من ارتكب منهياً عنه في الشرع المطهر، فكفارته التوبة منه بشروطها المعروفة؛ ولذا فإنّ على من فاه بلفظ منهّي عنه: أن يستغفر الله - تعالى - ويتوب إليه منه؛ لعموم قوله - سبحانه - : ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [سورة النور: ٣١]، وقد جاء الإرشاد إلى بعض الكفارات لمن فاه ببعض الألفاظ المنهي عنها، كما في حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - ﷺ - قال: (من حلف فقال في حلفه: باللات، والعزى، فليقل: لا إله إلا الله، ومن قال لصاحبه: تعال أقامرك، فليصدق)^(٢).

ولأننا عند تدريس اللغة العربية نُعنى بالكلام العربي؛ وجب أن نقف على بعض الأحكام الشرعية لبعض الأقوال، ومنها الأساليب، والتراكيب النحوية.

فهذه الدراسة دراسة بينية، تدرس جانباً من النحو، من منظور شرعي، وسأقف فيها على بعض الأساليب النحوية، موضحة ورودها في المظان النحوية، ثم أقف على حكمها الشرعي مستدلة بالنصوص من كتب العقيدة، وأوضح البديل لهذه التراكيب من بحر اللغة الواسع - ما أمكن ذلك -، وفي هذا توجيه للمعلّم، وتوعية للطالب بأهميّة الوعي عند تلقي النصوص، والتمييز بين ما يمكننا استعماله، وما يجب علينا إهماله، أو تعديل استعماله بحيث يتناسب مع قيمنا الإسلامية.

الحديث ٦٤٧٨. مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. ١، بيروت - دار الكتب العلمية، ١٩٩١م، ٢٢٩٠، رقم الحديث ٢٩٨٨.

(١) انظر: أبو زيد، معجم المناهي اللفظية، ٢١.

(٢) رقم الحديث: ٦٦٥٠، صحيح البخاري، ١٦٤٨.

المبحث الأول: لو، ولولا، ولوما، واستعمالها غير الشرعي

من الأدوات النحوية التي تُدرّس في كتب النحو: (لو، ولولا، ولوما)، وترد الأمثلة، والشواهد النحوية على هذه الأدوات، وهذا تفصيل على دلالات تركيبها، وأحكامه:

* **لو^(١)**: هي لو الشرطية، وهي لتعليق ما امتنع؛ لامتناع شرطه، فتقتضي جملتين ماضيتين، الأولى منها مستلزمة للثانية؛ لأنها شرط، والثانية جوابه^(٢).

* واختلف النحويون في زمن الفعل بعدها، فالأكثر أن يكون ماضياً، ومن أمثلتها قول الله - تعالى -: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا﴾ [سورة الأعراف: ١٧٦]، ويقل أن يليها المستقبل، ولكن ورد السماع به، فوجب قبوله، وهي حينئذ بمعنى (إن)، إلا أنها لا تجزم^(٣)، ومنه قوله - تعالى -: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَجْعَلْنَاهُ حُطَمًا﴾ [سورة الواقعة: ٦٥]، و (لو) الامتناعية يعبر عنها أكثرهم بأنها (حرف امتناع؛ لامتناع)، أي: امتناع الثاني؛ لامتناع الأول، وهذه عبارة ظاهرها أنها غير صحيحة؛ لأنها تقتضي كون جواب (لو) ممتنعاً، غير ثابت دائماً، وذلك غير لازم؛ لأن جوابها قد يكون ثابتاً في بعض المواقع، كقولهم: (لو ترك العبد سؤال ربّه لأعطاه)، فترك السؤال محكوم بعدم حصوله، والعطاء محكوم بحصوله على كل حال، والمعنى أن عطاءه حاصل مع ترك السؤال، فكيف مع السؤال؟! وكذا قول عمر في صهيب - رضي الله عنهما - (لو لم يخف الله لم يعصه)، فعدم المعصية محكوم بثبوته؛ لأنه إذا كان ثابتاً على تقدير عدم الخوف، فالحكم بثبوته على تقدير ثبوت الخوف أولى^(٤).

(١) لا يدخل في مضمون الأمثلة ما كانت فيه لو مصدرية، مثل قول الله - تعالى -: ﴿وَدُّوا لَوْ يُدْهَنُ﴾ [سورة القلم/٩]، وقوله - تعالى -: ﴿لَوْ أَنِّي لِي كَرَّةٌ فَأَكُونُ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [سورة الزمر/٥٨]، فهي هنا بمعنى التمني، ولا تقتضي شرطاً.

(٢) ابن مالك الأندلسي، شرح التسهيل. تحقيق: أحمد السيد. د. ط، مصر: المكتبة التوفيقية، د. ت، ٤٦٨/٣.

(٣) انظر: علي بن محمد الأشموني. شرح الأشموني على ألفية ابن مالك. قدم له: عادل عبد المنعم. د. ط، مصر: دار الطلائع، ٢٠١٤م، ٢٥٨/٥.

(٤) انظر: الحسن بن أم قاسم المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني. تحقيق: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م، ٢٧٢.

* فهذه الأمثلة، ونحوها تدل على اختلافهم في مقولة: (لو حرف امتناع؛ لامتناع)، والتحقيق في ذلك: أن (لو) حرف يدل على تعليق فعل بفعل فيما مضى^(١).
 * وخلاصة ما قيل فيها: قول الشلوين: (لو) ليست موضوعة للدلالة على الامتناع، بل موضوعها ما نصّ عليه سيبويه، من أنها تقتضي لزوم جوابها لشرطها فقط^(٢).
 وبعض الأمثلة على (لو) في كتب النحو: استعمالها يحتمل معاني غير شرعية، ومنها ما ورد في المظانّ النحويّة، مثل^(٣):

لَوْ يَسْمَعُونَ كَمَا سَمِعْتُ حَدِيثَهَا خَرَوْا لِعَزَّةٍ، رُكْعًا، وَسُجُودًا<؟>

وقد دخلت هنا على المضارع، ولكنّها تصرفه إلى الماضي، وهذا من المبالغة في المعنى، ودلالته، مخالفة للشريعة الإسلامية، وفيه من المخالفة تعليق سجودهم بسماع حديثها، إضافة إلى أنّ السجود لغير الله - تعالى - غير جائز شرعاً.
 كذلك قول الشاعر:

وَلَوْ نُعْطِيَ الْخَبَارَ لَمَّا افْتَرَقْنَا وَلَكِنْ لَا خِيَارَ مَعَ اللَّيَالِي<؟>

ويظهر ما فيه من التعليق لعدم الفراق على إعطاء الخيار، دون نسبة الأمر لله وحده، وهذا المعنى غير جائز شرعاً؛ فالأمر كله لله - عزّ وجلّ -.
 ومما ورد في أمثلة المتأخرين: (لو تعلّم الجاهل لنهضت بلاده - لو أتقن الصانع عمله بالأمس ما بارت صناعته - لو تعلّم الفقير لاغتني - لو استشار المريض طبيبه لشفي)^(٤)، ومنه: (لو احتمى المريض لسلم - لو تأتّى العامل ما ندم - لو أنّ أخاك كريم ما ساد)^(٥).
 ومثل هذه الأمثلة ماثلة في كتب النحو، وتدرّس في المدارس، والجامعات دون إشارة إلى حكمها الشرعي، والحكم فيها ثابت في كتب العقيدة، وقد ورد في نصّ الحديث الشريف،

(١) انظر: المصدر السابق، ٢٧٤.

(٢) انظر: المصدر السابق، ٢٧٦.

(٣) انظر: المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ٢٨٣.

(٤) انظر: حسن، عبّاس. النحو الوافي. ط ٣، مصر: دار المعارف، د.ت، ٤/٩١٤.

(٥) انظر: علي الجارم، ومصطفى أمين، النحو الواضح في قواعد اللغة العربية. د.ط، د.ن، ١٩٨٣م، ١٨٧.

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله - ﷺ - قال: «أحرص على ما ينفعك، واستعن بالله، ولا تعجزن، وإن أصابك شيء فلا تقل: لو أني فعلت لكان كذا، وكذا، ولكن قل: قدر الله، وما شاء فعل، فإن (لو) تفتح عمل الشيطان»^(١).

وقد ذكر الإمام محمد بن عبد الوهاب في ذلك مسائل، منها^(٢):

١. النهي الصريح عن قول: (لو أني)، إذا أصابك شيء.

٢. تعليل المسألة بأن ذلك يفتح عمل الشيطان.

٣. الإرشاد إلى الكلام الحسن.

٤. الأمر بالحرص على ما ينفع مع الاستعانة بالله.

٥. النهي عن ضد ذلك، وهو العجز.

وهذا نهى صريح عن استعمال (لو)، فقله - ﷺ - : (لا تقل) نهى، والنهي للتحريم؛ وهذا لأنه سوء ظن؛ فهي تفتح عمل الشيطان، فالشيطان يأتي المصاب فيُغريه به (لو) حتى إذا استعملها ضُغِف قلبه، وعجز عزمه، وظن أنه سيغير من قدر الله شيئاً، وهو لا يستطيع أن يغير من قدر الله شيئاً، بل قدر الله ماضٍ^(٣).

أما استعمالها للمستقبل فلا يدخل في النهي؛ لأنها تكون بمعنى (إن)، كأن تقول: لو حصل لي كذا، وكذا في المستقبل، إلا إذا اقترن معه اعتقاد أن فعله سوف يكون حاكماً على القدر، كاعتقاد بعض الجاهليين أنه لو حصل لي كذا لفعلت كذا؛ تكبراً وتعاضماً، والواجب على العبد أن يكون ذليلاً^(٤).

* لولا، ولوما: تدلّ (لوما، ولولا) على امتناع لوجود، فيختصّان بالأسماء، ويقتضيان جواباً كجواب (لو)، وقد يلي الفعل (لولا) غير مفهومة تحضيضاً، فتؤول به (لو، لم)، أو

(١) صحيح مسلم، ٢٠٥٢: رقم الحديث ٢٦٦٤.

(٢) انظر: محمد بن عبد الوهاب. كتاب التوحيد. تحقيق: دغش العجمي، ط ١٥، الكويت، مكتبة أهل الأثر، ٢٠٢٣م، ٣١٠.

(٣) انظر: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، التمهيد لشرح كتاب التوحيد. د.ط، الرياض: دار المنهاج، ٢٠١٠م، ٥٠٤.

(٤) انظر: المصدر السابق، ٥٠٥.

تجعل المختصة بالأسماء، والفعل صلة لأن مقدرة^(١).

وقيل في (لولا): الصحيح أن تفسيرها بحسب الجمل التي تدخل عليها، فإن كانت الجملتان بعدها موجبتين، فهي حرف امتناع لوجود، نحو قولك: (لولا زيد لأحسنت إليك)، فالإحسان امتنع لوجود زيد، وإن كانتا منفيّتين، فهي حرف لوجود لامتناع، نحو: (لولا عدم قيام زيد لم أحسن إليك)، وإن كانت موجبة، ومنفية، فهي حرف وجود لوجود، نحو: (لولا زيد لم أحسن إليك)، وإن كانتا منفيّة، وموجبة، فهي حرف امتناع لامتناع، نحو: (لولا عدم قيام زيد لأحسنت إليك)^(٢).

ومن شواهدا في كتب النحويين:

لولا الحياء وباقي الدين عبتكما ببعض ما فيكما، إذ عبتما عوري >
وقول الشاعر:

لولا رجاء لقاء الظاعنين لما أبقت نواهم لنا روحاً ولا جسداً >
وقول الآخر:

لولا الإصاخة للوشاة لكان لي من بعد سُخطك في الرضاء رجاء >

وهذه الأبيات تظهر فيها استعمالات (لولا) بما يخالف الشرع، وتعليق حصول الأمر على غير الله تعالى؛ فقد نسب الشاعر في البيت الأوّل عدم عيبه على المخاطبين للحياء وباقي الدين، والأصح أن تكون مخافة الله في المقام الأوّل، فيقول: لولا الله ثمّ الحياء، والأعظم منه البيت الذي يليه؛ إذ جعل رجاء لقاء الظاعنين سبباً في بقاء روحه، وجسده، وحياته، وهذا لا يجوز شرعاً، وفي البيت الذي يليه جعل سماعه للوشاة سبباً في عدم طمعه في رضا الساخط عليه.

ومن الشواهد أيضاً قول الشاعر:

(١) انظر: الأندلسي، شرح التسهيل، ٤٨٨/٣.

(٢) انظر: المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ٥٩٧.

لولا ابن أوس نأى ما ضيم صاحبه يوماً ولا نابه وهنٌ، ولا حذرٌ؟^(١)
وقول الشاعر:

لولا زهيرٌ جفاني كنتُ منتصرًا ولم أكن جانيًا للسلم إذ جنحوا؟^(٢)

ومن أمثلتها عند المتأخرين: (لولا الطبيب لساءت حال المريض - لولا الهواء ما عاش إنسان - لوما العمل لم تكن للعلم فائدة)، وهما حرفان يفيدان امتناعاً لوجود^(٣).
ومنها أيضاً: (لولا المشقة ساد الناس كلهم)...^(٤)

وعند تأمل هذه الأمثلة، والشواهد نجد معانيها مخالفة للأحكام الشرعية، فهي تفيد تعليق حصول الأمر بغير الله؛ فلولا زيد لحدث الإحسان، وهنا تعليق الإحسان بزيد غير جائز، وقولهم: لولا الطبيب لساءت حال المريض، تفيد تعليق شفاء المريض بغير الله، والصواب أن يقال: (لولا الله ثم زيد...)، (لولا الله ثم الطبيب لساءت حال المريض)، أما نسبة النعمة، أو الشفاء، أو حصول الأمر لغير الله فلا يجوز، وقد قال ابن القيم: «قول الآخرين: (لولا فلان لما كان كذا)، فيتضمن قطع إضافة النعمة إلى من لولاه لم تكن، وإضافتها إلى من لا يملك لنفسه، ولا لغيره ضرراً، ولا نفعاً، وغايته أن يكون جزءاً من أجزاء السبب أجرى الله - تعالى - نعمته على يده، والسبب لا يستقل بالإيجاد، وجعله سبباً هو من نعم الله عليه، وهو المنعم بتلك النعمة، وهو المنعم بما جعله من أسبابها؛ فالسبب، والمسبب من إنعامه، وهو - سبحانه - قد ينعم بذلك السبب، وقد يُنعم بدونه، فلا يكون له أثر، وقد يسلبه تسببته، وقد يجعل لها معارضةً يقاومها، وقد يرتب على السبب ضد مقتضاه، فهو وحده المنعم على الحقيقة»^(٥).
قال الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين - رحمه الله -: «وقوله: (لولا كلبه هذا لأتانا للصوص)؛ يكون فيه شركٌ إذا نظر إلى السبب دون المسبب، وهو الله - عز وجل -»^(٦).

(١) انظر: الجارم، وأمين، النحو الواضح في قواعد اللغة العربية، ١٨٧ - ١٨٩.

(٢) انظر: حسن، النحو الوافي، ٥١٦/٤.

(٣) محمد بن أبي بكر بن القيم. شفاء العليل في مسائل القضاء، والقدر، والحكمة، والتعليل. د. ط، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨ م، ٣٧.

(٤) محمد بن صالح بن عثيمين، القول المفيد على كتاب التوحيد. د. ط، الرياض: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٣ م، ٢١١/٢.

وعن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: «إنَّ أحدكم ليشرك حتّى يشرك بكلمه، يقول: لولاهُ لسُرِقنا الليلة»^(١).

كذلك إضافة الشيء إلى سببه مقروناً بالله بحرف يقتضي التسوية ممنوع، فلا تقول: (لولا الله وفلان أنقذني لغرت)، فهذا حرام، ولا يجوز؛ لأنك جعلت السبب المخلوق مساوياً لخالق السبب، وهذا نوع من الشرك^(٢).

وقول: (لولا الله ثمّ فلان) أفضل، وأولى؛ لأنّه أوضح في الدلالة على سلامة الاعتقاد. وهذه الأقوال التي تُثبتها كتب العقيدة بعيدة كلّ البعد عن الدرس النحويّ، فالأمثلة، والشواهد على (لولا، ولوما) تدرّس دون تنبيه، أو توجيه لأحكام استعمالها الشرعيّ، ولا أقلّ من أن ينبّه الأستاذ، والمعلّم إلى هذه الأحكام، وهذه من القيم التربويّة، والعلم الشرعيّ رأس العلوم للمسلم، والربط بالكتاب، والسنة واجب في كلّ قاعات الدرس؛ فكيف بقواعد لغة كتاب الله - تعالى - التي نشأت في ظلّ الحفاظ على لغة القرآن الكريم؟!

ولو نظرت إلى مثل هذه الأساليب، والجمل في علم النحو لوجدتها سائغة لغوياً، لا خطأ فيها، لكنّها من الناحية الشرعيّة لا تجوز، والتساهل في استعمالها موضع نظر.

(١) أبو زيد، معجم المناهي اللفظيّة، ص ٤١٥.

(٢) انظر: محمد بن صالح بن عثيمين، مجموع فتاوى، ورسائل العثيمين. د. ط، دار الثريا، ١٤١٣هـ، ١٣٠/٣.

المبحث الثاني: أساليب الاستغاثة والندبة

من الأساليب النحوية تركيباً الندبة، والاستغاثة، وهما أسلوبان يُدرسان في باب النداء، ويُقصد بالندبة: «المندوب هو: المتفجع عليه، نحو: (وازيده)، والمتوجع منه، نحو: (واظهره)»^(١). وقد يُقصد به المتفجع عليه؛ لفقده حقيقة، كقول الشاعر:

..... وقمتَ فيه بأمر الله يا عُمرًا^{<؟>}

أو لتنزيله منزلة المفقود، كقول عمر، وقد أخبر بجذب أصاب بعض العرب: وأُعمراه وأُعمراه^(٢). أو المتوجع له، نحو:

..... فواكبدا من حُبِّ مَنْ لا يُحِبُّني^{<؟>}

أو المتوجع منه، نحو: وامصبيته! ولا يُندب إلا العلم، ونحوه كالمضاف إضافة توضّح المندوب، (وما نُكِّر لم يُندب)، (ولا يُندب المبهمة)، ويُندب الموصول؛ إذا اشتهر اشتهاراً يرفع عنه الإبهام، مثل: (وَأَمَّنْ حَفَرَ بئر زمزماه)؛ فإنّه بمنزلة: واعبد المطلباه^(٣)!

أمّا الاستغاثة فهي أسلوب نداء، وهي: «دعاء المنتصر المنتصر به، والمستعين المستعان به، والمعروف في اللغة تعدي فعله بنفسه، نحو: استغاث زيد عمرًا... فالداعي مستغيث، والمدعو مستغاث»^(٤). أو هو: «نداء موجه إلى من يُخلص من شدة واقعة بالفعل، أو يُعين على دفعها قبل وقوعها»^(٥). ومثال استغاثة المنادي قول عمر - رضي الله عنه - لما طعنه

(١) عبد الله بن عبد الرحمن بن عقيل. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك. ط١، بيروت: مركز الرسالة للدراسات، وتحقيق التراث، ٢٠٢٣م، ٢٤٢/٣.

(٢) انظر: الصبّان، حاشية الصبّان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، ٢٦١/٣.

(٣) انظر: الصبّان، حاشية الصبّان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، ٢٦٢/٣.

(٤) الأندلسي، شرح التسهيل، ٣٠٤/٣.

(٥) حسن، النحو الوافي، ٧٧/٤.

العِلج فيروز: يا لله للمسلمين^(١).

ومن أمثلة الندبة، والاستغاثة في المظانّ النحوية: واقتيل الدار، وأمن فتح مصر، يا للحكام من الغلاء! يا لرجل المروءة للبائسين!^(٢).
وقول الشاعر:

يا لقومي ويا لأمثال قومي لأناسٍ عُتُوهم في ازديادٍ >
وقول الآخر:

يا للكهول وللشبان للعجب >
وقول الشاعر:

يا للرجال ذوي الألباب من نفرٍ لا يبرح السفه المردّي لهم ديناً >
وقال غيره:

يا يزيدا لأميل نيل عزّ ، وغنى بعد فاقة، وهوان >
كذلك قولهم في الاستغاثة: يا للناس للغريق!، ويا للحراس للأعداء!^(٣).
وقولهم في الندبة: قيل لأعرابي: «مات عثمان بن عفان اليوم...» فصرخ: «واعثمان، واعثمان، أثابك الله، وأرضاك...»^(٤)، وقول الشاعر:

فواكبدا من حبّ من لا يحبني ، ومن عبرات ما لهنّ فناء >
وقول الشاعر:

(١) انظر: الأندلسي، شرح التسهيل، ٣/٣٠٤. وفيروز هو أبو لؤلؤة المجوسي، ويقال له/فيروز النهاوندي، اسمه/فيروز، وكنيته/أبو لؤلؤة نسبة لابنته.
(٢) انظر: الجارم، وأمين. النحو الواضح في قواعد اللغة العربية، ٣٩٥ - ٤٠٠.
(٣) انظر: حسن، النحو الوافي، ٧٧/٤.
(٤) انظر: المصدر السابق، ٨٩/٤.

أَلَا يَا عَمْرُ عَمْرَاهُ وَعَمْرُو بْنُ الزُّبَيْرِاهُ؟>

فلاستغاثه، والندبة على هذه الوجوه التي ترد في كتب النحويين، بعضها غير جائز شرعاً، وقد ورد في كتب العقيدة ما يؤيد هذا القول، ومنه: باب من الشرك أن يستغيث بغير الله، أو يدعو غيره، والشرك هنا المراد به الشرك الأكبر^(١)، وقد روى الطبراني بإسناده: أنه كان في زمن النبي - ﷺ - منافق يؤذي المؤمنين، فقال بعضهم: قوموا بنا نستغيث برسول الله - ﷺ - من هذا المنافق، فقال النبي - ﷺ - : «إنه لا يُستغاثُ بي، وإنما يُستغاثُ بالله»^(٢). وقد ذكر الإمام محمد بن عبد الوهاب في ذلك مسائل، منها^(٣):

١. أن هذا هو الشرك الأكبر.
 ٢. أن طلب الرزق لا ينبغي إلا من الله.
 ٣. حماية المصطفى - ﷺ - حمى التوحيد، والتأدب مع الله - عز وجل -.
- فلاستغاثه: طلب الغوث، وطلب الغوث لا يصلح إلا من الله فيما لا يقدر عليه إلا الله - جل جلاله -؛ لأن الاستغاثه يمكن أن تطلب من المخلوق فيما يقدر عليه^(٤).
- لكن متى تكون الاستغاثه بغير الله شركاً أكبر؟ ضبطه بعض أهل العلم بقولهم: تكون شركاً أكبر؛ إذا استغاث بالمخلوق فيما لا يقدر عليه إلا الله؛ أما إن كان يقدر عليه المخلوق، فهي جائزة، كما حصل من صاحب موسى؛ إذ استغاث بموسى، قال - تعالى - : ﴿فَاسْتَعِذْهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ﴾ [سورة القصص: ١٥]^(٥).

واستغاثه الصحابة بالنبي - ﷺ - كانت جائزة؛ لأنهم طلبوا الإغاثة فيما يقدر عليه النبي - ﷺ -، فهو قادر في هذا المقام على إغاثتهم، إما بالأمر بقتل المنافق، أو الأمر بسجنه، أو بتهديده، أو معاقبته؛ لأنه كان يؤذي المسلمين. لكن النبي - ﷺ - علمهم الأدب في

(١) انظر: آل الشيخ، التمهيد لشرح كتاب التوحيد، ١٧٣ - ١٧٤.

(٢) أخرجه الشيباني، أحمد ابن حنبل. مسند أحمد. ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م، ٣٧/٣٨٠، من حديث عبادة بن الصامت ٣١٧/٥ رقم ٢٢٧٠٦. وخلاصة حكم المحدث: فيه ضعف.

(٣) انظر: محمد بن عبد الوهاب. كتاب التوحيد. تحقيق: دغش العجمي، ١٦٧.

(٤) انظر: آل الشيخ، التمهيد لشرح كتاب التوحيد، ١٧٥.

(٥) انظر: المصدر السابق، ١٧٦.

ذلك، وعلمهم الأكمل في ذلك؛ حيث قال: «إِنَّه لَا يُسْتَغَاثُ بِي، وَإِنَّمَا يُسْتَغَاثُ بِاللَّهِ»^(١). هذه الأحكام العقديّة يجب ألا تغيب عن الدرس النحوي؛ فالنحو علم خادم للقرآن والشريعة، وهو علم آلة، لا علم غاية، وعلوم الشريعة علم غاية، والأولى عند تدريس النحو خدمة الدين بدعم القيم، وتوجيه الطالب لاختيار المثال الدقيق شرعاً.

فعندما يدرس الطالب مثل هذه الأمثلة: (يا للحكام من الغلاء! يا لرجل المروءة للبائسين!) يجب أن يوجّه إلى أنّ الاستغاثة بالحاكم في أمر الغلاء قد تجوز؛ لأنّه أمر يقدر عليه، ولكنّ المال رزق، والبركة من الله - سبحانه، وتعالى -، ولو استغاث بالله - تعالى - لكان الأمر أكمل، وهذا أمر واضح، ومعلوم لكلّ مسلم، كذلك الاستغاثة بالرجل صاحب المروءة للبائسين فيها من اللجوء إلى غير الله - تعالى - ما يظهر، والاستغاثة بالله منهج المسلم المتوكّل على ربّه، والأكمل أن يُقال: (يا لله من الغلاء!، يا لله للبائسين!).

أمّا الندبة، ففيها من إظهار التفجّع على الميت، وهذه من عادات الجاهليّة، وقد قال النبي - ﷺ - في الحديث الصحيح: «ليس منّا من ضرب الخدود، أو شقّ الجيوب، أو دعا بدعوى الجاهلية»^(٢)، وقال - ﷺ -: «أربع في أمّتي من أمور الجاهلية لا يتركوهن: الفخر بالأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة»^(٣).

فالنياحة على الموتى، والندب، وتعداد المحاسن: واعمراه، ووالداه... لا يصلح، الواجب الصبر، والاحتساب، وقيل: الندب: اسمٌ للبكاء على الميت، وتعداد محاسنه، قال الجوهري: والاسم النُدبة بالضمّ، وقيل: تعداد شمائل الميت، فيقال: واكريماه، والهُفاه^(٤). وقيل النوح، والنياحة هما كذلك تعداد محاسن الميت بلفظ النداء^(٥). وقد نصّ الإمام أحمد - رحمه الله - على تحريم الندب، والنياحة، وقال: هي معصية^(٦).

وهذه النصوص التي ترد في كتب النحو، مثل: (واقْتبَل الدار، وأَمَنَ فتح مصر، واعثمان،

(١) انظر: المصدر السابق، ١٨٣ - ١٨٤.

(٢) صحيح البخاري، ١٢٩٤، وصحيح مسلم، ١٠٣.

(٣) رواه أبو مالك الأشعري، وأخرجه مسلم، صحيح مسلم، ٩٣٤.

(٤) انظر: محمد بن محمد المنبجي. تسليّة أهل المصائب. ط٢، بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٥م، ٤٧.

(٥) انظر: المصدر السابق.

(٦) انظر: المصدر السابق.

وأكد...)، يجب ألاّ تمرّ على الطالب دون توجيه، وربط بحياته الدينيّة، وعقيدته، فالعلوم تتكامل، وأعظمها تكاملاً اللغة العربية، وعلوم الدين، واللغة استعمال، ويجب أن يدرك الطالب أنّ القواعد وُضعت وفق كلام العرب، وبعض كلامهم رفضته الشريعة، وأحكامه واضحة تعضدها النصوص.

المبحث الثالث: القسم، والحلف بغير الله

من الأساليب النحوية التي تُدرس في كتب النحو: القسم، و«القسم مصدرٌ غير جارٍ على أقسم؛ إذ قياسه إقسام، والحلف، والإيلاء استعمل منهما حلف، وآلى...، واليمين ليس منها فعل جارٍ، ولا غيره؛ إذ هي اسم للجارحة»^(١).

وحروف القسم: الباء، والواو، والتاء، واللام، ومُن، وإيْمُن في مذهب الزجاج^(٢). وهو أسلوب يُدرس في أبواب متفرقة، ومنها: حروف الجرّ (الواو، والباء، والتاء)، وباب المبتدأ، والخبر (لعمرك)، وهمزة الوصل في علم الصرف في (إيم، وإيمن)^(٣)، وغيرها، ويرد فيه الحلف بغير الله، والأصل في القسم هو القسم بالله - عزّ وجلّ - «، وهو - سبحانه - يقسم بأمور على أمور، وإنّما يُقسم بنفسه الموصوفة بصفاته، وآياته المستلزمة لذاته، وصفاته، وإقسامه ببعض المخلوقات دليل على أنّه من عظيم آياته»^(٤)، ومن صور إقسام الله بمخلوقاته^(٥):

١. يقسم على أصول الإيمان التي يجب على الخلق معرفتها، تارة يُقسم على التوحيد، وتارة يقسم على أنّ القرآن حقّ، وتارة على الجزاء، والوعيد، ومنها قوله - تعالى -:

﴿وَالَّذِينَ ذَرَوْا ﴿١﴾ فَأَلْحَمْتِ وَقَرَأَ ﴿٢﴾ فَالْجَرِيَتْ يُسْرًا ﴿٣﴾ فَأَلْمَقَسَمَتِ أَمْرًا ﴿٤﴾﴾

[سورة الذاريات: ١-٤].

(١) ابن عصفور الإشبيلي، شرح جمل الزجاجي. تحقيق: صاحب أبو جناح. ط ١، جامعة الموصل: دار الكتب للنشر، ١٩٨٠م، ٥٢٣/١. والأندلسي، ارتشاف الضرب من لسان العرب، ١٧٦٣/٤.

(٢) انظر: الأندلسي، ارتشاف الضرب من لسان العرب، ١٧٦٥/٤.

(٣) حكى أبو الحسن في ألف أيمن القطع، وحكى سيويه الوصل، وحكى بعضهم عن أبي الحسن: أنّ همزة إيم همزة وصل، وهمزة إيم همزة قطع. انظر: الأندلسي، ارتشاف الضرب من لسان العرب، ١٧٦٣/٤، والمرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ٥٣٨.

(٤) محمد بن أبي بكر بن القيم. التبيان في أقسام القرآن. د. ط، لبنان: بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٤م، ١٥.

(٥) انظر: المصدر السابق، ١٦.

وقوله - سبحانه - : ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ نَاطِقُونَ﴾ [سورة الذاريات: ٢٣].
 وقوله: ﴿فَلَا أَقْسَمُ بِمَوْقِعِ الْجُجُومِ ۖ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ [سورة الواقعة: ٧٥-٧٦].

٢. ويُقسم على أحوال الإنسان، ومنها قوله - تعالى - :
 ﴿وَالَيْلِ إِذَا يَفْثَى ۝١ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى ۝٢ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ۝٣﴾ [سورة الليل: ١-٤].
 ٣. ويُقسم على صفة الإنسان، وعاقبته، كقوله - تعالى - :
 ﴿وَالْعَدِيدِ ضَبْحًا ۝١ فَالْمُورِبَةِ قَدْحًا ۝٢ فَالْمُغِيرَةِ صُبْحًا ۝٣ فَأَنْزَلَ بِهِ نَقْعًا ۝٤ فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا ۝٥﴾ [سورة العاديات: ١-٦].
 وقوله: ﴿وَالْعَصْرِ ۝١ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [سورة العصر: ١-٣].

وليس للمخلوق أن يُقسم بغير الله تعالى، ف «القسم بغير الله شرك»^(١).
 والحلف بالله كاذباً معصية كبيرة، ولكن الحلف بغير الله يُعدّ شركاً، وكان ابن عباس - رضي الله عنهما - يفسّر قول الله - تعالى - : ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ [سورة نوح: ١٣] قال: يقول أحدهم: وحياتي وحياتك^(٢).

ومن صور القسم بغير الله - تعالى - في كتب النحويين:
 يقول أبو حيّان:

وحياة هجرك غير معتمدٍ إلّا ابتغاء الحنث في الحلف
 ما أنت أحسن من رأيت، ولا كلفني بحبك منتهى كلفي^(٣)

أقسم بحياة هجرها، وهو غير معظم عنده، رغبة في أن يحنث، فيموت هجرها، قال ابن عصفور: إلّا أن القسم على هذا الطريق يقل^(٣).

(١) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. شرح كتاب الفرق بين عبادات أهل الإسلام، والإيمان، وعبادات أهل الشرك، والنفاق. تحقيق: محمد حسن عبد الغفار. د. ط، د. ن، د. ت، ٩/٩.

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) انظر: المصدر السابق.

وأورد قول العرب أيضًا: «بالكعبة لأفعلن»^(١).

وقول عبد الله بن قيس الرقيّات:

رُقِيَّ بَعْمَرِكُمْ لَا تَجْرِينَا ، وَمَنِينَا الْمَنَى ثُمَّ امْطَلِينَا<؟>

فقد أقسم بعمركم، والأحرى في استعمال هذا التركيب أن يُقال: (لعمركم الله).

والدليل على ذلك قول عائشة -رضي الله عنها- في رواية: «أخبرنا ابن جريج، قال: سمعتُ عطاءً يُخبر قال: أخبرني عروة بن الزبير قال: كنتُ أنا، وابن عمر مستندين إلى حجرة عائشة، وأنا نسمع إلى ضربها بالسواك تستنّ، قال: فقلتُ: يا أبا عبد الرحمن! أعتَمِرَ النبي -ﷺ- في رجب؟ قال: نعم، فقلتُ لعائشة: أي أمتاه! ألا تسمعين ما يقول أبو عبد الرحمن؟ قالت: وما يقول؟ قلتُ: يقول: اعتَمِرَ النبي -ﷺ- في رجب، فقالت: يغفر الله لأبي عبد الرحمن. لعمري ما اعتَمِرَ في رجب، وما اعتَمِرَ من عمرة إلا وإنّه لمعه!»^(٢). فقول عائشة: لعمري ما اعتَمِرَ في رجب دليل على جوازه، وكرهه مالك؛ لأنّه من تعظيم غير الله، ومضاهاته بالحلف بغيره^(٣).

وفي هذا التركيب خلاف بين اللغويين، والمفسرين؛ فاختلفوا في تأويله في مثل قوله تعالى: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [سورة الحجر: ٧٢]، وقالوا: إنّ الله أقسم بحياة محمد -ﷺ-^(٤).

وقال ابن القيم في هذه المسألة: «أكثر المفسرين من السلف، والخلف، بل لا يُعرف عن السلف نزاع أنّ هذا قسم من الله بحياة رسوله -ﷺ-، وهذا من أعظم فضائله: أن يقسم الرب -عزّ وجلّ- بحياته، وهذه مزية لا تعرف لغيره»^(٥).

وقال الجوزجوري: «الواو، ومعناها القسم، نحو: والله، والنبي، والكعبة»^(٦). ومنه قولهم:

(١) المصدر السابق، ٧٩١/٤.

(٢) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ط٢، مؤسسة قرطبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٤م، ٣٢٤/٨.

(٣) المصدر السابق، ٣٢٦/٨.

(٤) انظر: إبراهيم بن محمد الزجاج، معاني القرآن، وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل شلبي، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤م، ١٥٠/٣.

(٥) ابن القيم، التبيان في أقسام القرآن، ٣٤١.

(٦) محمد بن عبد المنعم الجوزجوري. شرح شذور الذهب. تحقيق: نواف الحارثي. ط١، السعودية/د.ن،

«وايمن الكعبة لأقومن»^(١). وذكرها السيوطي في قوله: «كقولهم: وايمن الكعبة»^(٢). وقالوا في (أيمن) لا تُضاف إلّا إلى الله والكعبة، فأجازوا الحلف بالكعبة، وقد سُمع إضافتها إلى غيرهما، فأنشد الكسائي:

..... لِيُؤْمِنَ أَيْهِمْ لِبُسِ الْعَذْرَةِ اعْتَذَرُوا<?>

ومنه قولهم: «وَحَقِّقْ وَحَقِّ زَيْد... وَحَيَاتِي ثُمَّ حَيَاتِكَ لِأَفْعَلَنَّ»^(٣). وقولهم: «بِكَ لِأَفْعَلَنَّ»^(٤). ومنه: «بِكَ لِأَفْعَلَنَّ، وَبِهِ لِأَقُومَنَّ»^(٥). و«حَلَفْتُ بِكَ، وَبِهِ»^(٦). وورد في مصنفاتهم: «تَرْبِي وَتَحْيَاتِكَ»^(٧). و«وايمن الكعبة»^(٨). ومنه ما ورد في أمثلة المتأخرين:

«بِعَيْشِكَ هَلْ أَبْصَرْتَ أَحْسَنَ مَنْظَرًا - عَلَى مَا رَأَتْ عَيْنَاكَ - مِنْ هَرَمِي مِصْرٍ؟»<?>

وقولهم: بِحَيَاتِكَ، أَعْطَفْتَ عَلَى الْبَائِسِ؟ وقول الشاعر:

٢٠٠٤م، ٥٥٤/٢.

(١) الأندلسي، ارتشاف الضرب من لسان العرب، ١٧٧١/٤.

(٢) جلال الدين السيوطي، همع الهوامع، تحقيق: عبد الحميد هنداي د. ط، مصر: المكتبة التوفيقية، د. ت، ٤٨٢/٢.

(٣) عمرو بن عثمان سيبويه. الكتاب. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. ط٦، القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠١٣م، ٥٠١/٣.

(٤) محمد بن يوسف ناظر الجيش. تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، تحقيق: علي محمد فاخر، وآخرين. ط١، مصر: مطبعة دار السلام، ٢٠٠٧م، ٣٠٨١/٦.

(٥) صاحب حمة، عماد الدين إسماعيل بن علي. الكناش في فني النحو، والصرف. تحقيق: رياض الخوام. ط١، بيروت/المكتبة العصرية، ٢٠٠٤م، ٨١/٢.

(٦) المصدر السابق، ٨٢/٢.

(٧) السيوطي، همع الهوامع، ٤٢٩/٢.

(٨) المصدر السابق، ٤٣٢/٢.

بعينيك يا سلمى ارحمي ذا صباية أبي غير ما يرضيك في السر والجهر >؟

وورد في أمثلة المتأخرين أيضًا: «وَحَقَّقْ إِنْ أَتَقَنَّتَ الْعَمَلَ لِأَضَاعَفَنَّ لَكَ الْأَجْرَ... وَأَبْيَكْ إِنْ صَحَبْتَ الْأَشْرَارَ لَتَنْدَمَنَّ»^(١).

هذه التراكيب، وأشباهاها لا تجوز شرعًا، وقد استقرَّ الشرع لأمة محمد - ﷺ - على تحريم الحلف بغير الله - تعالى -، وأنَّ من حلف بغير الله فقد أشرك شركًا أصغر، والأحاديث في النهي عن الحلف بغير الله - تعالى - بلغت مبلغ التواتر، وهي من قضايا الاعتقاد التي لا خلاف فيها بين المسلمين^(٢).

وقد روى النسائي بسنده عن عبد الله بن يسار عن قتيبة - امرأة من جهينة -: أنَّ يهوديًا أتى النبي - ﷺ - فقال: إِنَّكُمْ تَنْدِدُونَ، وَإِنَّكُمْ تَشْرِكُونَ، تقولون: ... والكعبة، فأمرهم النبي - ﷺ - إذا أرادوا أن يحلفوا أن يقولوا: (وَرَبِّ الْكَعْبَةِ)^(٣). وعن ابن عمر - رضي الله عنهما - أنَّ النبي - ﷺ - قال: (من حلف بغير الله فقد كفر، أو، أشرك)^(٤).

وعن ابن عمر - رضي الله عنهما - عن النبي - ﷺ -، قال: «أَلَا مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلَا يَحْلِفُ إِلَّا بِاللَّهِ، فَكَانَتْ قَرِيشٌ تَحْلِفُ بِآبَائِهَا، فَقَالَ: لَا تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ»^(٥). وفي رواية: «مَنْ كَانَ حَالِفًا؛ فَلْيَحْلِفْ بِاللَّهِ، أَوْ لِيَصْمِتْ»^(٦).

وقد أجاب سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز - رحمه الله - عن هذا الحكم بقوله: «الحلف بغير الله - عزَّ وجلَّ - مثل أن يقول: (وحياتك)، أو (وحياتي)، أو (والسيد الرئيس)، أو (والشعب) كل هذا محرَّم، بل هو من الشرك؛ لأنَّ هذا النوع من التعظيم لا يصحَّ إلا لله - عزَّ وجلَّ - ومن عظم غير الله بما لا يكون إلا لله فهو شرك، لكن لما كان هذا الحالف لا يعتقد أنَّ عظمة المحلوف به كعظمة الله لم يكن الشرك شركًا أكبر، بل كان شركًا

(١) الجارم، وأمين، النحو الواضح في قواعد اللغة العربية، ١٧٢.

(٢) انظر: أبو زيد، معجم المناهي اللفظية، ٩٤.

(٣) انظر: أبو زيد، معجم المناهي اللفظية، ٤٨٢.

(٤) انظر: المصدر السابق، ٤٨٣.

(٥) صحيح البخاري، ٣٨٣٦، وصحيح مسلم، ١٦٤٦.

(٦) صحيح البخاري، ٦١٠٨، وصحيح مسلم، ١٦٤٦.

أصغر؛ فمن حلف بغير الله فقد أشرك شركاً أصغر»^(١).
وعلى ذلك يجب تنبيه الطالب بحكم الحلف بغير الله تعالى، وأن يستعمل مكان هذه التراكيب الحلف بالله وحده، وهي قضية عقديّة كبيرة.

(١) ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله. فتاوى مهمة لعموم الأمة. جمعه: إبراهيم الفارس. ط ٢، الرياض: دار الوطن للنشر، ١٩٩٩م، ٤٦.

المبحث الرابع: تراكيب متفرقة غير جائزة شرعاً

عبارات الترحيب الجاهلية

من عبارات الترحيب التي اشتهرت في الجاهلية قولهم: (عَمَّ صباحًا، وعِمَّتْ مساءً)، وأصلها: (انعم)، فحُذِفَتْ منها النون التي هي فاء الكلمة، فحصل الاستغناء عن همزة الوصل^(١)، «وَعَمَّ صباحًا: كلمة تحية، كأنه محذوف من (نِعَمَ يَنعُم) بالكسر، كما تقول: كُلْ من أَكَلْ يَأْكُلْ، فحُذِفَ من (عم) الألف، والنون استخفافًا، و (صباحًا) ظرف زمان مفعول فيه، أي: أنعم في صباحك»^(٢). «وذكر ابن مالك في الأفعال التي لا تتصرف (عم صباحًا) بمعنى أنعم صباحًا، وينبغي - وهو، وهم - أن يقال: وعِمَّ يَعَم في معنى نعم ينعُم، فيكون لازمًا، ومنه: ... وهل يعمن»^(٣).

ومنه بصيغة المضارع قول الشاعر:

وَهَلْ يَعمَنُ إِلَّا سَعِيدٌ مَحَلَّدٌ قَلِيلُ الهمومِ ما يَبِيتُ بأوْجَالِ >

وقد اختلف النحويون في تصرف هذا الفعل، أو لزومه صيغة الأمر، كما سيظهر في الشواهد، والنقول الآتية.

ويقولون: (عم ظلامًا)، «كانوا يُحيون بها الناس في الغدوات، ويقولون بالعشاءات: عم مساءً، وبالليل عم ظلامًا»^(٤).

وورد برواية بمعنى: انعموا، وتقدموا، ومنه:

(١) ناظر الجيش. تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، ٥٢١٧/١٠.

(٢) الدقر، عبد الغني. معجم القواعد العربية. ط ١، قم: المطبعة العلمية، ١٤١٠ هـ، ٣١١/١.

(٣) محمد بن عبد الله ابن مالك. تسهيل الفوائد، وتكميل المقاصد. تحقيق: محمد كامل بركات. ط ١، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧ م، ٣١٦. والأندلسي، ارتشاف الضرب من لسان العرب. ٢٠٣٨/٤.

(٤) العيني، المقاصد النحوية في شرح شواهد الألفية، ٣٩٩.

أَتُوا نَارِي، فَقُلْتُ: مَنْون أَنْتُمْ؟ فَقَالُوا الْجَنُّ قُلْتُ: عَمُوا ظَالِمًا

فَقُلْتُ إِلَى الطَّعَامِ فَقَالَ مِنْهُمْ فَرِيقٌ نَحْسُدُ الْإِنْسَ الطَّعَامَا >؟<

وقد وردت هذه التراكيب في شواهد النحويين، ومن ذلك قول امرئ القيس:

أَلَا عَم صَبَاحًا أَيُّهَا الطَّلُّ الْبَائِي وَهَلْ يَعْمَنُ مَنْ كَانَ فِي الْعَصْرِ الْخَالِي >؟<

وقوله:

أَلَا عَم صَبَاحًا أَيُّهَا الرَّبْعُ، وَانْطِقِ وَحَدِّثْ حَدِيثَ الرِّكْبِ إِنْ شِئْتَ وَاصْدُقِ >؟<

وقول عنتره:

يَا دَارَ عِبَلَةَ بِالْجَوَاءِ تَكَلَّمِي ، وَعِمِّي صَبَاحًا دَارَ عِبَلَةَ، وَاسْلَمِي >؟<

وزهب ابن مالك إلى أنّ هذا الفعل لم يُستعمل إلا بصيغة الأمر، وهي كلمة تحية، من (نعم ينعم)، مثل: كُلْ، من: أَكَلْ يَأْكُلُ^(١).

وقد ورد هذا التركيب في كتب النحويين، والصرفيين، ومنه قولهم: «وَعِم صَبَاحًا - ذهب المصنّف أنّه لم يستعمل هذا الفعل إلا بصيغة الأمر، وقال يونس: وَعِمْتُ الدَّارَ أَعِمُّ، أي قُلْتُ لها: انعمي، وقال الأصمعي: (عِم) في كلام العرب أكثر من انعم، وقال الأعلام: ويقال، وَعِم يَعِمُّ في معنى: نعم ينعم، وَعِمٌ، وَيَعِمُّ كَعِد، وَيَعِد، وكلام الأعلام يدل على أنّه يُستعمل المضارع أيضًا، وقد استند إليه وإلى كلام يونس في إثبات تصرّفه، فقليل: ثبت بنقل يونس، والأعلام تصرّفه متعديًا، ولازمًا...»^(٢).

ومن عادة تحيات العرب في الصباح: عِم صَبَاحًا، وفي المساء: عِم مَسَاءً، فكأنّهم قالوا: أُنعم الله في صباحك، ومساءك^(٣).

(١) انظر: بهاء الدين ابن عقيل، المساعد على تسهيل الفوائد. تحقيق: محمد كامل بركات. ط ١، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٠ هـ، ٢٥٠/٣.

(٢) ابن عقيل، بهاء الدين. المساعد على تسهيل الفوائد، ٢٥٠/٣.

(٣) انظر: خالد الأزهرى، التصريح بمضمون التوضيح. ط ١، بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٠ م، ١٥٥/١.

وهذا التركيب النحوي الذي ورد في المظانّ النحويّة، والشعر العربي ليس من القول الحسن، واستعماله، وتداوله في لغة خطابنا اليومي موضع نظر، والدليل على ذلك أنّ الإسلام أبطل التحيّة بغير السلام؛ لأنّ السلام فيه معنى السلامة، وقد ذكر الشيخ محمد بن عثيمين في فتاواه: أنّه لا بأس في استعمال ألفاظ التحيّة هذه، ولكن لا تُتخذ بديلاً عن السلام، واستدلّ بقول الله - تعالى - : ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها﴾ [سورة النساء: ٨٦]^(١).

وليس السلام محدداً بوقت كـ (صباح الخير)، أو (مساء الخير) في الصباح، أو المساء فقط، كما هي تحية الجاهلية: (أنعم صباحاً)، و(أنعم مساءً)، فهذه تحية أهل الجاهلية، وكيف لعاقل أن يستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير، ويزهد في السلام الذي هو تحية أهل الجنّة؛ رغباً في تحية المغضوب عليهم، والضالين ممّن أبغضهم الله - تعالى - (٢)؟! وفي الصحيحين، وغيرهما أنّ الله - تعالى - لما خلق آدم - عليه السلام - قال له: اذهب، فسلم على أولئك النفر من الملائكة، واستمع ما يحيونك، فإنّها تحيتك، وتحية ذريّتك، فقال: السلام عليكم، فقالوا: السلام عليك، ورحمة الله (٣).

ويجب توجيه الطلاب إلى قيمة استعمال تحية الإسلام: (السلام عليكم، ورحمة الله، وبركاته)، وما فيها من القيم، والمعاني العظيمة، والابتعاد عن استعمال ألفاظ التحيّة الجاهليّة، وقد قال النبي - ﷺ -: (والذي نفسي بيده لا تدخلوا الجنّة حتّى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتّى تحابوا، أولاً أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم؛ أفشوا السلام بينكم) (٤). فالسلام مشتق من السلامة، وبه يثبت الودّ، وتزيد المحبة.

ومن علامات الساعة التي أخبر عنها المصطفى - ﷺ - أن يدع الناس تحية الإسلام التي شرعها الله - تعالى -، وجعلها سبباً للتألف بين أبناء المجتمع (٥).

(١) محمد بن صالح بن عثيمين، المناهي اللفظيّة، ط ١، دار الثريا للنشر، ١٤١٥هـ، ٧.

(٢) انظر: محمد بن إسماعيل المقدّم، تفسير القرآن الكريم، دروس صوتيّة، ٦.

(٣) انظر: مجموعة من المؤلّفين، فتاوى الشبكة الإسلاميّة، د. ط، د. ن، ٢٠٠٩م، ٩/١٠٨٧.

(٤) صحيح مسلم، ٧٤/رقم الحديث ٥٤.

(٥) انظر: محمود رجب حمادي، كشف المنن في علامات الساعة، والملاحم، والفتن، ط ١، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٢م، ٨٣/١.

ومما ذكر المتأخرون في هذه المسألة مقال للأستاذ عمر فروخ^(١).

وقد ورد النهي عن الابتداء بالألفاظ التحية هذه قبل السلام، قال النووي - رحمه الله - : «مسألة: إذا ابتداء المارّ الممرور عليه، فقال: صَبَّحَكَ اللهُ بالخير، أو: بالسعادة، أو: قَوَّاهُ اللهُ، أو لا أوحشَ اللهُ منك، أو غير ذلك من الألفاظ التي يستعملها الناس في العادة؛ لم يستحقَّ جواباً، لكن لو دعا له قبالة ذلك، كان حسناً، إلّا أن يترك جوابه بالكليّة؛ زجراً له في تخلفه، وإهماله السلام، وتأديباً له، ولغيره في الاعتناء بالابتداء بالسلام»^(٢).

وقال ابن علان في شرحه لها: «هذه الألفاظ كلّها لا أصل لها في التحية، ولم يثبت فيها شيء»^(٣).

ولأنّ هذه الألفاظ شائعة في الاستعمال بين الناس في زماننا، كانت دراسة مباحث نحويّة تتعلّق بالتحية، مثل: (عم صباحاً، ومساءً)، باباً للتنبيه إلى حكمها الشرعي، والأخذ بالقول الأحسن، ولا شك أنّ تحرّي القول الذي يؤجر عليه الإنسان هو من الورع المحمود.

العطف، والتشريك

من المباحث النحويّة التي يحدث فيها خلل شرعي مبحث العطف، وحين نقف مع العطف في النحو العربي نجد عطف النسق يُعرّف بأنّه: «التابع المتوسط بينه، وبين متبوعه أحد الحروف»^(٤).

(١) في مجلة مجمع اللغة العربيّة بمصر مقال جيّد للأستاذ عمر فروخ، قال فيه: ومعظم الناس إذا حيّا بعضهم بعضاً قالوا: صباح الخير، أو مساء الخير! والردّ على هذه التحية هو: صباح النور، مساء النور، وهذه التحية هي التحية المجوسية، يعتقد المجوسي بقوتين: الخير، والشرّ، يمثلهما: النور، والظلمة.

وللمجوسي إله للخير، أو النور، وإله للشرّ، أو الظلمة، وهما يتنازعان السيطرة على العالم، فكان من المعقول أن يحيي المجوس بعضهم بعضاً بقولهم: صباح الخير، صباح النور! ومع أنّ الإسلام قد أمرنا بأن نأخذ تحية الإسلام: السلام عليكم مكان كلّ تحية أخرى، فلا يزال العرب في معظمهم - من المسلمين، ومن غير المسلمين - يتبادلون التحية بقولهم: صباح الخير، صباح النور، مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة، مجلة المجمع، ٦٨/٢٥.

(٢) النووي. روضة الطالبين، وعمدة المفتين، تحقيق: المكتب الإسلامي بدمشق، ط ٣، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩١م، ٢٣٥/١٠.

(٣) محمد علي بن محمد علان ابن علان. الفتوحات الربانية على الأذكار النواوية، جمعية النشر، والتأليف الأزهرية، د.ت، ٣٧٨/٥.

(٤) ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ١٩٢/٣.

ومن حروف العطف (الواو)، ويعني العطف به: ما يُشرك المعطوف مع المعطوف عليه مطلقًا، أي لفظًا، وحكمًا، مثل: جاء زيد، وعمرو^(١).

وقال ابن مالك: «تشريك الواو، والفاء، وثم، وحتى لفظًا، ومعنى مجمع عليه»^(٢). وقال ابن هشام: الواو لمطلق الجمع، ونقل قول السيرافي: «أجمع النحويون، واللغويون من البصريين، والكوفيين على أن الواو للجمع من غير ترتيب»^(٣).

فإذا قيل: (جاء زيد، وعمرو) فمعناه أنهما اشتركا في المجيء، ثم يحتمل الكلام ثلاثة معانٍ؛ أحدها: أنهما جاءا معًا، والثاني: أن يكون مجيئهما على الترتيب، والثالث: أن يكون على عكس الترتيب^(٤).

والذي يعيننا مما ورد عن النحويين أن الواو تعني مطلق الجمع، والتشريك في الحكم، وهذا ما يجعل استعمالها في بعض التراكيب النحوية غير جائز شرعًا؛ إذ يُشرك المتكلم مع الله بعض خلقه، ومن المواضع التي أشار إليها النحويون في مصنفاتهم:

نبه بعض النحويين على هذه المسألة في المقارنة بين معنى (الواو)، ومعنى (ثم)، «قال الماردي: الدليل على أن (ثم) لا تكون بمعنى الواو إجماع الفقهاء على أنه لا يجوز أن يقال: هذا بيمين الله، ويمينك (بالواو)، ولكن أجازوا أن يقال: هذا بيمين الله، ثم يميناك، قال: ولو كانت بمعنى الواو ما فرّوا إليها، قال: وفي الحديث أن بعض اليهود قال لبعض أصحاب النبي - ﷺ - : تزعمون أنكم لا تشركون بالله، وأنتم تقولون: ما شاء الله، وشئت، فذكر ذلك النبي - ﷺ - فقال: لا تقولوها، وقولوا: ما شاء الله، ثم شئت...»^(٥).

وقد ورد الحكم الشرعي في ذلك، عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: قال رجل للنبي - ﷺ - : ما شاء الله، وشئت، قال: «أجعلتني لله ندًا! قل: ما شاء الله وحده»^(٦).

(١) المصدر السابق، ١٩٣/٣.

(٢) الأندلسي، شرح التسهيل، ٢٣٦/٣.

(٣) عبد الله بن يوسف بن هشام. شرح قطر الندى، وبلّ الصدى. د. ط، بيروت/المكتبة العصرية، ١٩٨٨م، ٣٢٨.

(٤) انظر: المصدر السابق.

(٥) الشاطبي، أبو إسحاق. المقاصد الشافية شرح خلاصة الكافية. تحقيق: عبد المجيد قطامش. ط ١، مكة

المكرمة/مركز إحياء التراث الإسلامي، ٢٠٠٧م، ٨٩/٥.

(٦) أبو زيد، معجم المناهي اللفظية، ٤١٨.

وقال ابن القيم - رحمه الله تعالى - في كتابه الروح: «والفرق بين تجريد التوحيد، وبين هضم أرباب المراتب: أنَّ تجريد التوحيد ألاَّ يعطى المخلوق شيئاً من حقِّ الخالق، وخصائصه؛ فلا يُعبد، ولا يصلَّى له... لا يساوى ربِّ العالمين في قول القائل: ما شاء الله، وشئت، وهذا منك، ومن الله، وأنا بالله، وبك، وأنا متوكِّل على الله، وعليك، والله لي في السماء، وأنت لي في الأرض، وهذا من صدقاتك، وصدقات الله...»^(١).

(١) محمد بن أبي بكر بن القيم. الروح. د. ط، السعودية: عطاءات العلم، د. ت، ٢/ ٧٣٠.

الخاتمة

فف ختام هءة الءراسة الفف اسءعرضء ففها ءراكفب ففوة ءرء فف كءب الفوففن؁ وءءرءء فف قاعات الءرس؁ ولكنفها ءخالف ما جاءء به الشرفة الإسلامفة من أءكام عقءفة؁ أقف على أبرز نءائج هءة الءراسة؁ وهف كالآءف:

١. ضرورة ءلازم بفن علم الفوف؁ الءف هو علم آلة؁ وعلوم الشرفة الإسلامية الفف هف علم غاية؁ وءءم الفصل بفنفا.

٢. أهمة ءنبفه الءارسفن إلى بعض الأحكام الشرفة للءراكفب الفوفة.

٣. إءاء الءفءل المناسب للءراكفب ففر الجائزة شرعا.

٤. ءأكفء ءصرف اللغة العربفة؁ وسعءفا؁ فف مءل ألفاظ ءءفة الفف جاء الإسلام؁ وأقر ءركفب (السلام عفكم) بءلا عنها.

٥. ءقرفر ءقة العربفة فف اسءعمال اللفظ فف مكانه الصءفء؁ فالواو ءءءلف عن (ءم)؁ ووضع الءرف مكان ففره؁ فففر ءركفب من الشرفة لففرها؁ والعكس.

٦. ءأكفء ففمة الكلمة؁ وأءرها فف ففة المسلم؁ فبعض الكلمات قد ءخرج المسلم إلى ففر الشرك؛- عفاا بالله ءعالف -؁ مءل قولهم: (ما شاء الله وشءء)؁ وقولهم: (والكعبة).

الءوصفاء

ءوصف الءراسة بالاهءمام بالءراساء البفنف؁ ففف مءال واسع للإباء؁ ولا شك أن علم ءفففر علم وءفء الصلة بالءلالة؁ وكذلك علم الفقه؁ فكءفر من الأحكام الفقهفة ءبنى على ءلااء الأفاف؁ وعلم العقفءة؁ فبعض ما ففطق به العرب فف الجاهلفة من المناهف اللفظة الفف ءرمفا الإسلام؁ ونهف عن ءءءء بها؁ وقد ألفت مصءفااء شرفة فف هءا الموضوع؁ ولكنفا بعفءة كل البء عن الءرس الفوف واللفوف؁ وفف زمن ءورة المعلوماءفة ءعء ءراساء اللغة والءاسوب ءراساء ءااء ففمة كبفر فف ءفسفر ءعلفم اللغة العربفة لأبنائفا. كل هءة الأبواب مءال رءب للبعء؁ والءرس لإفاءة اللغة؁ والفسر بءعلفمفا إلى ما ففناسب مع العصر؁ وفرف ففكر ءارسففا. كما ءوصف الءراسة بالءرص على بء الففم عنء ءعلفم الطلاب فروف العلم المءءلفة.

ثبت المصادر والمراجع

- الأزهرى، خالد. التصريح بمضمون التوضيح. ط ١، بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٠م.
- الإشبيلي، ابن عصفور. شرح جمل الزجاجي. تحقيق: صاحب أبو جناح. ط ١، جامعة الموصل: دار الكتب للنشر، ١٩٨٠م.
- الأشموني، علي بن محمد. شرح الأشموني على ألفية ابن مالك. قدّم له: عادل عبد المنعم. د. ط، مصر: دار الطلائع، ٢٠١٤م.
- آل الشيخ، صالح بن عبد العزيز. التمهيد لشرح كتاب التوحيد. د. ط، الرياض: دار المنهاج، ٢٠١٠م.
- امرؤ القيس، امرؤ القيس بن حجر. ديوان امرؤ القيس. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط ٥، مصر: دار المعارف، ١٩٩٦م.
- الأندلسي، ابن مالك. شرح التسهيل. تحقيق: أحمد السيّد. د. ط، مصر: المكتبة التوفيقية، د. ت.
- الأندلسي، أبو حيّان. ارتشاف الضرب من لسان العرب. تحقيق: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التّوّاب. ط ١، القاهرة: دار الخانجي، ١٩٩٨م.
- ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله. فتاوى مهمة لعموم الأُمَّة. جمعه: إبراهيم الفارس. ط ٢، الرياض: دار الوطن للنشر، ١٩٩٩م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. ط ١، دمشق: دار ابن كثير، ٢٠٠٢م.
- البغدادي، عبد القادر. خزانة الأدب، ولب لباب لسان العرب. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. ط ٤، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٧م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. شرح كتاب الفرق بين عبادات أهل الإسلام،

- والإيمان وعبادات أهل الشرك والنفاق. تحقيق: محمد حسن عبد الغفار. د.ط، د.ن، د.ت.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. د.ط، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، ٢٠٠٤م.
- الجارم، علي، وأمين، مصطفى. النحو الواضح في قواعد اللغة العربية. د.ط، د.ن، ١٩٨٣م.
- جرير، جرير بن عطية. ديوان جرير. شرحه: تاج الدين شلق. ط ١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٣م.
- الجوجري، محمد بن عبد المنعم. شرح شذور الذهب. تحقيق: نواف الحارثي. ط ١، السعودية: د.ن، ٢٠٠٤م.
- حسن، عباس. النحو الوافي. ط ٣، مصر: دار المعارف، د.ت.
- حمادي، محمود رجب. كشف المنن في علامات الساعة، والملاحم والفتن. ط ١، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٢م.
- الخوارزمي، صدر الأفاضل. التخمير شرح المفصل في صنعة الإعراب. تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. ط ١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠م.
- الدقر، عبد الغني. معجم القواعد العربية. ط ١، قم: المطبعة العلمية، ١٤١٠ هـ.
- الزجاج، إبراهيم بن محمد. معاني القرآن وإعرابه. تحقيق: عبد الجليل شلبي، القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٤م.
- أبو زيد، بكر بن عبد الله. معجم المناهي اللفظية. ط ١، دار الكتب المصرية، ٢٠١٥م.
- الزيني، محمد راضي. الوظائف الدلالية للحذف الجوّاري دراسة تطبيقية على الأساليب النحوية. جامعة بورسعيد، مجلة كلية الآداب، ع ٧، ٢٠١٦م.
- سيويه، عمرو بن عثمان. الكتاب. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. ط ٦، القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠١٣م.
- السيوطي، جلال الدين. همع الهوامع. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. د.ط، مصر: المكتبة التوفيقية، د.ت.

- الشاطبي، أبو إسحاق. المقاصد الشافية شرح خلاصة الكافية. تحقيق: عبد المجيد قطامش. ط ١، مكة المكرمة: مركز إحياء التراث الإسلامي، ٢٠٠٧م.
- الشيباني، أحمد ابن حنبل. مسند أحمد. ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م.
- صاحب حماة، إسماعيل بن علي. الكنّاش في فني النحو، والصرف. تحقيق: رياض الخوّام. ط ١، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٤م.
- الصّبّان، محمد بن علي. حاشية الصّبّان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك. تحقيق: عبد الحميد هندراوي. د.ط، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠١٤م.
- ابن عبد الوّهّاب، محمد. كتاب التوحيد. تحقيق: دغش العجمي، ط ١٥، الكويت، مكتبة أهل الأثر، ٢٠٢٣م.
- ابن عثيمين، محمد بن صالح. القول المفيد على كتاب التوحيد. د.ط، الرياض: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٣م.
- ابن عثيمين، محمد بن صالح. المناهي اللفظية. ط ١، دار الثريّا للنشر، ١٤١٥ هـ.
- ابن عثيمين، محمد بن صالح. مجموع فتاوى ورسائل العثيمين. د.ط، دار الثريّا، ١٤١٣ هـ.
- ابن عقيل، بهاء الدين. المساعد على تسهيل الفوائد. تحقيق: محمد كامل بركات. ط ١، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٠ هـ.
- ابن عقيل، بهاء الدين. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك. ط ١، بيروت: مركز الرسالة للدراسات وتحقيق التراث، ٢٠٢٣م.
- ابن علّان، محمد علي. الفتوحات الربّانية على الأذكار النواوية. جمعية النشر والتأليف الأزهرية، د.ت.
- العيني، بدر الدين. المقاصد النحوية في شرح شواهد الألفية. تحقيق: علي فاخر وأحمد السوداني وعبد العزيز فاخر. ط ١، القاهرة: دار السلام، ٢٠١٠م.
- الفارسي، أبو علي. الإيضاح العضدي. تحقيق: حسن شاذلي فهود. ط ١، د.ن، ١٩٦٩م.

- الفيروزآبادي، مجد الدين. القاموس المحيط. د.ط، بيروت: دار الجيل، د.ت.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر. التبيان في أقسام القرآن. د.ط، لبنان: بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٤م.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر. الروح. د.ط، السعودية: عطاءات العلم، د.ت.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر. شفاء العليل في مسائل القضاء، والقدر، والحكمة، والتعليل. د.ط، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨م.
- كثير عزة، كثير بن عبد الرحمن. ديوان كثير عزة. جمعه: إحسان عباس. د.ط، بيروت: دار الثقافة، ١٩٧١م.
- مجموعة من المؤلفين. المعجم الوسيط. د.ط، تركيا: المكتبة الإسلامية، د.ت.
- مجموعة من المؤلفين. فتاوى الشبكة الإسلامية. د.ط، دن، ٢٠٠٩م.
- مجنون ليلي، قيس بن الملوخ العامري. ديوان مجنون ليلي. تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. د.ط، مصر: دار مصر للطباعة، د. ت.
- المرادي، الحسن بن أم قاسم. الجنى الداني في حروف المعاني. تحقيق: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م.
- مسلم، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. ط ١، بيروت - دار الكتب العلمية، ١٩٩١م.
- ابن مقبل، تميم. ديوان تميم بن مقبل. تحقيق: عزة حسن. د.ط، دمشق: دن، ١٩٦٢م.
- المقدم، محمد بن إسماعيل. تفسير القرآن الكريم. دروس صوتية.
- المقرئ، أحمد بن محمد. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. تحقيق: إحسان عباس، ط ١، بيروت، دار صادر.
- المنبجي، محمد بن محمد. تسلية أهل المصائب. ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م.
- ناظر الجيش، محمد بن يوسف. تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد. تحقيق:

- علي محمد فاخر وآخرين. ط ١، مصر: مطبعة دار السلام، ٢٠٠٧م.
- النووي، محيي الدين بن شرف. روضة الطالبين، وعمدة المفتين. تحقيق: المكتب الإسلامي بدمشق، ط ٣، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٩١م.
- النووي، محيي الدين بن شرف. صحيح مسلم بشرح النووي. ط ٢، مؤسسة قرطبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٤م.
- ابن هشام، عبد الله بن يوسف. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. تحقيق: يوسف البقاعي. د. ط، بيروت: دار الفكر، د. ت.
- ابن هشام، عبد الله بن يوسف. شرح قطر الندى، وبلّ الصدى. د. ط، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٨م.
- ابن هشام، عبد الله بن يوسف. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. ط ١، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠١٥م.

Bibliography

- Al-Azharī, Khālīd. **al-Taṣrīṣ bi-maṣnawn al-Tawṣṣ ḥ**, Bayrūt: Dār al-Kutub alḥimyyh, 2000M.
- Al-Ishbīlī, Ibn Ḥuḥūr. **sharṣ Jamal al-Zajjājī**. taḥqīq: ḥab Abū Janāḥ ḥ, Jāmiḥat al-Mawḥil: Dār al-Kutub lil-Nashr, 1980m.
- Al-Ashmūnī, ḥAlī ibn Muḥammad. **sharṣal-Ushmūnī ṣalā Alfīyat Ibn Mālik**. qddm la-hu: ḥĀdil ḥAbd al-Munḥm. D. ḥ Miḥr: Dār al-ḥalāḥḥ 2014m.
- Āl al-Shaykh, ḥAliḥibn ḥAbd al-ḥAzīz. **al-Tamhīd li-sharṣKitāb al-tawṣd**. D. ḥ al-Riyāḥ Dār al-Minhāj, 2010m.
- Imriḥ al-Qays, Imruḥ al-Qays ibn ḥajar. **Dīwān Imriṣ al-Qays**. taḥqīq: Muḥammad Abū al-Faḥ Ibrāḥīm. ḥ, Miḥr: Dār al-Maḥarīf, 1996m.
- Al-Andalusī, Ibn Mālik. **sharṣal-Tasṣhīl**. taḥqīq: Aḥmad al-Sayyid. D. ḥ Miḥr: al-Maktabah al-Tawfīqīyah, D. t.
- Al-Andalusī, Abū ḥyyān. **Irtishāf al-ṣarb min Lisān al-ṣArab**. taḥqīq: Rajab ḥUthmān Muḥammad, murājaḥat: Ramaḥan ḥAbd altwwāb. ḥ, al-Qāhirah: Dār al-Khānjī, 1998M.
- Ibn Bāz, ḥAbd al-ḥAzīz ibn ḥAbd Allāh. **Fatāwā muhimmah li-nwm al-nmh**. jmaḥah: Ibrāḥīm al-Fāris. ḥ, al-Riyāḥ Dār al-waḥan lil-Nashr, 1999M.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāḥīl. **ṣaṣṣal-Bukhārī**. ḥ, Dimashq: Dār Ibn Kathīr, 2002M.
- Al-Baghdādī, ḥAbd al-Qādir. **Khizānat al-adab wa-lubb Lubāb Lisān al-ṣArab**. taḥqīq: ḥAbd al-Salām Muḥammad Hārūn. ḥ, al-Qāhirah: Maktabat al-Khānjī, 1997m.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ḥAbd al-ḥalīm. **sharṣKitāb al-firaq bayna ṣḥādāt ahl al-Islām wa-al-Īmān wa-ṣḥādāt ahl al-shirk wa-al-nifāq**. taḥqīq: Muḥammad ḥasan ḥAbd al-Ghaffār. D. ḥ D. N, D. t.

- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn Ḥabd al-Ḥalīm. **Majmūṣ al-Fatāwā**. D. ḥ al-Madīnah al-Munawwarah: Majmaḥ al-Malik Fahd, 2004m.
- Al-Jārim, Ḥalī, wa-Amīn, Muḥafā. **al-naṣw al-Wāṣṣ fi Qawāṣd al-lughah al-ṢArabīyah**. D. ḥ D. N, 1983m.
- Jarīr, Jarīr ibn Ḥaḥyah. **Diwān Jarīr**. shraḥ: Tāj al-Dīn shllq. ḥ, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-ḤArabī, 1993M.
- Al-Jūjarī, Muḥammad ibn Ḥabd al-Munḥim. **sharṣ Shudhūr al-dhahab**. taḥqīq: nwwāf al-Ḥarithī. ḥ, al-Saḥūdīyah: D. N, 2004m.
- Ḥasan, Ḥabbās. **al-naṣw al-Wāfi**. ḥ, Miḥ: Dār al-Maḥarif, D. t.
- Ḥammādī, Maḥmūd Rajab. **Kashf al-minan fi ṢAlāmāt al-sāḥ wa-al-malāṣm wa-al-fitan**. ḥ, Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 2002M.
- Al-Khuwārizmī, Ḥadr al-afāḥ. **alṭkhmyr sharṣ almfṣl fi ṣanṣat al-iṣāb**. taḥqīq: Ḥabd al-Raḥmān ibn Sulaymān al-Ḥuthaymīn. ḥ, Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1990m.
- Al-Daqr, Ḥabd al-Ghanī. **Muṣjam al-qawāṣd al-ṢArabīyah**. ḥ, Qum: al-Maḥabah alḥmyh, 1410 H.
- Al-Zajjāj, Ibrāhīm ibn Muḥammad. **maṣnī al-Qurṣn wa-iṣābuh**. taḥqīq: Ḥabd al-Jalīl Shalabī, al-Qāhirah, Dār al-ḥadīth, 2004m.
- Abū Zayd, Bakr ibn Ḥabd Allāh. **Muṣjam al-manāḥī allṣyḥ**. ḥ, Dār al-Kutub almiḥryyḥ, 2015m.
- Al-Zaynī, Muḥammad Rāḥ. **al-wāṣṣf al-dalāliyah llshf al-Jawārī dirāsah taṣḥiqīyah ṣalā al-asālīb alnṣvyḥ**. Jāmiḥat Būrsahīd, Majallat Kulliyat al-Ādāb, ḥ, 2016m.
- Sībawayh, ḤAmr ibn Ḥuthmān. **al-Kitāb**. taḥqīq: Ḥabd al-Salām Muḥammad Ḥārūn. ḥ, al-Qāhirah: Maktabat al-Khānjī, 2013m.
- Al-Suyūḥī, Jalāl al-Dīn. **Hamṣal-hawāmiṣ** taḥqīq: Ḥabd al-ḥamīd Hindāwī D. ḥ Miḥ: al-Maktabah al-Tawfiqīyah, D. t.
- Al-Shāḥbī, Abū Isḥāq. **al-maqāṣd al-shāfiyah sharṣ Khulāṣat al-Kāfiyah**.

taḥqīq: Ḥabd al-Majīd Qaḥmish. ḥ, Makkah al-Mukarramah: Markaz Iḥyāḥ al-Turāth al-Islāmī, 2007m.

- Al-Shaybānī, Aḥmad Ibn ḥanbal. **Musnad Aḥmad**. ḥ, Bayrūt: Muḥassasat al-Risālah, 2001M.

- Ḥabīb ḥamāh, Ḥmād al-Dīn Ismāḥīl ibn ḤAlī. **alknnāsh fī fnny al-naṣw wa-al-ṣarf**. taḥqīq: Riyāḥalkhwwām. ḥ, Bayrūt: al-Maktabah alḥrīyyh, 2004m.

- Alḥbbān, Muḥammad ibn ḤAlī. **ṣaḥīyat alḥbbān ṣalā sharṣ al-Ushmūnī li-Alfiyat Ibn Mālik**. taḥqīq: Ḥabd al-ḥamīd Hindāwī. D. ḥ Bayrūt: al-Maktabah alḥrīyyh, 2014m.

- Ibn ḤAbd al-Wahhāb, Muḥammad. **Kitāb al-tawṣd**. taḥqīq: Daghash al-Ḥjamī, ḥ15, al-Kuwayt, Maktabat ahl al-athar, 2023m.

- Ibn ḤUthaymīn, Muḥammad ibn Ḥalīḥ al-Qawl al-mufid ṣalā **Kitāb al-tawṣd**. D. ḥ al-Riyāḥ Dār Ibn al-Jawzī, 2003m.

- Ibn ḤUthaymīn, Muḥammad ibn Ḥalīḥ al-manāḥī alḥṣyḥ. ḥ, Dār althryyā lil-Nashr, 1415 H.

- Ibn ḤUthaymīn, Muḥammad ibn Ḥalīḥ **Majmūs Fatāwā wa-rasāḥ al-ṢUthaymīn**. D. ḥ Dār al-Thurayyā, 1413h.

- Ibn ḤAqīl, Bahāḥ al-Dīn. **al-musāḥd ṣalā Tasḥīl al-Fawāḥd**. taḥqīq: Muḥammad Kāmīl Barakāt. ḥ, Dimashq: Dār al-Fikr, 1400 H.

- Ibn ḤAqīl, ḤAbd Allāh ibn ḤAbd al-Raḥmān. **sharṣ Ibn ṢAqīl ṣalā Alfiyat Ibn Mālik**. ḥ, Bayrūt: Markaz al-Risālah lil-Dirāsāt wa-taḥqīq al-Turāth, 2023m.

- Ibn ḥlān, Muḥammad ḤAlī ibn Muḥammad ḥAllān. **al-Futūṣāt alrbbānyyḥ ṣalā al-Adhkār alnwāwyḥ**. Jamḥiyat al-Nashr wa-al-Taḥf alḥrīyyh, D. t.

- Al-ḤAynī, Badr al-Dīn. **al-maqāḥd al-naṣwīyah fī sharṣshawāhid alḥṣyḥ**. taḥqīq: ḤAlī Fākhīr wa-Aḥmad al-Sūdānī wa-ḤAbd al-ḤAzīz Fākhīr. ḥ, al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2010m.

- Al-Fārisī, Abū ḤAlī. **al-Ṣaḥīḥ alṣaly**. taḥqīq: ḥasan Shādhilī Farḥūd. ḥ, D. N, 1969m.

- Al-Fīrūzābādī, Majd al-Dīn. **al-Qāmūs al-muṣṣaḥḥ** D. ḥ Bayrūt: Dār al-Jīl, D. t.
- Ibn Qayyim, Muḥammad ibn Abī Bakr. **al-Tibyān fī aqsām al-Qurʿān**. D. ḥ Lubnān: Bayt al-afkār aldwlyyḥ, 2004m.
- Ibn Qayyim, Muḥammad ibn Abī Bakr. **al-rūṣ** D. ḥ al-Salḥīdīyah: al-ḥilāl al-ḥilm, D. t.
- Ibn al-Qayyim, Muḥammad ibn Abī Bakr. **Shifāṣ al-ṣalīl fī masāʾil al-qasāṣ wa-al-qadar wa-al-ṣkmah wa-al-taṣīl**. D. ḥ Bayrūt: Dār al-Maḥrifah, 1978m.
- Kthyyr ḥzzh, Kathīr ibn ḥAbd al-Raḥmān. **Dīwān kthyyr ṣzzh**. jmaḥah: Iḥsān ḥAbbās. D. ḥ Bayrūt: Dār al-Thaqāfah, 1971m.
- Majmūḥah min al-mḥlifyn. **al-Muṣjam al-Wasīṣ** D. ḥ Turkiyā: al-Maktabah al-ḥslāmyyḥ, D. t.
- Majmūḥah min al-mḥlifyn. **Fatāwā al-Shabakah al-ḥslāmyyḥ**. D. ḥ D. N, 2009M.
- Majnūn Laylá, Qays ibn al-Mulawwah al-ḥĀmirī. **Dīwān majnūn Laylá**. taḥqīq: ḥAbd alsttār Ḥmad frrāj. D. ḥ Miḥr: Dār Miḥr lil-ḥbālah, D. t.
- Al-Murādī, al-ḥasan ibn Umm Qāsim. **al-Janā al-Dānī fī ʿurūf al-maṣnī**. taḥqīq: Fakhr al-Dīn Qabāwah, wa-Muḥammad Nadīm Fāḥil. ḥ, Bayrūt: Dār al-Kutub al-ḥmyyḥ, 1992m.
- Muslim, Muslim ibn al-ḥjjāj. **ṣṣ Muslim**. ḥ, Bayrūt-Dār al-Kutub al-ḥmyyḥ, 1991m.
- Ibn Muqbil, Tamīm. **Dīwān Tamīm ibn Muqbil**. taḥqīq: ḥAzzah ḥasan. D. ḥ Dimashq: D. N, 1962M.
- Almqddm, Muḥammad ibn Ismāḥīl. **tafsīr al-Qurʿān al-Karīm**. Durūs ḥwtyyḥ.
- Al-Muqrī, Ḥmad ibn Muḥammad. **Nafṣ al-ṣyyib min Ghuṣṣ al-Andalus al-raṣb**. taḥqīq: Iḥsān ḥAbbās, ḥ, Bayrūt, Dār ḥadīr.
- Al-Manbijī, Muḥammad ibn Muḥammad. **tasliyat ahl al-maṣṣīb**. ḥ, Bayrūt: Dār al-Kutub al-ḥmyyḥ, 2005m.

- Nāḥir al-Jaysh, Muḥammad ibn Yūsuf. **tamhīd al-qawāṣid bi-sharḥ Tasḥīl al-Fawāṣid**. taḥqīq: ḥī Muḥammad Fākhir wa-ākharīn. ١, Miḥr: Maḥabāt Dār al-Salām, 2007m.

- Al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn ibn Sharaf. **Rawṣat al-ṣalībīn wa-ṣumdat al-muftīn**. taḥqīq: al-Maktab al-Islāmī bi-Dimashq, ٣, Bayrūt, al-Maktab al-Islāmī, 1991m.

- Al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn ibn Sharaf. **Ṣaḥīḥ Muslim bi-sharḥ al-Nawawī**. ٢, Muḥassasat Qurḥubah lil-Nashr wa-al-Tawzīḥ 1994m.

- Ibn Hishām, ḥAbd Allāh ibn Yūsuf. **Awṣāḥ al-masālik ilā Alfīyat Ibn Mālīk**. taḥqīq: Yūsuf al-Biqāḥī. D. ḥ Bayrūt: Dār al-Fīkr, D. t.

- Ibn Hishām, ḥAbd Allāh ibn Yūsuf. **sharḥ Qaṣar al-nadā wbl al-ṣadā**. D. ḥ Bayrūt: al-Maktabah alḥriyyh, 1988m.

- Ibn Hishām, ḥAbd Allāh ibn Yūsuf. **Mughnī al-labīb Ṣan kutub al-aṣarīb**. taḥqīq: Muḥammad Muḥyī al-Dīn, ١, Bayrūt, al-Maktabah alḥriyyh, 2015m.

ظاهرة تشذيد القاعدة المطردة في الإملاء العربي: أسبابها، وعلاج آثارها

د. صالح بن محمد الصَّعْب^(١)

قبل للنشر: ١٤٤٧/٠١/٠١ هـ

قدم للنشر: ١٤٤٦/١٠/٠٦ هـ

DOI: 10.63259/1765-011-001-008

المستخلص:

سعى هذا البحث إلى دراسة ظاهرة أثرت كثيراً في نظام الكتابة العربية، وهي ظاهرة تشذيد القاعدة المطردة في الإملاء.

وقد بدأ البحث بالفصل الأول: وفيه حقق القول في مصطلحات الاطراد، والشذوذ، والتشذيد.

ثم درس في الفصل الثاني: الأسباب التي أدت إلى وجود ظاهرة تشذيد القاعدة المطردة، واقترح في الفصل الثالث: إستراتيجية لعلاج آثار هذه الظاهرة، ووصل البحث إلى نتائج منها: أن تراثنا الإملائي العلمي متنوع، وغني جداً بالآراء التي قد تفيد في حل مشاكل نظام الكتابة، ومنها أيضاً أن التشذيد كان من صنع بعض اللغويين أنفسهم.

وأوصى البحث بأن تتبنى المؤسسات اللغوية الكبرى، كمجمع الملك سلمان للغة العربية، مشروعاً لمراجعة نظام الكتابة؛ وفق معايير تعالج مشاكلها.

الكلمات المفتاحية: نظام الكتابة، الإملاء، التقعيد اللغوي، الاطراد والشذوذ، تعليمية اللغة.

(١) أستاذ مشارك في النحو، واللغة في قسم اللغة العربية، وآدابها - كلية اللغات، والعلوم الإنسانية - جامعة القصيم

- المملكة العربية السعودية

الإيميل الشبكي: Sa.alsaab@qu.edu.sa

The Phenomenon of Irregularizing Established Rules of Arabic Orthography: Causes and Remedies

Dr. Saleh bin Mohammed Al-Sa'ab⁽¹⁾

Received: 1446/10/06

Accepted: 1447/01/01

DOI: 10.63259/1765-011-001-008

Abstract: This research investigates the phenomenon of irregularizing some established rules of orthography, a phenomenon that has significantly affected the Arabic writing system. The study begins by examining the terms of regularity, irregularity, and irregularization. It then delves into the reasons behind the phenomenon of irregularizing established rules of orthography. In the third section, a strategy to address the effects of this phenomenon is proposed. The key findings include the following: 1) the Arabic orthographic scholarly tradition is highly diverse and rich in perspectives that may contribute to resolving problems within the writing system; 2) irregularization was, in some cases, the result of the actions of certain linguists themselves. Finally, the paper recommends that major Arabic language institutions, such as King Salman Global Academy for Arabic Language, should adopt a project to review and reform the writing system in accordance with standards designed to address its existing issues.

Keywords: writing system, orthography, linguistic standardization, regularity and irregularization, language pedagogy.

(1) Associate professor of Language and Syntax, Department of Arabic and Literature, College of Languages and Humanities, Qassim University.

Sa.alsaab@qu.edu.sa

مقدمة

من طبيعة العلوم أنها تَنُمُو تراكُمياً، ويُجَدِّدُها العلماء عند ظهور الحاجة. وقد اجتهد سلفنا عند ظهور الحاجة في أزمانهم، فأبو الأسود الدؤلي لم يكن يُقَعِّد النحو، ولا ينقط المصحف نقط الإعراب لو لم يَفْشُ اللحن. ونصر بن عاصم لم يكن ليَخْتَرع نقط الإعجام لو لم يقع التَّصْحِيف. والخليل لم يَخْتَرع الشكل لو لم تَتَفَدَّم المعارف، وتَحْتَاج إلى نظام إملائي مُتَطَوِّر. ونرى أن هذه المرحلة التاريخية التي نعيشها هي أكثر مرحلة نَحْتَاج فيها إلى مراجعة نظام الكتابة العربية، وتَحْدِيثُه؛ لما يبدو لنا من انتشار ظاهرة الضعف الإملائي في العالم العربي، كما أثبتت ذلك كثير من الدراسات، نُشير إلى واحدة منها للاختصار، وهي دراسة (تقييم الأداء الإملائي لدى طلبة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية) لمحمد البشري^(١)؛ لأنه أحال فيها إلى دراسات كثيرة في هذا الشأن. ونحتاج إلى مراجعة نظام الكتابة؛ لأسباب أخرى، منها: انتشار التعليم النَّظامي، وانحسار الأمية، وإلزام الأطفال بتعلُّم قواعد الإملاء التي قد لا يكون بعضها موضوعة لهم. وفي تَحْدِيث القواعد الإملائية تيسير لعشرات الملايين من الطلاب في العالم العربي. وفي تَجْدِيد القواعد كذلك توجيه للجهد الذي يُبَذَل في تدريس قواعد يمكن الاستغناء عنها إلى تدريس كتابة النصوص، والمهارات العُلْيَا من الكتابة. ومن الأسباب أيضاً انتشار الكتابة في عصرنا، بعدما كانت قديماً محصورة بمجالات قليلة: كالكتب، والدواوين، والصكوك. أما الآن فهي في الشارع، والإنترنت وغيرهما، ويتعامل معها الإنسان يومياً آلاف المرات. ولأن التجديد كذلك أمر طبيعي عند الحاجة، فهو دليل على حياة، ونهضة.

(١) محمد البشري، تقييم الأداء الإملائي لدى طلبة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. مجلة دراسات في المناهج وطرق التدريس، ع ١٩٨، ٢٠١٣، ١٥ - ٥٩.

وقد حاول المعاصرون جهدهم في محاولة معالجة بعض مشاكل نظام الكتابة العربية بمبادرات فردية، وجماعية بالعشرات، بل بالمئات، سيمُر بعضها في أثناء البحث. ونزعم أن ظاهرة تشذيد القاعدة المطردة من أهم أسباب مشاكل نظام الكتابة العربية؛ لذلك شرعنا بهذا البحث لدراسة هذه الظاهرة، والبحث عن أسبابها، وعلاجها. ولتحقق هذا الهدف، بدأنا أولاً بفصل تناولنا فيه مصطلحات (الاطراد، والشذوذ، والتشذيد)، وحاولنا فيه تحقيق الحديث عن قواعد الكتابة، وتقعيدها عند علمائنا المتقدمين - رَحِمَهُمُ اللهُ -.

ثم تلا ذلك فصل تناولنا فيه: أسباب هذه الظاهرة بعد تتبعنا لأمّهات كتب الكتابة العربية، وقد بدأناه بتمهيد حول مراحل تطوّر الكتابة عند العرب. ثم تناولنا في الفصل الثالث: الإستراتيجية التي نقرّحها لحل آثار هذه الظاهرة، وعرضنا قبل ذلك للمحاولات التي اقترحها العلماء المعاصرون لمعالجة مشاكل الإملاء، ثم ذكرنا بعض الأسباب التي تحثنا على إعادة النظر في قواعد الإملاء، وتحديثها، وعرضنا بعد ذلك الإستراتيجية المقترحة لمراجعة قواعد الإملاء قاعدة قاعدة، وضربنا على ذلك أمثلة تطبيقية عليها.

ثم ختمنا البحث بخاتمة ذكرنا فيها أهم النتائج، والتوصيات التي وصلنا لها. وقد حرصنا في أثناء مُعالجاتنا لقضايا هذا البحث ألا نسوق أقوال العلماء المتقدمين - رَحِمَهُمُ اللهُ - على سبيل الحكاية، بل اقتبسنا كثيراً منها بنصها؛ لأهمية ألفاظها، أو لأن القول عزيز، قليل التداول، أو لأنها مختصرة بالأصل.

١. الفصل الأول:

التشديد في الإملاء العربي: بين القاعدة، والاستثناء

يقوم الإملاء العربي على قاعدة عامة كبيرة، وهي (أن يوافق المكتوب الملفوظ). لكن الْمُتَّبَع يُلاحظ أن هذه القاعدة على بساطتها خُولِفَتْ كثيراً في كتب الإملاء القديمة، والحديثة. فكان الأصل أن يُلتَزَمَ بها، ولكن هذا الاطراد كُسِرَ في مواضع عدّة، ونَتَجَ عن ذلك شذوذات كثيرة. ونرى قبل الشُّرُوع في تناول أسباب الظاهرة، وعلاجها أن نَعْرِضَ لمصطلحات: (الاطراد، الشُّذُوز، التشديد)؛ لأهميتها في البحث:

١.١ الاطراد، والشُّذُوز:

تَدُورُ مادة (ط-ر-د) في اللغة حول معنى الإبعاد، «وَاطَّرَدَ الشيءَ إِذَا تَابَعَ بَعْضُهُ بَعْضًا، وَإِنَّمَا قِيلَ ذَلِكَ تَشْبِيهًا كَأَنَّ الْأَوَّلَ يَطْرُدُ الثَّانِي... وَاطَّرَدَ الْأَمْرُ: اسْتَقَامَ، وَكُلُّ شَيْءٍ امْتَدَّ، فَهَذَا قِيَاسُهُ، يَقَالُ طَرَدَ سَوْطُكَ: مَدَّدَهُ»^(١).

فَالْأَطْرَادُ يَأْتِي بِمَعْنَى التَّتَابُعِ، وَالِامْتِدَادِ، وَالشَّيْءُ الْمَمْتَدُّ الْمُسْتَقِيمُ يُسَمَّى مُطَرِّدًا؛ لِذَلِكَ قِيلَ عَنْ ابْنِ أَبِي إِسْحَاقَ الْحَضْرَمِيِّ: «هُوَ أَوَّلُ مَنْ بَعَجَ النَحْوِ، وَمَدَّ الْقِيَاسَ، وَشَرَحَ الْعِلَلَ، وَكَانَ مَائِلًا إِلَى الْقِيَاسِ فِي النَحْوِ»^(٢)، أَي أَنَّهُ مَدَّ الْقِيَاسَ الْمُطَرِّدَ.

وَقَدْ ذَكَرَ ابْنُ جَنِّي أَنَّ اللُّغَوِيِّينَ جَعَلُوا الْمُسْتَمَرَّ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ أَصْلًا مُطَرِّدًا، وَجَعَلُوا مَا فَارَقَ الْبَابَ وَانْفَرَدَ بِقَاعِدَةٍ خَاصَةٍ لَهُ شَاذًا^(٣)، فَالْمُطَرِّدُ عِنْدَ النِّحَاةِ - كَمَا ذَكَرَ ابْنُ جَنِّي - يُشِيرُ

(١) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٩م، ٣، مادة (ط.ر.د).

(٢) محمد بن الحسن الإشبيلي (ابن الطراح)، طبقات النحويين، واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤م، ٣١.

(٣) أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٢م، ٩٧: ١.

إلى شيوع الظاهرة في كلام العرب؛ حتى تُصَحَّح نظاماً عاماً، وأصلاً يُقاس عليه كظاهرة رفع المُثَنَّى بالألف، ونَصْبُه، وجره بالياء.

أما الشاذ فيشيرون به إلى الظواهر القليلة في كلام العرب التي خالفت النظام العام المُطَرَّد، وأصبحت بذلك نظاماً فرعياً خاصاً، لا يَصِحُّ القياس عليه كلغة الحارث بن كعب التي تَجْعَلُ المُثَنَّى مُعَرَّباً بالألف في كل حال.

وبهذا صار مُصطلح الاطراد يشير إلى ظاهرة كفاية الشواهد النصية كمّاً، وصار مُصطلح الشذوذ يشير إلى نقصان هذه الكفاية النصية.^(١)

أما الأصل المُطَرَّد في الإملاء فهو: (أن يوافق المكتوب الملفوظ).

والمُتَقَدِّمُونَ قَلَمًا يُصَرِّحُونَ به في مؤلفاتهم، كقول ابن السراج: «الكتاب دال على الكلام كما أن الكلام دال على ما في النفس، فَحَقُّ الكلمة إذا كُتِبَتْ أن تُوفَّى عدد حروفها التي لها في الهجاء، وأن تُصَوَّرَ كل حرف منها بِصُورَتِهِ التي وُضِعَتْ له في: أ، ب، ت، ث (يعني الأبجدية)، وكما أن اللفظ إذا اضطلع عليه أهل اللغة، وجعلوه بمعنى بعينه، فَحَقُّه إذا أُريدَ ذلك المعنى أن يُذَكَّرَ ذلك اللفظ من غير زيادة، ولا نقصان»^(٢)، وقوله: «فإنه من لم يَعْلَمْ حقيقة اللفظ لم يَعْلَمْ الصواب في الخط؛ لأن الخط تابع، واللفظ متبوع»^(٣)، فابن السراج في هذا النص يقيس الكتابة على التَّلَفُّظ، فكما أن التَّلَفُّظ يُعَبِّرُ عما في النفس، ويطابقه، فإن الكتابة تُطابِقُ الملفوظ دون زيادة، أو نقصان.

ورغم أن المُتَقَدِّمِينَ لا يُصَرِّحُونَ به في بداية أبواب الهجاء في كتبهم، كما فعل المُتَأَخِّرُونَ كابن الحاجب، ومن تابعه كالسيوطي، والفاكهي، وغيرهما، لكنه يُلَاحَظُ في تعليقاتهم لبعض الآراء، كقول ثعلب: «اختلف العلماء بأي صورة تكون الهمزة، فقالت طائفة: نكتبها بحركة ما قبلها، وهم الجماعة. وقال أصحاب القياس: نكتبها بحركة نفسها.

واحتجَّت الجماعة بأن الخطَّ يَنُوبُ عن اللسان، قال وإنما يلزمنا أن نُترجم بالخط ما

(١) علي أبو المكارم، المدخل إلى دراسة النحو العربي، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٨٢م، ١٢٤.

(٢) أبو بكر محمد بن السري ابن السراج، كتاب الخط، تحقيق عبد الحسين محمد تقي الحلي، بغداد: وزارة الثقافة، والإعلام - دائرة الشؤون الثقافية، مجلة المورد، المجلد ٥، العدد ٣، ١٩٧٦م، ١٠٧.

(٣) المرجع السابق: ١٠٧.

نطق به اللسان، قال أحمد بن يحيى: وهذا هو الكلام^(١)، فالكتابة عند ثعلب تكون ترجمة للملفوظ، ومطابقة له.

ومثل ذلك رأي أبي علي الفارسي في مسألة كتابة الألف المتطرفة، إذ يرى أن الأصل، والقياس الذي كان ينبغي أن تُكتب عليه الألف هو الألف القائمة دون النظر إلى أصلها اليائي، أو الواوي، كما لا نفعل ذلك في (قال، باع)؛ إذ تكتب ألفاً حسب النطق، ولا يُفرّق بين ما أصله واو، أو ياء^(٢)، فأبو علي يرى أننا نراعي المنطوق، ونُطابقه في الكتابة دون النظر للأصل الصرفي، وما يقع من إعلال، أو إبدال.

ومنه ما نقله ابن النحاس عن الأخفش الصغير في المسألة نفسها، وذلك قوله: «وقد علمنا أننا إنما ننقل إلى الكتاب ما كان في اللفظ، وإذا قلنا (رمى) فليس في اللفظ إلا ألف^(٣)»، فالأخفش لا ينظر لأصل (رمى) اليائي، بل ينظر إلى المنطوق.

وقريب منه قول ابن بابشاذ: «وإذا جهل أصل الألف من جميع هذه الجهات، كُتِبَتْ بالألف حملاً على اللفظ؛ لأنه الحاصل في اليد، مثل ألف (ما) وألف (ذا) وألف (تا)»^(٤)، فقوله (الحاصل باليد) يعني أنه الحاصل أمامنا في اللفظ بغض النظر عن أصله.

أما المتأخرون فيصريحون بحذف الإملاء، وقواعده، فابن الحاجب في الشافية يحذره بأنه: «تصوير اللَّفْظ بحروف هجائه»^(٥)، وتابعه من جاء بعده بتعاريفهم، فهو عند ابن عقيل: «كتابة الألفاظ التي تركبت من حروف الهجاء، وهي حروف المعجم»^(٦)، وعند

(١) محمد بن أحمد بن الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م، ١٥: ٤٩١.

(٢) أبو علي الحسن بن أحمد الفارسي، المسائل الحلبيات، تحقيق حسن هندراوي، دمشق: دار القلم للطباعة والنشر، والتوزيع، ١٩٨٧م، ٩٤.

(٣) أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس، عمدة الكتاب، تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي، الرياض: دار ابن حزم، ٢٠٠٤م، ١٣٥.

(٤) طاهر بن أحمد بن بابشاذ، شرح المقدمة المحسبة، تحقيق خالد عبد الكريم جمعة، الكويت: المطبعة العصرية، ١٩٧٧م، ٤٤٨.

(٥) جمال الدين عثمان بن عمر ابن الحاجب، الشافية في علم التصريف، تحقيق حسن أحمد العثمان، مكة المكرمة: المكتبة المكية، ١٩٩٥م، ١٠٣.

(٦) بهاء الدين عبد الله ابن عقيل، المساعد على تسهيل الفوائد، تحقيق محمد كامل بركات، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٩٨٥م، ٤: ٣٣٥.

السيوطي: «الْخَطُّ تَصْوِيرُ اللَّفْظِ بِحُرُوفِ هِجَائِهِ غَيْرِ أَسْمَاءِ الْحُرُوفِ، مَعَ تَقْدِيرِ الْإِبْتِدَاءِ، وَالْوَقْفِ»^(١)، ثم جمع الفاكهي بين تعريف ابن الحاجب، وقاعدة لابن مالك، فقال: «تصوير اللفظ المقصود تصويره بِرِسْمِ حُرُوفِ هِجَائِهِ، بَأَن يُطَابِقَ الْمَكْتُوبَ الْمَنْطُوقَ بِهِ: فِي ذَوَاتِ الْحُرُوفِ، وَعَدَدِهَا»^(٢).

ويقف الإملاء عندهم على قاعدتين كبيرتين:

١ - فصل الكلمة عن الكلمة الأخرى إلا إذا كانت الكلمة لا يُبتدأ بها، أو لا يُوقَف عليها، أو تُعَدُّ مع الكلمة الأخرى كالشيء الواحد.
وهذا الأصل يتردد كثيراً في كتب المُتَقَدِّمِينَ، والمُتَأَخِّرِينَ.

فابن قتيبة مثلاً يقول: «وكذلك القياس أن يُكْتَبَ كل حرف (الحرف أي: الكلمة) على الانفراد، ولا ينظر إلى ما قبله مما يُزيله عن حاله إذا أدرجت، فَتُغَيَّرُ إذا اتصل به»^(٣)، ونَجِدُهُ عند ابن السراج في قوله: «فَحَقَّ كل لفظة من هذه الثلاث: (يعني الاسم، والفعل، والحرف) أن تُكْتَبَ منفردة، إلا أن يكون حرف لا يمكن النطق به وحده، نحو: اللام في قولك: لبكر، والفاء في قولك: فافعل، والتاء في: فعلت، والهاء في: غلامه؛ فإن ما لا يمكن أن يُنْطَقَ به مُفْرَداً إذا اتصل باسم، أو فعل وُصِلَ به.

فأما ما يمكن النطق به نحو: (من، وحتى) فإنه يُفْرَدُ.
والأصل أيضاً في كل كلمة أن تُكْتَبَ على اللفظ بها مُبْتَدَأَةً، وموقوفاً عليها، ولا يُلْتَفَتَ إلى ما تَصِيرُ إليه الكلمة، إذا كان قبلها كلام، أو وُصِلَتْ بما بعدها»^(٤)
وهو كذلك عند ابن درستويه في مثل قوله: «لأن الكلمة إنما يُوضَعُ هِجَاؤُهَا على حِيَالِهَا

(١) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق عبد الحميد هنداوي، القاهرة: المكتبة التوفيقية، ١٩٦٢م، ٣: ٥٠٠.

(٢) عبد الله بن أحمد بن محمد الفاكهي، شرح كتاب الحدود في النحو، تحقيق المتولي رمضان أحمد الدميري، الطبعة الثانية، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٣م، ٣١٥.

(٣) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق محمد الدالي، دمشق: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٨م، ٢٢١.

(٤) ابن السراج، كتاب الخط، ١٠٧.

موقوفًا عليها، ولا تُحْمَلُ على ما قبلها، ولا ما بعدها»^(١)، وقوله: «وَحَقَّ كل كلمة تقع مفصولة في الكتاب مما قبلها، وما بعدها؛ لِيَدُلَّ كل على ما وُضِعَ له مُفْرَدًا، إلا أن يقع قبل الكلمة، أو بعدها كلمة على حرف واحد، فيجب وصلها بها؛ لأن العرب لا تَنْطِقُ بحرف واحد مُفْرَدًا، فَيُتَبَدَأُ به، وتَقِفُ عليه. وكذلك يجب ألا يُفْرَدَ مثل ذلك في الكتاب اتِّبَاعًا للفظ»^(٢).
وَنَجِدُ الْمُتَأَخِّرِينَ كَابَنَ مَالِكٍ^(٣)، وَالْقَلْقَشَندي^(٤) يُصَرِّحُونَ بها أَوْضَحَ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ، وَيَشْرَحُونَهَا. فهذه النصوص من أئمة هذا العلم تَنْصُصُ على أن الأصل أن كل كلمة تُكْتَبُ بافتراض أنها مُبْتَدَأُ بها الكلام، وموقوف عليها، أي أنها لا تَتَأَثَّرُ بالكلمة السابقة لها، ولا اللاحقة في مثل الإدغام، ونحوه.

٢- مُطَابَقَةُ الْمَكْتُوبِ الْمَنْطُوقِ بِهِ فِي ذَوَاتِ الْحُرُوفِ، وَعَدَدِهَا.

وقد مر الحديث عن هذه القاعدة في أثناء الحديث عن الأصل المُطَرِّدِ في الإملاء، وقد نقلنا كلام المُتَقَدِّمِينَ حول هذا الأمر.

ونُضِيفُ إِلَيْهِ نَصًّا مُهِمًّا يُفَسِّرُ القاعدة للقلقشندي، إذ يقول: «واعلم أن الأصل في الكتابة مُطَابَقَةُ الْمَنْطُوقِ الْمَفْهُومِ (أي المنطوق).

وقد يَزِيدُونَ في وزن الكلمة ما ليس في وزنها؛ لِئُفْصَلَ بِالزِّيَادَةِ بَيْنَهُ، وَبَيْنَ الْمُشَابِهِ لَهُ، وَيَنْقُصُونَ من الكلمة عما هو في وزنها استخفافًا، واستغناءً بما أُبْقِيَ عما انْتَقَصَ إِذَا كَانَ فِيهِ دَلِيلٌ عَلَى مَا يَحْذِفُونَ، كما أن العرب تَتَصَرَّفُ في الكلمة بِالزِّيَادَةِ، وَالنَّقْصَانِ، وَيَحْذِفُونَ مَا لَا يَتِمُّ الْكَلَامُ فِي الْحَقِيقَةِ إِلَّا بِهِ استخفافًا، وإيجازًا إِذَا عَرَفَ الْمُخَاطَبُ الْمَقْصُودَ مَا يَقْصِدُونَ»^(٥)، فنحن نرى القلقشندي في هذا النص يَنْصُصُ على الأصل، ثم يُعَدِّدُ الاحتمالات الأخرى التي قد يخرج فيها عن الأصل.

(١) عبد الله بن جعفر بن درستويه، كتاب الكتاب، تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعي، بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٢١م، ٩.

(٢) المرجع السابق، ٢٢.

(٣) محمد بن عبد الله بن مالك، تسهيل الفوائد، وتكميل المقاصد، تحقيق محمد كامل بركات، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧م، ٣٣٢.

(٤) أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩١٤م، ٣: ١٧٤.

(٥) المرجع السابق، ٣: ١٧٣.

والقاعدتان في الظاهر لا تدخل فيهما موضوعات الحذف، والزيادة، لكننا نجد أن الإملائين بعد ذكر الأصلين، أو القاعدتين يبدؤون بالتفصيل بما خرج عنهما، ونجد في هذه التفاصيل موضوعات الحذف، والزيادة، وغيرهما مما خرج عن القاعدتين، كما يلاحظ في نص القلقشندي السابق.

ويلاحظ كذلك أن القاعدة الأولى داخلية في القاعدة الثانية عند التأمل؛ لأن الألفاظ منفصلة في النطق، والمعاني، وكذلك الكتابة التي تُعبر عنها يجب أن تكون منفصلة. لذلك نجد القلقشندي يقول: «واعلم أن الأصل فصل الكلمة من الكلمة؛ لأن كل كلمة تدل على معنى غير معنى الكلمة الأخرى، فكما أن المعنيين مُتميّزان، فكذلك اللفظ المُعبر عنهما يكون مُتميّزاً.

وكذلك الخطّ النائب عن اللفظ يكون مُتميّزاً؛ بفصله عن غيره»^(١). ومن هذا الاعتبار: نرى أن القاعدة الأولى داخلية في الثانية، وعليه يكون الأصل المُطرد في الإملاء العربي: (أن يُطابق المكتوب الملفوظ).

وما خرج عنه من وصل، وحذف، وزيادة، وغيرها يُعدّ خروجاً عن الأصل المُطرد. لكن ينبغي أن نُشير إلى أن العلماء المُتقدِّمين -رَحِمَهُمُ اللهُ- يجعلون ما خرج عن الأصل هو القياس، إذا وُضعت له قاعدة جُزئية.

فالقياس عندهم مثلاً أن يُزاد واو بعد (عَمرو)، رغم مخالفته للقاعدة العامة، والأصل المُطرد. وهذا في ظني فيه نظر؛ لأن علماء اللغة لا يُجيزون القياس على الشاذ في النحو، حتى لو كان مسموعاً عن العرب، فكيف يجوز هذا في الإملاء، وهو اصطلاح؟!

لذلك نجد عالماً كابن السيد البُطليوسي يقول: «وقد اضْطَرَبَتْ آراء الكتاب، والنحويين في الهجاء، ولم يلتزموا فيه القياس، فزادوا في مواضع حروفاً خشية اللبس، نحو واو عمرو، وواو أُوخي، وألف مائة، وحذفوا في مواضع ما هو في نفس الكلمة، نحو خالد، ومالك، فأوقعوا اللبس بما فعلوه؛ لأن الألف إذا حُذفت من خالد صار (خَلداً)، وإذا حُذفت من مالك، صار (مَلِكاً)»^(٢)، فابن السيد يُشير إلى أن الزيادة، ونحوها خروج عن القياس، وأظن أن نقده، وملاحظته في محلها.

(١) المرجع السابق، ٣: ٢١٥.

(٢) عبد الله بن محمد بن السيد البُطليوسي، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، تحقيق مصطفى السقا، حامد عبد المجيد، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٩٦م، ٢: ١٢٥.

١.٢ التَّشْدِيد:

التَّشْدِيد على وزن (تفعيل) مصدر الفعل (فَعَّل).

ومعنى صيغة (فَعَّل) هنا: نسبة المفعول إلى أصل الفعل، وتسميته به، فَشَدَّذْتُ القاعدة معناها: نَسَبْتُهَا إِلَى الشُّدُوذِ، وَسَمَّيْتُهَا شَاذَةً، وقد يكون المعنى التعدية، أي: جَعَلْتُهَا شَاذَةً. والتَّشْدِيدُ في الإملاء: هو إخراج المسألة عن القاعدة العامة الْمُطَرَّدَة، (مُطَابَقَة المَكْتُوب للملفوظ)، وجعلها قاعدة فرعية، مُخَالَفَة للقاعدة الأصلية الْمُطَرَّدَة، ثم القياس عليها بعد ذلك؛ لسبب من الأسباب، كإزالة اللبس، وتوالي الأمثال، وغيرهما. ثم قد تُشَدَّذ القاعدة الشاذة، وذلك بالعودة إلى القاعدة الأصلية، أو توليد قاعدة شاذة أخرى، كما في الأمثلة الآتية:

المثال الأول:

* الأصل الْمُطَرَّد: الرمز الكتابي لحرف الألف هو (ا).

* تَشْدِيد (١): إذا كانت الألف مُتَطَرِّقَة، والكلمة زائدة عن ثلاثة أحرف، فإنها تُكْتَب على صورة الياء (ى)، مثل: انتهى، ومستشفى. * تَشْدِيد (٢): شَدَّ عن (تَشْدِيد ١) إذا كانت الألف مُتَطَرِّقَة والكلمة زائدة عن ثلاثة أحرف، لكنها مسبوقه بياء، فإنها تُعَوَّد إلى الأصل، وتُكْتَب ألفاً (ا)؛ لِتَوَالِي الأمثال، مثل: دنيا. * تَشْدِيد (٣): شَدَّ عن (تَشْدِيد ٢) الاسم (يحيى)، إذ كُتِب بالياء، رغم أنه مسبوق بياء؛ لِتَفْرِيقِهِ عن الفعل (يَحْيَا).

* ثم الاسم (يحيى) إذا أُضِف إلى مُضَمَّر، فإنه يَعُود للألف مرة أخرى.

* وهذه التَّشْدِيدَات في الألف الْمُتَطَرِّقَة ليست كل ما يُشَدَّذ في المسألة، بل هناك الاسم، والفعل الثلاثي الذي أصل الألف فيه ياء، وثمة الكلمات التي خرجت عن الأصل، مثل: (موسى، عيسى، بخارى، إلى، ومتى...).

المثال الثاني:

* الأصل الْمُطَرَّد أن تكون الرموز الكتابية بعدد الحروف الملفوظة.

* تَشْدِيد (١): تُحَدَف همزة كلمة (ابن) إذا كانت مُفْرَدَة، واقعة بين عَلمين، وكانت نَعْتًا

لما قبلها.

* تشذيد (٢): إذا لم تقع كلمة (ابن) بين علمين، أو كانت أبوة العلم الثاني غير حقيقية، أو كانت خبراً، لا نَعْتاً، فإنها تثبت الهمزة فيها، كذلك إذا تُثَبِّت.

* تشذيد (٣): إذا تَحَقَّقَت الشروط كلها، ولكن كلمة (ابن) وقعت في أول السطر، فإنها تَعُود إلى أصلها المَطْرَد، وتُثَبِّت الهمزة.

المثال الثالث:

* الأصل المَطْرَد أن تكون الرموز الكتابية بعدد الحروف الملفوظة.

* تشذيد (١): يُزاد واو في كلمة (عمر) في حالة الرفع، والجبر؛ للتفريق بينها، وبين كلمة (عُمر).

* تشذيد (٢): في حالة النصب تَعُود الكلمة إلى الأصل، وتُكْتَب بلا واو؛ لأن (عُمر) ممنوعة من الصرف، فلا تَلْبَس بها.

* تشذيد (٣): إذا أُضِيفَتْ إلى ضمير، أو صُغِرَتْ، أو نُسِبَ إليها، فإن الواو تُحذف.

* وَحَقَّ هذه أن تكون عِدَّة تشذيدات، لكنني رأيت أن أدمجها في فقرة واحدة.

المثال الرابع:

* الأصل المَطْرَد أن تُكْتَب كل كلمة مفصولة عن الأخرى.

* تشذيد (١): إذا دخل حرفا الجر (من، عن) على (ما)، فإنه يُنظر إلى نوع (ما)، فإذا كانت كافّة أَدْغَمَتْ بحرف الجر بالاتفاق.

* تشذيد (٢): إذا كانت موصولة، أو شرطية، فالراجع العودة للأصل، وذلك بفصل الكلمتين.

* تشذيد (٣): إذا كانت استفهامية، فالراجع الوصل.

المثال الخامس:

* الأصل المَطْرَد أن تُكْتَب الهمزة المُتَوَسِّطَة على حسب حركتها، وحركة ما قبلها.

* تشذيد (١): إذا كانت الهمزة المُتَوَسِّطَة مفتوحة بعد ألف، فإنها تُكْتَب على السطر خلافاً للقاعدة المَطْرَدَة، مثل: تَفَاءَل، وتَشَاءَم؛ وذلك هُرُوباً من تَوَالِي الأمثال.

* تشذيد (٢): إذا كانت الهمزة المُتَوَسِّطَة مفتوحة بعد واو مد، فإنها تُكْتَب على

السطر، مثل: مُرُوَّة.

* تَشْدِيد (٣): الياء الساكنة في وسط الكلمة تُعامل مُعاملة الكسرة إذا جاءت بعدها همزة، فتُكتب الهمزة على نبرة، مثل: هَيْئَة.

ويُلاحظ من هذه الأمثلة التي انتقيتها من أبواب الإبدال، والحذف، والزيادة، والوصل، والهمزة أن القواعد التي خرجت عن الأصل كثيرة، رغم أنني لم أَسْتَقْصِ كل ما خرج عن الأصل، ونحن نَظُنُّ أن هذا تَشْدِيد، لا شُدُود، والفرق بين الشُدُود، والتَّشْدِيد في الآتي:

الشُدُود: من صنع العرب الذين تُؤْخَذ عنهم القواعد، فالمجتمع يَخرج في استعماله عن الأصل المُطَرَّد، ويُخالفه، ثم يَجِيء اللغوي بعد ذلك، وَيَصِف صَنِيع العربي، وَيُصَنِّفه، وَيَجعله من قبيل الشاذ الذي لا يُقاس عليه.

التَّشْدِيد: من صنع اللغوي، إذ يَأْتِي للقاعدة المُطَرَّد، ويُخالفها ثم يقيس على الشاذ، والفرق بين التَّشْدِيد، والشُدُود ظاهر بَيِّن، فالشُدُود سماعي يَصِفه اللغوي، ويُثَبِّته كما جاء، حتى لو لم يَقس عليه، أما التَّشْدِيد فهو صناعي من عمل اللغوي، وهذا أمر سَنَبِّسُ القول فيه في الفصل الثاني.

٢. الفصل الثاني: أسباب ظاهرة تشديد القاعدة المطردة في الإملاء

مرت الكتابة العربية بمراحل نشأة، وتدرُّج، ونضوج كسائر العلوم، ولم تكن أول الأمر ناضجة مُتقنة، وكان العلماء يُشيرون إلى ذلك صراحة: كابن السراج مثلاً الذي يقول: «الواو، والياء، والألف حروف المد، واللين عندهم واحد، فيبدلون بعضها من بعض في الخط، واللفظ على ما يجب في العربية، فيقولون: رأيت أبا محمد، ويكتبونه بالواو، وليس يُستنكر أن يُقال لهم الفضل، والتَّقدُّم، وليس لهم علم بالخط، وتحقيقه، وقد كتبوا (كمشكاة) بالواو»^(١)، ونقل ابن السراج أيضاً عن الفراء قوله: «إن الذي رَسَم حروف التهجي لم يُحسِّن»، ثم علَّق ابن السراج على قول الفراء أنه إنما عاب عليهم كتابة الأصوات بِصُورٍ مُتشابهة مثل الصاد، والضاد.^(٢)

لكن الكتابة مع هذا كانت صناعة لها قواعدُها، وتُدَرَّس؛ وبهذا سبقت بعض العلوم اللغوية الأخرى في مسألة التأصيل، والتدريس، فقد ثَبَت أن النبي -ﷺ- فادى أسرى بدر بتعليم الكتابة، قال ابن عباس: «كان ناس من الأسرى يوم بدر لم يكن لهم فداء، فَجَعَلَ رسول الله -ﷺ-، فداءهم أن يُعَلِّمُوا أولاد الأنصار الكتابة»^(٣)، وزعم المُبرِّد أن هذا أدَّى إلى فُشُوِّ الكتابة بين المسلمين.^(٤)

وكتب الصحابة المصحف بقواعد هذه المرحلة، ثم بدأت المرحلة الثانية من مراحل الكتابة العربية عندما نَقَطَ أبو الأسود الدؤلي المصحف نقط الإعراب.

وكانت بداية هذه المرحلة مُتزامنة مع المرحلة الأولى لِنَشأة النحو العربي عند أبي الأسود أيضاً. وجاءت بعد ذلك المرحلة الثالثة للإملاء عندما نَقَطَ نصر بن عاصم الليثي الحروف،

(١) ابن السراج، كتاب الخط، ٦٩.

(٢) المرجع السابق، ٧١.

(٣) أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٥م، ٣: ٢٠.

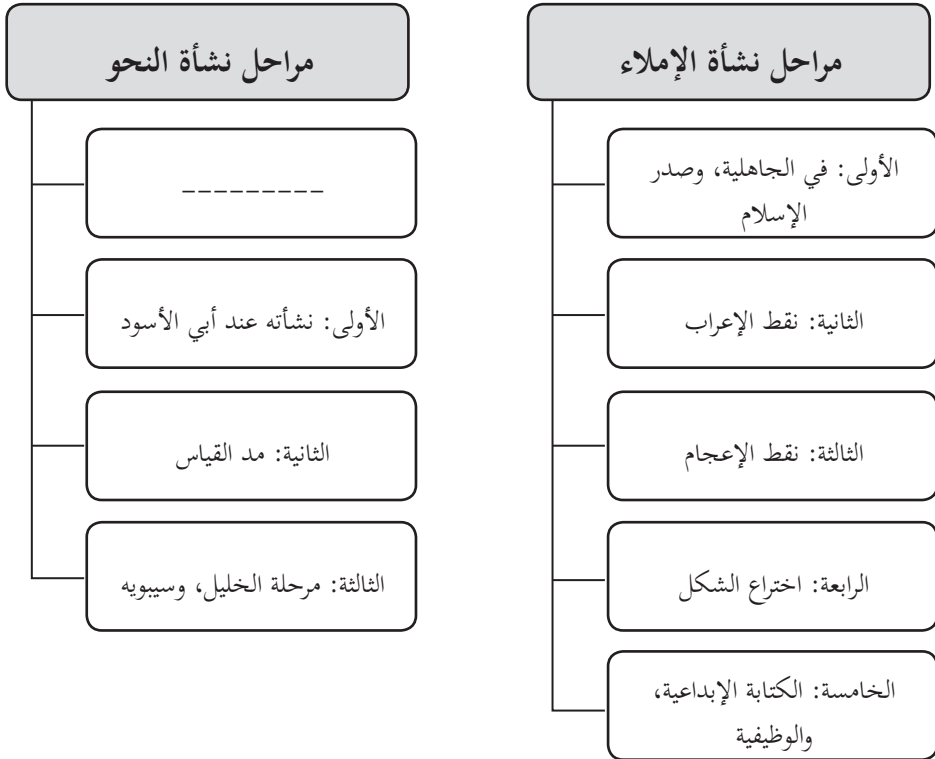
(٤) أبو العباس محمد بن يزيد المبرِّد، الكامل في اللغة، والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧م، ١: ٢٤١.

وَأَعْجَمَهَا، وكانت هذه المرحلة مُزامنة للمرحلة الثانية للنحو العربي، أو قريبة منها في جيل ابن أبي إسحاق الحضرمي.

ثم بلغ الإملاء، والنحو ذروتَهما في المرحلة الرابعة للإملاء، والثالثة للنحو على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي، إذ طَوَّر الخليل الإملاء باختراع الشكل.

وإن كان الإملاء بلغ ذروتَه على يد الخليل، فإنه لم يزل يَنُمُو، وَيَتَطَوَّر في الأجيال اللاحقة عندما تَجَاوَزَت الكتابة مفهوم الكتابة الأساسية بتحويل الألفاظ المنطوقة إلى صُور تُمَثِّلُهَا، ووصلت إلى مرحلة الكتابة الإبداعية، والوظيفية بِصِفَتَيْهِمَا صناعة مُتَقَدِّمة، يَحْتَاج إليهما الكتاب المُبَدِّعون، والمسؤولون في الدواوين، وغيرها.

وبدأ هذه المرحلة ابن قتيبة في كتاب (أدب الكاتب)، ثم تلاه العلماء في كتب كثيرة، مثل: (صناعة الكتاب) لابن النحاس، وكتاب (أدب الكتاب) للصولي، و(كتاب الكتاب) لابن درستويه إلى أن نصل إلى (صبح الأعشى)، للقلقشندي.



وأَسباب ظهور ظاهرة التشذيد عَديدة، بعضها يَتَصِلُ باللغة، وأخرى خارج اللغة، لكن أهمها عندي:

٢.١ الخلط بين السماع، والاصطلاح

العلماء الذين اشْتَغَلُوا بتطوير الإملاء بداية من المرحلة الثانية هم العلماء الذين كانوا يَشْتَغِلُونَ بالتقعيد النحوي، ويبدو أن هذا جَعَلَهُمْ يَسْتَصِحِّبُونَ القواعد المنهجية التي يَتَعَامَلُونَ بها مع التقعيد النحوي إلى التقعيد الإملائي.

ومن هذا:

أ- الأخذ عن العرب:

يُلاحَظُ أن الإملائين أحياناً يَنسِبُونَ الإملاء إلى العرب، كما يَنسِبُ النحاة اللغة الملفوظة إليهم. فَمَثَلًا: نقل السيوطي عن ثعلب أنه قال: «العرب تكتفي بِألف الاستفهام عن ألف الوصل في الألف، واللام من الخط»^(١)، هذا في مسألة دخول همزة الاستفهام على (أل التعريف).

كذلك نَجِدُ السيوطي في مسألة أخرى يُعَلِّلُ رأياً بأن العرب لا تَجْمَعُ بين ألفين، قال: «والاختيار مع الواو، والياء أن تَسْقُطَ الألف، وهو القياس، فأما الألفان فإن العرب لم تَجْمَعُ بينهما، ولذلك كتبوا خطأ، وقرأ (لِلْمُثَنَّى) بِألف واحدة، ولو كُتِبَتْ بِألفين كان ها هنا أوثق؛ يُفَرِّقُ بين الواحد، والتنثنية إلا أنهم اكتفوا بالدليل الذي قبله من الكلام، أو بعده عليه»^(٢)، أي: أنهم اكتفوا بالسياق.

ومنه قول الهوريني في المطالع: «وكما أنهم عَدُّوا في الألفاظ فصيحاً، وأفصح، فكذلك عَدُّوا في الكتابة مثله»^(٣)

ومن هذا أيضاً أن ابن قتيبة يرى أن الكتاب قد يَزِيدُونَ حرفاً في الكتابة، أو يَحْذِفُونَ حرفاً من الكلمة إذا دَلَّ عليه دليل كما تَفْعَلُ العرب في لغتهم مثل: (لم يَكْ)، وهم يُرِيدُونَ

(١) السيوطي، همع الهوامع، ٦: ٣١٦.

(٢) المرجع السابق، ٣: ٣١٥.

(٣) نصر الهوريني، المطالع النصري للمطابع المصرية في الأصول الخطية، تحقيق طه عبد المقصود عبد الحميد، القاهرة: مكتبة السنة، ٢٠٠٥ م، ٨٢.

(لم يكن)، ولم (أَبَل) وهم يُريدون (لم أبال)^(١)، أي أن فعل الإملائين كان قياساً على فعل العرب في التَّصَرُّف في الكلمات الملفوظة.

وإن كانوا لا يُصَرِّحون بهذا إلا قليلاً، فإنهم يفعلونه كثيراً في طريقة مُعالجتهم للتقعيد، والمسائل. فتراهم يُعاملون القاعدة الإملائية كالقاعدة النحوية، والصواب أن الإملاء من وضع العلماء أيّاً كان عمق معرفتهم، واللغة سماعية اجتماعية؛ لذلك نجد ابن جني يقول: «الخط ليس له تَعَلُّق بالفُصحاء، ولا عنهم يُؤخذ»^(٢)، أي أن الإملاء لا يُربط بالفصاحة، فيؤخذ عن الفصحاء.

ب- تعليل الشذوذات:

وهذه فرع عن الأولى؛ إذ عامل النحاة ما ورثوه من الكتابة عن العرب قبل الإسلام، كما عاملوا اللغة المنطوقة، وهذا ألجأهم إلى تعليل ما ورد مُخالفًا للقياس، كما يفعلون في المستوى النحوي، مثل: تعليل رفع اسم إن في مثل الآية: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ مِّمَّنْ﴾ [طه: ٦٣]، أو صرف الممنوع من الصرف، أو إعمال حرف في موضع، وإهماله في آخر...

لذلك نجدهم يستعملون التعليلات النحوية: ككثرة الاستعمال، أو إزالة اللبس، أو توالي الأمثال، أو التخفيف، وغيرها كما مر في نص ابن قتيبة السابق.

وهذا القياس فيه نظر؛ لأن النحوي مُضْطَرٌّ للتعليل في النحو؛ لضبط النظام العام، والقاعدة المُطَرَّدة، فلا يحقُّ له تعديل القواعد النحوية، لكن الأمر في الإملاء مُخْتَلِف؛ إذ الإملاء اصطلاحى صناعي من عمل اللغويين.

فالإملائي هو من يضع القاعدة، ويَهْدِّبها، ويمكن أن نُمثِّل على ذلك بتعاملهم مع حذف الألف من بعض الكلمات كحارث، وهارون، وإسحاق، وغيرها، فهي تُكتَب عندهم (حَرث، هَرُون، إِسْحَق)، إذ عللوا الحذف بالتخفيف.

والصواب أن الكتابة العربية في أول نشأتها كانت لا تُكتَب فيها الصوائت^(٣)، فلما

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ٢١٣.

(٢) أبو الفتح عثمان بن جني، سر صناعة الإعراب، تحقيق حسن هنداي، الطبعة الثانية، دمشق: دار القلم، ١٩٩٣م، ٦٥٢.

(٣) انظر: محمد بن سعيد الغامدي، وآخرون، نظام الكتابة العربية النشوء، والتطورات، الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، ٢٠١٧م، ٤٩.

انتشرت الكتابة بعد الإسلام اختلف الإملائيون حول هذه الألف، فذهب بعضهم إلى طرد الحذف خصوصاً في الكلمات المشهورة؛ لأنهم كانوا يعتقدون أنه للتخفيف، والصواب الذي نراه أنه كان على الإملائين أن يصلحوا هذا الخلل في الكتابة، لا أن يخرجوه، ويُعَلِّلوه، وهذا هو التطور الطبيعي للتقعيد في أي علم.

واستصحب العلماء لمنهجية التعامل مع القواعد النحوية أدّى إلى زيادة الشذوذات في الإملاء، لا إصلاحها.

٢.٢ الفئة المُستَهْدَفة لِكُتُب القِدماء

يختلف عادةً محتوى أي كتاب في أي فن باختلاف الفئة المُستَهْدَفة، فإن كان الكتاب مُوجَّهًا للعلماء، والمُتَخَصِّصين فإن العمق فيه يزيد.

أما إن كان الكتاب مُوجَّهًا لغير المُتَخَصِّصين، أو للأطفال فإن محتواه، وعمقه، ولغته تتغير حسب الفئة المُستَهْدَفة.

ويلاحظ بعد تتبع أمّهات كتب الكتابة القديمة أن الفئة المُستَهْدَفة بها كانت خاصة الخاصة من الكتاب الإبداعيين، والوظيفيين.

الإبداعيون في الكتابة الأدبية، والوظيفيون من كتاب الدواوين، وهؤلاء هم خاصة الخاصة.

لذلك نجد ابن قتيبة يُصرِّح بهذا في مقدمة كتابه (أدب الكاتب)، وهو كتاب إمام في الكتابة، قال: «وليس كتبنا هذه لمن لم يتعلّق من الإنسانية إلا بالجسم، ومن الكتابة إلا بالاسم، ولم يتقدّم من الأداة، إلا بالقلم والدواة، ولكنها لمن شدا شيئاً من الإعراب: فعرف الصدر، والمصدر، والحال، والظرف، وشيئاً من التصاريف، والأبنية، وانقلاب الياء عن الواو، والألف عن الياء، وأشباه ذلك»^(١)، ولم يكتف بمعرفة الكاتب بالنحو، والصرف، بل زاد على ذلك أموراً لا تجتمع إلا بقليل من الكتاب، منها الرياضيات، والفقه، وأخبار الناس، وغيرها.

وفصل ابن السيد البطليوسي الحديث تفصيلاً طويلاً عن أنواع الكُتُب في شرحه لأدب الكاتب، فجعلهم خمسة أنواع: «كاتب خط، وكاتب لفظ، وكاتب عقد، وكاتب حكم، وكاتب تدبير، فكاتب الخط: هو الوراق، والمحرّر.

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ١٢.

وكاتب اللفظ: هو المُتَرَسِّل.

وكاتب العقد: هو كاتب الحساب الذي يَكْتُب للعامل، وكاتب الحكم: هو الذي يَكْتُب للقاضي، ونحوه، ممن يَتَوَلَّى النظر في الأحكام.

وكاتب التدبير: هو كاتب السلطان، أو كاتب وزير دولته»^(١)، وهؤلاء الأنواع المذكورة من خاصة الخاصة.

والصولي كذلك ذكر في مقدمة كتابه: أنه جعله جامعاً لكل ما يحتاج إليه الكاتب.^(٢)

وذكر الفئة المُسْتَهْدَفَة في كتب القدماء بَيْنَ، ومُتَكَرِّر^(٣)، فالكتابة كانت صناعة مُهمّة، والكتاب المُشْتَغِلون بها لهم منزلة عالية، أشار إليها ابن النحاس فيما نقله عن عبد الحميد الكاتب، قال: «أنتم معاشر الكتاب ذوو الأخطار من خيار الخيار، على أيديكم مجاري النعم، والنقم، ليس فوقكم رغبة لذي مطلب، فأفضلكم الفاضل، وخيركم الخير، تشهدون ما غاب الناس عنه، خيركم مُنْتَظَر، وشركم مخوف، فليست حال تعدل مكان الكاتب، ما خلا ذروة الرياسة».^(٤)

وهؤلاء الكتاب المُحْتَرِفون -إن صَحَّت التسمية- كانوا يحتاجون إلى التزوّد بأدوات كثيرة في مهنتهم، وهي تختلف من كاتب إلى آخر؛ لذلك وضع اللغويون هذه الكتب التي تُزوّد الكاتب بأهم ما يجعله يُتَقَن مهنته، ولكن الكاتب لا يَنْهَل منها إلا وقد تزوّد في علوم مختلفة قبل ذلك: كالنحو، والفقه، والحساب، وغيرها.

ونحن لا نَتَعَجَّب من تعقيد القواعد الإملائية في هذه الكتب مثل: اشتراط معرفة أصل الألف اليائي، أو الواوي، ومعرفة إعراب (ابن)؛ إذ تُكْتَب بصورة إذا كانت نَعْتًا، وصورة أخرى إذا كانت خبرًا، ومعرفة نوع (ما) سواء أكانت موصولة، أم زائدة، أم غير ذلك؛ لأن الفئة المُسْتَهْدَفَة قد تَأَسَّست في العلوم اللغوية كالنحو، والصرف.

بل تجاوز بعضهم هذا إلى أن عدَّ الشكل، والإعجام منقصة؛ لِتَقْدُمهم في العلم،

(١) البطليوسي، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، ١: ١٣٧.

(٢) أبو بكر محمد بن يحيى الصولي، أدب الكتاب، تحقيق محمد بهجة الأنري، بغداد: المكتبة العربية، ١٩٢٣م، ٢٠.

(٣) انظر مثلاً: ابن النحاس، عمدة الكتاب، ٣٢.

(٤) المرجع السابق، ٣١.

والمعرفة كما ذكر الصولي،^(١) وكان هذا شأن الكتاب في تركّ النقطة، والشكل، ذكر هذا ابن درستويه، لكن العلة عنده ليست كعلة الصولي، بل السبب زوال اللبس، ولم يزل اللبس عندهم إلا لتقدّمهم في العلم، قال: «واعلم أن من شأن أهل النحو، والشعر، والغريب تقييد كل كلمة على ما يستحق كل حرف منها مبسوطاً، ومركباً، واستيفاء الشكل، والنقط إحكاماً، واستيثاقاً؛ لأن علمهم أغمض، فتقييده أوضح على قارئه.

ومن شأن كتاب الدواوين: التخفيف، وإغفال الشكل من كل ما وضع، ولم يلبس، كما أن ذلك شأنهم في النقطة، فإذا التبتت الكلمة، أو الحرف فتقييدها لازم على جميع المذاهب».^(٢)

والخلاصة أن الفئة المستهدفة كانت متقدمة في العلم؛ لذلك وضعت لها قواعد إملائية تحتاج إلى مقدمات في علوم أخرى.

٢.٣ قاعدة أن الأصل إزالة اللبس:

نجد هذه القاعدة عند بعض العلماء؛ إذ الأصل عندهم أن تُزيل اللبس بين الكلمتين المتشابهتين إما بزيادة حرف، أو حذف آخر، أو غير ذلك، قال ابن قتيبة: «الكتاب يزيدون في كتابة الحرف ما ليس في وزنه؛ ليفصلوا بالزيادة بينه، وبين المشابه له».^(٣) ويمكن أن نمثل على ذلك بالآتي:

* الألف الفارقة، قال ابن قتيبة: «ألف الفصل تُزاد بعد واو الجمع؛ مخافة التباسها بواو النسق في مثل «وردوا و، كفروا»، ألا ترى أنهم لو لم يدخلوا الألف بعد الواو، ثم اتصلت بكلام بعدها ظن القارئ أنها كفر، وفعل، وورد، وفعل، فحيزت الواو لما قبلها بألف الفصل.

* ولما فعلوا ذلك في الأفعال التي تنقطع واوها من الحروف قبلها نحو ساروا، وجاءوا؛ فعلوا ذلك في الأفعال التي تتصل واوها بالحروف قبلها نحو: سس كانوا، وبانوا؛ ليكون حكم هذه الواو في كل موضع حكماً واحداً».^(٤)

(١) الصولي، أدب الكتاب، ٥٧.

(٢) ابن درستويه، كتاب الكتاب، ٥٧.

(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ٢١٤.

(٤) المرجع السابق، ٢١٤.

* واو (عمرو)، أُضِيفَت الواو لِلتَّفْرِيقِ بينها، وبين (عمر).
 * واو (أولئك)، أُضِيفَت الواو لِلتَّفْرِيقِ بينها، وبين (إليك)؛ إذ كلاهما تُكْتَبَانِ قبلَ النقط،
 والشكل كذا: (الـ).

* ألف (مائة)، أُضِيفَت الألف لِلتَّفْرِيقِ بينها، وبين (منه) قبلَ النقط، والشكل.
 * والعلة التي جَعَلَت الكتابَ يَزِيدُونَ في الكلمات حروفاً ليست منها: هو أن الشكل، والنقط لم يَخْتَرَعَا، قال المُبَرِّدُ: «إنما أُلْحِقَتِ الزوائد التي لا أصل لها؛ لأن الخط وقع قبل حدوث الشكل، فَجَرى الناس عليه، فَمِنْ ذلِكُم كَتَبَهُم (عَمْرًا) بالواو لِيَفْصِلُوا بينه، وبين عُمَرُ»^(١)، وقال كذلك: «فَمِنْ أَتْبَعَ الكُتَّابُ كُتِبَ (مائة)، كما يَكْتُبُونَ، ومن أثر الصواب كَتَبَهَا بِيَاءٍ واحدة، وهمزها، وكذلك (عَمْرُو)، فإذا خَفَتِ اللبس بين الشَّيْئَيْنِ نحو (بكر، وبكر) شَكَلَتْ كل واحد منهما لِيُعْرَفَ من صاحبه، كما أنهما إذا استويا في الخط نَقَطَتْ كل واحد منهما؛ لِيُعْرَفَ من صاحبه»^(٢)، فَالْمُبَرِّدُ في النص السابق يَقْتَرِحُ أن يُعَامَلَ الشكل كما يُعَامَلَ النقط، فإذا اشْتَبَهَتِ الكلمتان شَكِلَتَا، كما أنه إذا اشْتَبَهَ الحرفان نُقِطَا.

* وأشار ابن قتيبة إلى حل آخر بعدما ذكر أن الكتاب يَفْصِلُونَ بين المُتَشَابِهَاتِ بالزيادة، والحذف، قال: «ورُبَّما لم يُمَكِّنِ الكُتَّابُ أن يَفْصِلُوا بين المُتَشَابِهَيْنِ بزيادة، ولا نقصان، فتركوهما على حالهما، واكتفوا بما يَدُلُّ من مُتَقَدِّمِ الكلام، ومُتَأَخَّرِهِ»^(٣)، أي أنه إذا تَعَدَّرتِ الزيادة، والحذف فإن السياق الحَكَمَ.

* وهذا الأصل في ظني غير دقيق؛ لأن المُتَشَابِهَاتِ كثيرة جداً، خصوصاً الفعل الماضي، والمصدر، مثل: جَمَعَ، وَجَمَعَ، وَسَمِعَ، وَسَمِعُ، والصفات، والأسماء، مثل: صالح الصفة، وصالح الاسم وجابر الصفة، وجابر الاسم.

* فهل نُفَرِّقُ بين كل مُتَشَابِهَيْنِ؟! فَجَعَلَ أحمد، ويزيد الفعلان بِرَسْمٍ والاسمين بآخر، وهل نُفَرِّقُ بين الماضي، والمصدر، والجمع في مثل: كَتَبَ، كُتِبَ، كُتِبَ؟! لا نَظُنُّ ذلك، بل الصواب أن نَعْتَمِدَ الشكل، والسياق حَكَمًا في التَّفْرِيقِ بينها، كما ذكر المُبَرِّدُ، وابن قتيبة.

(١) ابن السراج، كتاب الخط، ١٢٥.

(٢) المرجع السابق، ١٢٥.

(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ٢١٤.

* بل إن هذه الزيادة أدت إلى أخطاء شائعة مثل نطق ألف (مائه)، وواو (عمرو)؛ إذ بعض الناس ينطقها كما تكتب.

* وكذلك يفعل العلماء مع أمن اللبس فتجدهم يتجوزون في أمور: كالحذف، والوصل، والنقط، والشكل، وغيرها، قال ابن السراج: «الحذف يكون على ثلاثة أوجه، إما لاجتماع صورتين، وصُور، وإما أن يكون لأنه لا يلبس لفظاً لفظاً آخر، أو يكون اسماً معلوماً معروفاً فيُحذف منه»^(١)، ومثل تجوزهم في حذف نُقْطَتِي التاء المربوطة إذا أمن اللبس، قال الهوريني: «وأما النقط فتارة يجب عند خوف اللبس في مثل «هاء» التأنيث في نحو «مائه»، فإنها إذا لم تُنقط هاؤها ربما التبس في بعض التراكيب لفظها بـ«ماء» مُضافاً للضمير، وتارة يجوز فيها الأمران إذا لم يخف اللبس»^(٢)، وأمن اللبس باب طويل، لكنني قصدت الإشارة إليه فقط.

* ويلاحظ أن إزالة اللبس، أو أمن اللبس هي مسألة نسبية تختلف من شخص إلى آخر. ونظن أن هناك أسباباً أخرى لهذه الظاهرة: مثل عدم وجود مقدمات نظرية، كالتعاريف، وقواعد التقعيد بشكل مُتَقَن، بل تقدّمت الكتابة على كثير من قواعد تقعيدها، ومنها كذلك صعوبة ترك العادات؛ إذ تعود الناس على كتابة بعض الكلمات بطريقة مُعَيَّنة يصعب تغييرها، مثل: حذف حرف الألف في بعض الكلمات.

(١) ابن السراج، كتاب الخط، ١٢٧.

(٢) نصر الهوريني، المطالع النصرية للمطابع المصرية في الأصول الخطية، ٤١٣.

٣. الفصل الثالث: علاج آثار ظاهرة تشديد القاعدة المُطَرَّدة

منذ ظهور التعليم النّظامي في البلاد العربية، وجد اللغويون أنفسهم أمام مشكلة تعليمية في تعليم بعض العلوم اللغوية، كالنحو، والإملاء. فاجتهدوا بوضع الكتب المُيسّرة، وعقدت وزارات المعارف، والمجامع مؤتمرات؛ لتجاوز هذه العقبات.

ويمكن أن نُضرب لهذا مثلاً بجهود مجمع اللغة في القاهرة، إذ بدأ المجمع بإطلاق مسابقة عامة؛ لتقديم مُقترحات لتطوير الإملاء، فوَصَلَ للجنة المسابقة أكثر من مئتي اقتراح. وعقد المجمع جلسات، ومؤتمرات عديدة حول موضوع تيسير الإملاء بداية من سنة ١٩٣٨، واستمرت هذه الجلسات، والمناقشات، والمُقترحات، والتقارير إلى سنة ١٩٦٠، وما بعدها، وقد نُوقِشت في هذه المدة عشرات الاقتراحات، والمبادرات. ^(١)

وتوازَتْ مع هذا الجهد، وتلته عشرات المبادرات، والبحوث من خارج المجمع، مثل كتاب قواعد الإملاء لمجمع دمشق، وكتاب دليل توحيد ضوابط الرسم الإملائي للكتابة العربية في دول مجلس التعاون، وعدد من الكتب التي أصدرها مركز الملك عبد الله لخدمة اللغة العربية مثل: نظام الكتابة العربية النُشوء، والتطورات، ومنظومة الحروف العربية، والإملاء في نظام الكتابة العربية، والمباحث النظرية في تعليم الكتابة العربية، والأعمال التطبيقية في الكتابة العربية.

وهذه الدراسات، والاقتراحات الكثيرة، والجهود الفردية، والجماعية تُشير إلى استشعار كثير من اللغويين المُحدّثين لمشكلة في نظام الكتابة العربية؛ لأن الأمية كانت فاشية، والتعليم ليس إلزامياً، وبعد التعليم الإلزامي ظهرت الحاجة الشديدة إلى تحديث نظام الكتابة العربية.

(١) انظر: شوقي ضيف، مجمع اللغة العربية في خمسين عاماً (١٩٣٤-١٩٨٤)، القاهرة: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٤م.

وهي في وقتنا هذا أشدّ منها بكثير، إذ فشّت الكتابة فُشوّاً لم يحدث في التاريخ قطّ. فإذا كان الناس في العالم العربي قبل سبعين سنة يكتبون يومياً خمسة ملايين نص مثلاً ما بين بحوث، وشروح في المدارس، ومعاملات في المؤسسات، ومقالات في الجرائد، ورسائل في البريد، وغير ذلك، فإنهم اليوم يكتبون أضعاف هذا العدد بكثير؛ إذ تضاعف عدد السكان في العالم العربي من خمسين مليوناً سنة ١٩٥٠ إلى (٤٥٠) مليوناً سنة ٢٠٢٤. وتراجعت الأمية، وتضاعفت منصات الكتابة عن السابق، إضافة إلى ما كان يُكتب سنة ١٩٥٠ جاء الإنترنت، ومنصاته الاجتماعية، فزاد النصوص التي تُكتب يومياً إلى عدد ضخم جداً.

ففي منصة إكس وحدها يُكتب باللغة العربية يومياً أكثر من سبعة وعشرين مليون تغريدة، ولو أضفنا الفيس بوك، والواتساب فقد نصل إلى (١٠٠) مليون نص مكتوب يومياً.

وهذا النمو الضخم في إنتاج النصوص كان ينبغي أن يُقابلة نمو في صناعة الكتابة العربية، فكان يجب أن تكون عناية اللغويين مُوجَّهة إلى تعليم الناس، وتدريبهم على الصياغة المُحكمة للنصوص الإبداعية والوظيفية، كتدريبهم مثلاً على كتابة القصة، والمقالة، والخاطرة، والمنشور القصير (التغريدة، ونحوها) ومحاضر الاجتماعات، والتقارير، والتلخيص، والمسرحية، والخطابات الإدارية، وغيرها من القوالب العليا؛ لصناعة الكتابة، كما فعل أسلافنا في كتبهم، مثل: أدب الكاتب، وصناعة الكتاب، وصبح الأعشى، وغيرها.

لكننا نجد اللغويين المعاصرين مُنشغلين غالباً بالسلامة الإملائية فيما يتعلّق بتهجّي الكلمات: كطريقة كتابة همزة الوصل، والقطع، أو التاء المربوطة، أو الألف في نهاية الكلمة، أو الهمزات بأنواعها، أو الوصل، والفصل، وهذا يكون على حساب كتابة النصوص المُتقدّمة. ويمكن أن نُمثّل على ذلك بكتب مُقرّر (التحرير العربي) في الجامعات السعودية، فاسم المُقرّر (التحرير) يُشير إلى أن المُقرّر يدرس الصياغة المُحكمة للنصوص، وهذا فعلاً ما يحتاج إليه طلاب الشريعة، والقانون، والتربية، والطب، والحاسب، والهندسة، والعلوم، وغيرهم لتطويع مهاراتهم، واستعداداً لسوق العمل الذي يتطلّب غالباً هذا الأمر.

ولكن جرّداً سريعاً لتوصيفات هذا المُقرّر في بعض الجامعات يُريك أن قسماً كبيراً من الذي يدرس حقيقة هو السلامة اللغوية، والتهجي، وهي مُهمّة، لكن محلّها ليس الجامعة،

بل المرحلة الابتدائية، وفي الجدول الآتي تَجِدُ بعض موضوعات المُقرَّر حسب توصيفات الجامعات:

جامعة الملك سعود	جامعة القصيم	جامعة أم القرى	جامعة الإمام محمد بن سعود
رسم الهمزة في أول الكلمة، ووسطها وآخرها	الهمزة في بداية الكلمة	همزتا الوصل، والقطع.	همزتا الوصل، والقطع
الحذف، والزيادة	الهمزة في وسط الكلمة	أحكام الهمزة المتوسطة، وكيفية رسمها.	الهمزة المتوسطة
ورسم الألف آخر الكلمة	الهمزة في نهاية الكلمة	أحكام الهمزة المتطرفة، وكيفية رسمها.	الهمزة المتطرفة
التاءان المبسوطة، والمربوطة	التاء المربوطة، والتاء المفتوحة، والهاء	الحروف التي تكتب، ولا تنطق.	الألف اللينة
	الضاد، والظاء	الفرق بين الهاء المربوطة، والتاء المربوطة، والتاء المفتوحة	الحروف التي تتراد في الكتابة - الحروف التي تحذف - ما يوصل بغيره من الكلمات، وما ينفصل
	الألف في نهاية الكلمة	كتابة الألف اللينة.	
	الحذف، والزيادة، والفصل، والوصل		

يُلاحظ من الجدول السابق أنَّ الأستاذ يُنفق تقريباً نصف ساعات المقرَّر لتدريس التَّهْجِي، والسَّلامَة اللُّغَوِيَّة التي كما ذكرنا ليست من مخرجات تعليم الكتابة في الجامعة، بل من مخرجات تعليم الكتابة في المرحلة الابتدائية، وهذا يُوَثِّرُ على المهارات العُلْيَا المستهدفة في المقرَّر، وربما ركز بعض الأساتذة على السَّلامَة اللُّغَوِيَّة حتى في الموضوعات التي تتعلَّق بالمهارات العُلْيَا.

وأحسب أنَّني لا أحتاج إلى الاستشهاد على انتشار ظاهرة الأخطاء الإملائية، ورأيت أنَّ الاستشهاد على ذلك من قبيل التَّطْوِيل الذي لا طائل من ورائه؛ إذ هي من المُجمَع على الابتلاء به في عصرنا.

٣.١ مسوّغات تحديث نظام الكتابة العربيّة

نزعم أنّ هذه المرحلة التّاريخيّة هي أكثر مرحلة نحتاج فيها إلى تحديث نظام الكتابة العربيّة للأسباب الآتية:

- أ- انتشار ظاهرة الضّعف الإملائيّ في العالم العربيّ.
- ب- أنّ التّجويد، والتّدقيق، والمراجعة، والضّبط أمر طبيعيّ في نموّ العلوم، والعلوم أصبحت أكثر انضباطاً، وشمولاً، واتّساقاً، ومبادئ التّقعيد أضحت تنطلق من مبادئ ترتكز على نظرية المعرفة، والاجتهاد في ضبط العلوم، أو حلّ المشكلات التي تواجه النّاس في أثناء دراستها أمر محمود، بل مندوب إليه.
- ج- أنّ في تحديث نظام الكتابة العربيّة رفعا للحرص عن عشرات الملايين من الطلاب، وعشرات الآلاف من المعلمين، وكذلك رفعا للحرص عن مستعملي اللّغة العربيّة في الإنترنت، فكثير منهم يقع في كثير من الأخطاء الإملائية التي يمكن أن تخفّف عنه، ولا نخسر بالتّخفيف أصلا من أصول اللّغة.
- د- أنّ الكتابة كانت محصورة في نطاق ضيق قديماً، تكون في الكتابات العلميّة، والمراسلات الأدبيّة، والمعاملات في الدّواوين الحكوميّة، وبعض الكتابات الخاصّة بين النّاس: كالصّكوك، وغيرها، والأُميّة كانت فاشية بينهم.
- لكنّ الكتابة في عصرنا انتشرت انتشاراً كبيراً في الحياة العامّة للنّاس، فنجدها في اللوحات التجاريّة، وأسماء الشّوارع، والصّحافة، والتّلفاز، والإنترنت، والتّواصل الاجتماعيّ في التّطبيقات.
- هـ- توفير الجُهود التي تُبدل لتعليم شيء يمكن الاستغناء عنه، وتوجيهها نحو المهارات العُليا في مهارة الكتابة، كما فعل أسلافنا عندما وضعوا كُتباً لتعليم الكتابة الإبداعيّة، والوظيفيّة. فاستغناؤنا عن بعض القواعد سيوفر نصف الوقت، أو أكثر في تعليم الكتابة، وهو ما يمكننا من توجيه الجُهد للكتابة الإبداعيّة، والوظيفيّة كما يحدث في تجارب بعض الدول المتقدّمة تعليمياً.
- ففي كوريا مثلاً يتعلّم طلاب الابتدائيّ بعض المهارات الكتابيّة التي قد لا يُجيدها طلاب الجامعات العربيّة، فأهداف الكتابة في الصّفّ الخامس، والسادس:

* الكتابة بهدف إيصال معنى معيّن للقارئ.

* اختيار طريقة الكتابة اعتماداً على موضوع النصّ، والهدف منه.

* الكتابة الملائم بالعواطف عند ذكر موقف، أو تجربة شخصية.

ويُطلب من الطالب بعض الأنشطة التي تساعد على تحقيق هذه الأهداف مثل: العصف الذهنيّ، والخرائط الذهنيّة، كما يُطلب من الطالب أن يُحلّل نصّاً شعريّاً، ويُعيد كتابته مرة أخرى، ويُطلب من الطلاب أيضاً كتابة نصّ بهدف معيّن، مع ضرورة تزويد النصّ بالوسائل التي تزيد من سهولة فهم القارئ للنصّ، كالصُّور، والرُّسوم البيانيّة، وغيرها.^(١) ونجد هذا الارتقاء بالمهارة في سنغافورة، فهم يهتمّون بالمهارات العليا لطلاب الابتدائيّ، مثل:

* كتابة خطابات البريد الإلكترونيّ.

* كتابة التقارير الإعلامية التي تسمح بتوثيق، وتنظيم المعلومات الواقعيّة.

* عرض وجهة نظرهم، أو موقفهم تجاه قضية معيّنة لإقناع المتلقّي.

* استخدام التقنيّات المرئيّة مثل: القصة المصوّرة، والمخطط الزمّنيّ، والخريطة المفاهيميّة.

* تطوير السرد في الرواية مثل: بناء سلسلة من الأحداث نحو التعقيد، والدقّة.

* تفصيل الفكرة الرئيسيّة للفقرة من خلال توفير التفاصيل الوقائيّة، أو الوصفية، وغيرها.

* استخدام الأساليب البلاغيّة في اللغة الأدبيّة كالتشبيّهات، والاستعارات.

* كتابة الآراء الحقيقيّة مثل نشرات إخباريّة عن الفصل الدّراسيّ.

* كتابة تقارير معلوماتيّة مثل تقارير عن أعمال مشروع معيّن.

* إقناع الصّف، أو المدرسة عبر الإنترنت بمراجعة كتاب، أو مشاهدة فيلم بتوضيح سبب

ذلك بعرض، وشرح، وتبرير.^(٢)

لكنّ هذه المسوّغات لا تُغنيّا عن الإشارة إلى بعض المبادئ، والخطوات التي قد تعين على علاج هذه الظاهرة، وهي:

(١) عادل القحطاني، وآخرون، الممارسات والتجارب الدولية في تعليم القراءة، والكتابة للمبتدئين، الرياض: مركز

الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، ٢٠١٩م، ٣٤.

(٢) المرجع السابق، ١٣٢.

أ- الإيمان بحق الاجتهاد في المسائل اللغوية؛ بما يناسب العصر، ويحافظ على أصالة اللغة. فالاجتهاد حقٌ للعلماء الأفراد المجتهدين، كما كان يفعل أسلافنا، وهذا الحق لا زال مستمرّاً للعلماء، بل إنَّ متابعة السلف تكون بالاجتهاد، كما اجتهدوا بما يناسب عصرهم، وليست فقط باتباع نتائج اجتهادهم.

وإذا كان حقُّ الاجتهاد مباحاً للعلماء المجتهدين من أسلافنا، واستعملوه كما فعل أبو الأسود، ونصر بن عاصم، والخليل، وابن قتيبة، والفارسي، وغيرهم، فإني أظنُّ أنه مندوب إليه في عصرنا؛ لأنَّ القدماء كانوا يجتهدون غالباً؛ لخدمة خاصّة الخاصّة من الكتاب، أمّا المحدثون فيجتهدون لحلّ مشكلة كبيرة لعموم الناس.

والاجتهاد في عصرنا أقرب للدقّة؛ لأنَّ اجتهاد جماعيّ تحت مظلة مؤسسات: كالمجامع اللغوية، ووزارات التعليم.

وتعميم نتائج الاجتهاد في عصرنا هذا أيسر مما كان متاحاً لأسلافنا، فلو أنَّ مجمع الملك سلمان العالمي لخدمة اللغة العربية، ووزارة التعليم في السعودية اجتهدا بتحديث الإملاء، ثم صدر قرار سياديّ بالزام وزارة الإعلام، ووزارة التعليم بنتائجه لحلت جلّ مشاكل الإملاء خلال عشرين سنة تقريباً.

ونزعم أن لو كان اللغويون المعاصرون الذين حاولوا تحديث الإملاء في القرن الفائت وصلوا لقواعد منضبطة، وجذرية، وأنفقوا عليها، ثم طبقت بقرارات سيادية، ما وصلنا إلى ما وصلنا إليه من انتشار ظاهرة الضعف الإملائي، ولاعتاد الناس على القواعد الجديدة.

٣- إنَّ تحديث قواعد الكتابة، والإملاء لا يخلُّ بأصول اللغة، بل يساعد على ضبطها، وهو أمر اصطلاحيّ من خارج اللغة، ومن صنع العلماء.

٤- وأعيد هنا الاقتباس السابق لابن درستويه: «واعلم أنَّ من شأن أهل النحو، والشعر، والغريب تقييد كلّ كلمة على ما يستحقُّ كل حرف منها مبسوطاً، ومركباً، واستيفاء الشّكل، والنّقط إحكاماً، واستيثاقاً؛ لأنَّ علمهم أغمض، فتقييده أوضح على قارئه.

٥- ومن شأن كتاب الدّواوين التّخفيف، وإغفال الشّكل من كلّ ما وضح، ولم يلتبس، كما أنَّ ذلك شأنهم في النّقط، فإذا التبتست الكلمة، أو الحرف فتقييدها لازم على جميع المذاهب»^(١).

(١) ابن درستويه، كتاب الكتاب، ٥٧.

ونشير إلى أن من المحافظة على أصول اللغة ألا نُغيّر الرُّموز الكتابيّة (الحروف).

- ٦- إنَّ لظاهرة الضَّعف الإملائيّ جذرين: جذراً لغويّاً يتعلّق بحاجة قواعد الإملاء إلى إعادة النّظر، وجذراً تربويّاً يتعلّق بتدريس الإملاء، لكنَّ وجود خلل بتدريس الإملاء في التّعليم العامّ لا يُعفي اللّغويين من ضبط قواعدهم، والاجتهاد بتيسيرها، بل إنَّ عمل التّربويّ يبنّي على عمل اللّغويّ، فإذا كان عمل اللّغويّ غير منضبط، ومتشابكاً، ومعقّداً تعقّدت مهمّة التّربويّ.
- ٧- فلا أظنُّ أنّه من المقبول أن نطلب من طفل في الصّفّ الأول، أو الثاني من المرحلة الابتدائيّة أن يُفرّق بين الأصل الواويّ، واليائيّ، أو يعرف دلالات (ما) اسميّة، أو حرفيّة موصولة، أو زائدة، أو استفهاميّة.

- ٨- قال القلقشنديّ في مسألة أصل الألف: «فإذا أشكل عليك شيء، فلم تعلم أهو من ذوات الواو، أو من ذوات الياء، نحو: (خسا) بالخاء المعجمة، والسّين المهملة كُتِبَتْ بالألف؛ لأنّه هو الأصل، ومنهم من يكتب الباب كلّهُ بالألف على الأصل، وهو أسهل للكتاب». (١)
- ٩- فإذا كان توحيد كتابة الألف أسهل للكتاب المحترفين، فكيف نقول بحقّ الأطفال؟! وقد مرّ بنا في غير موضع من هذه الدّراسة أنّ جلَّ هذه القواعد وضعت للمتقدّمين بالمعارف؛ ولذلك لا نظنُّ أنّها مناسبة لطلاب التّعليم العامّ.

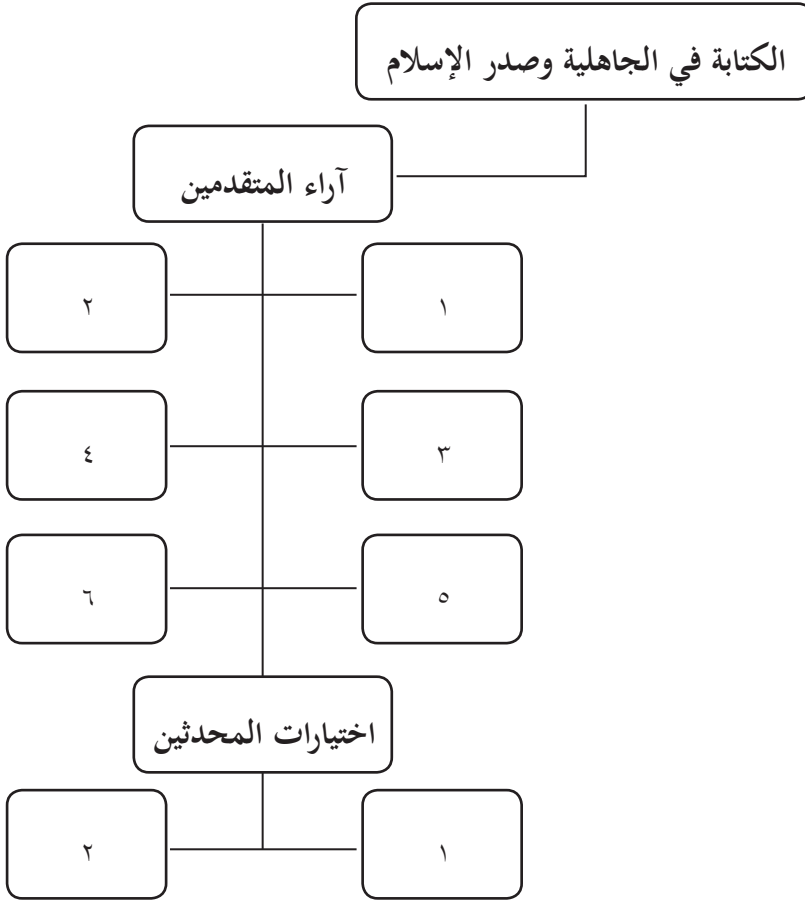
٣.٢ إستراتيجية مقترحة لتحديث نظام الكتابة العربيّة

نقترح أن يكون الاجتهاد بتحديث قواعد الإملاء على النّحو الآتي:

- ١- نعرض آراء السّلف في المسألة، ونحن نظنُّ أنّ الاجتهادات في الكتابة العربيّة مرّت بمراحل، فكانت في الجاهليّة، وصدر الإسلام على صورة واحدة تقريباً، ثم تعدّدت الآراء مذ أبي الأسود الدّؤليّ إلى السّيوطيّ تعدّداً كبيراً؛ حتى لا تكاد تجد رأياً إلا وقد قيل، سواء أكان موافقاً للقاعدة العامّة أم مخالفاً لها.
- ٢- ثمّ اختار المحدثون بعض هذه الاجتهادات، وعمّموها، وأقرّت في التّعليم العامّ، وأصبحت كأنّها هي الإملاء العربيّ فقط، وكذلك نظنُّ أنّ كتاب (المطالع النّصريّة للمطابع المصريّة في الأصول الخطيّة) لنصر الهوريني (١٨٧٤م) هو أساس هذا الاختيار؛ لأنّه هو

(١) القلقشندي، صبح الأعشى، ٢٠٣.

المرجع الرئيس للإملاء العربي في العصر الحديث. وقد أشار الهوريني في مقدمة كتابه: أنه أُلّف الكتاب؛ ليجمع قواعد الكتابة؛ لأنّ الكتب التراثية التي في هذا المجال لم تُطبع بعد؛ ولنُدرة وجود مخطوطاتها في وقته.^(١)



٢- نختبر المسألة بعرضها على قاعدة الإملاء العامة، وهي: مطابقة المكتوب المنطوق به في ذوات الحروف، وعددها.

وُبراعى في كتابة الكلمة نطقها في أثناء ورودها في الجملة، لا المعجم، وتكون مفصولة عمّا قبلها، وما بعدها، ولا توصل الكلمات بما بعدها، أو ما قبلها إلا إذا كانت ممّا لا يمكن

(١) الهوريني، المطالع النصري للمطابع المصرية في الأصول الخطية، ٣٤.

الوقوف عليه، أو الابتداء به. فحروف العطف، والجَرَّ الفرديَّة لا يقف عليها المتحدِّث، بل يصلها بالكلمة التَّالية، والضَّمائر المتَّصلة، وتاء التَّأنيث الساكنة لا يُبدَأ بها.

مثال:

اشترت كتاباً بخمسين، فمن يشتريه مِنِّي؟

يُلاحظ هنا أنَّ (ت) وصلت باشتري؛ لأنَّ المتكلم لا يستطيع الوقوف بين الفعل اشترى، وتاء الفاعل، و(كتاباً) كتبت بزيادة ألف التَّنوين؛ لأنَّنا نُراعي حالة الكلمة في الوقوف عليها في أثناء نطقها في الجملة؛ إذ وجود الكلمة في الجملة قد يؤثر على كتابتها، ككلمة (كتاباً) في الجملة السَّابقة التي تأثَّرت بموقعها؛ لأنَّ تنوين النَّصب له قاعدة إملائية خاصَّة، ونلاحظ أنَّ باء الجَرَّ وصلت بالكلمة اللاحقة لها؛ لأنَّ المتكلم لا يقف عليها في أثناء كلامه.

أما (من) فقد فصلت عمَّا بعدها رغم إمكانيَّة الإدغام؛ لأنَّ المتكلم يستطيع الوقوف عليها، قال السيوطي: «وأما المدغم من كلمتين، فيكتب بأصله؛ اعتباراً بالوقوف على الكلمة الأولى نحو: من مال»^(١).

واعتماد هذه القاعدة سيلغي بعض القواعد الجزئية مثل قاعدة وصل (أن لا) وغيرها.

٣- تُطبَّق على القواعد الجزئية شرطين هما:

أ- الشُّمول: ونعني بالشُّمول: أن تشمل القاعدة أكبر عدد من التَّطبيقات.

ب- البساطة: ونعني بها ألا تكون القاعدة مركَّبة، كأن يكون لها استثناءات.

وهذان الشرطان مستعاران من شروط النُّظريَّة العلميَّة، ونقيِّد بهما القواعد الجزئية مثل: قاعدة الهمزة المتوسِّطة، والوصل، والفصل، وغيرها، وهما شرطان ضروريَّان؛ لأنَّ القاعدة الجزئية تكون هي الأصل في بعض المسائل، كمسائل الهمزة المتوسِّطة؛ إذ لا يُكتفى هنا بالقاعدة العامَّة.

٤- نُرجِّح من آراء السَّلف ما وافق (٢، ٣) حتى لو لم يكن مشهوراً في زمنه، ولنا في الفقهاء أسوة حسنة؛ فللفقهاء، والقانونيين تجربة تستحقُّ الاحتذاء، إذ وجد القانونيون في بعض اجتهادات المتقدِّمين من الفقهاء حلولاً لبعض المشاكل القانونيَّة، والاجتماعيَّة

(١) السيوطي، همع الهوامع، ٣: ٥٠٣.

في عصرنا الحاضر، وهي اجتهادات تخالف مذهب البلد، كبعض اجتهادات ابن تيمية في مسائل في الطلاق، إذ اعتمدت آراؤه في دول الخليج، ومصر، والعراق، والمغرب، والأردن، وهي مخالفة للمذاهب الأربعة كلها^(١)، وتغيير الاجتهادات الإملائية في عصرنا أيسر من الاجتهادات الفقهية؛ لأنَّ اجتهاداتهم تُبنى على نصوص شرعية، ويُنَى عليها أحكام تتعلق بمصالح البلاد، والعباد، ولا بأس في أضيق الحدود أن نجتهد بقول جديد.

ويكون جلُّ العمل هنا بإعادة اختيار القواعد من اجتهاد القدماء، مع التَّأكد من موافقتها للخطوة (٢، ٣)، ويمكن أن نعزِّد هذه الخطوات بمنهج ابن السَّراج في المسائل الخلافية في الإملاء، إذ قال بعد أن عدَّد المباحث الإملائية: «ولقد أفردت لكلِّ نوع منها فصلاً ذكرته فيه، وما له من حجج، فما أجمع عليه أكثرهم، فأكتبه كما كتبوه، وما اختلفوا فيه، فالصَّواب رُدُّه إلى أصله، إذا كان قد كتبه بعضهم على الأصل»^(٢)، ونضرب للخطوات السَّالفة مثلاً بالقواعد الآتية:

أ- قاعدة وصل (أن لا)، أو فصلها.

نُمرِّر هذه القاعدة الجزئية على الخطوات الأربع الماضية:

١- آراء القدماء:

* توصل مطلقاً.

* تُفصل مطلقاً.

* تُفصل إذا أدغمت بغنة وتوصل إذا لم تُدغم بغنة.

* تُفصل إذا رفعت ما بعدها، وتوصل إذا نصبته.

لخصَّ ابن النَّحَّاس آراء العلماء فيها بقوله: «وكتبوا (ألاً) متَّصلاً، وقد كتب في المصاحف متَّصلاً في مواضع، ومنفصلاً في أخرى.

واختلف النُّحَوِّثُونَ في علة الحذف، وهو الذي يستعمله الكُتَّاب، ورأيت عليَّ بن سليمان لا يُجيز إلا الانفصال؛ لأنَّها (أن) دخلت عليها (لا)، ومن النُّحَوِّين من يقول: إن

(١) انظر: مساعد بن سليمان بن ناصر الحقييل، موافقة قوانين الأحوال الشخصية لاختيارات ابن تيمية، الرياض، مجلة قضاء، الجمعية العلمية القضائية السعودية - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ٢٠١٧، العدد ٩.

(٢) ابن السراج، كتاب الخط، ١٠٨.

أدغمتها بغنة أثبت النون، وإن لم تأتِ بالغنة حذفها.

ومنهم من يقول: إن رفعت ما بعدها كتبتها مفصولة، لا غير، نحو قوله جلّ وعزّ: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا﴾ [طه: ٨٩]؛ لأنّ التّقدير أنّه لا يرجع، وقيل: التّقدير أن ليس يرجع؛ وإن نصبت ما بعد (لا) كتبتها متصلة، نحو: ﴿حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ﴾ [الأعراف: ١٠٥].^(١)

٢- القاعدة العامّة: يُخالف الوصل القاعدة الكلّية في أنّ فيها ما يُنطق، ولا يُكتب؛ لأنّنا نراعي حالة الوقف على النون.

٣- القاعدة الجزئية: تُخالف هذه القاعدة شرطي القاعدة الجزئية (الشّمول والبساطة)؛ لأنّنا سنُخرجها من القاعدة العامّة، ونُخصّص لها قاعدة خاصّة.

٤- التّرجيح: يُخالف الرّأي الأول القاعدة العامّة (يُكتب ما يُنطق)، والرّأي الثاني يوافقها.

أمّا الثالث، والرابع فيُخالفان القاعدة العامّة، وشرطي الشّمول، والبساطة؛ لذلك نختار الرّأي الثاني.

ب- مسألة كتابة تنوين النّصب على الهمزة المتطرّقة إذا كان قبلها ألف:

نُمرّر هذه القاعدة الجزئية على الخطوات الأربع الماضية:

١- آراء القدماء:

* تُثبّت ألف التّنوين (سماء).

* تُحذف ألف التّنوين (سماء).

قال السيوطي: «وإن كان السّاكن معتلاً، فإن كان زائداً للمدّ، فلا صورة لها نحو ينبئ، ووضوء، وسماء.

فإن كان ما فيه الألف كسماء منوّناً منصوباً، كتبه جمهور البصريين بألفين: الواحدة حرف علة، والأخرى البدل من التّنوين، وبعضهم، والكوفيون بواحدة، وهي حرف العلة التي قبل

(١) ابن النحاس، عمدة الكتاب، ١٨٢.

الهمزة، ولا يجعلون للألف المبدلة من التَّنوين»^(١).

٢- القاعدة العامّة: يُخالف حذف ألف التَّنوين القاعدة العامّة؛ لأنّ الألف ستُنطق في حالة الوقف عليها، ومَرَّ بنا أنّ الكلمة يُراعى نطقها مبدوءاً بها، وموقوفاً عليها داخل الجملة.

٣- القاعدة الجزئيّة: يُخالف الحذف شرط الشُّمول؛ إذ لا تُغطّي القاعدة الأساسيّة (زيادة ألف للتَّنوين) الكلمات المنتهية بهمزة على السّطر، ويُخالف البساطة؛ لأنّنا سنُفَرِّع القاعدة الأساسيّة.

٤- التّرجيح: يُخالف الرّأي الثاني القاعدة العامّة (يُكتب ما يُنطق)، وشرطي الشُّمول، والبساطة، والرّأي الأول يوافق القاعدة العامّة، وشرطي الشُّمول، والبساطة؛ لذلك نختاره.

ت- مسألة زيادة الواو في كلمة (عمرو):

نُمرّر هذه القاعدة الجزئيّة على الخطوات الأربع الماضية:

١- آراء القدماء:

* زيادة الواو (عمرو).

* الاكتفاء بالشّكل (عمر).

قال ابن النّحاس: «وزادوا في عمرو واواً فرقاً بينه، وبين عُمر، وكان أولى بالزيادة؛ لخفته، هذا إذا كان مخفوضاً، أو مرفوعاً. فإن كان منصوباً لم تُزد فيه واو؛ لأنّ عمر لا ينصرف، فقد زال الإشكال؛ وقيل: لم تُزد فيه واو في النّصب لئلا يُجمع بين زائدين، وهما الألف، والواو، فإن شككت عمرًا في موضع الخفض والرّفْع لم تُلحق فيه واواً؛ لأنّه لا يُشكّل بعُمر»^(٢)، ومَرَّ بنا رأي المبرّد في أنّ التّفريق بينهما يكون بالشّكل، وأشار ابن درستويه إلى أنّ زيادة الواو شاذّة، ويُفَرّق بين هاتين الكلمتين بالشّكل؛ لأنّه لو زِيدَت الواو في كلّ اسم أشبه آخر لصارت أكثر الكلمات مزيدة.^(٣)

٢- القاعدة العامّة: تُخالف زيادة الواو القاعدة العامّة؛ لأنّها ليست منطوقة، لا في الوصل، ولا في الوقف.

(١) السيوطي، همع الهوامع، ٣: ٥٠٧.

(٢) ابن النّحاس، عمدة الكتاب، ١٦٤.

(٣) ابن درستويه، كتاب الكتاب، ١٩٢.

٣- القاعدة الجزئية: تُخالف زيادة الواو شرط الشُّمول؛ لأنها ستكسر القاعدة العامّة، وتُخالف البساطة؛ لأنّنا سنُفَرِّع القاعدة الأساسيّة.

٤- التّرجيح: يُخالف الرّأي الأوّل القاعدة العامّة (يُكتب ما يُنطق)، وشرطي الشُّمول، والبساطة، والرّأي الثاني يوافق القاعدة العامّة، وشرطي الشُّمول، والبساطة؛ لذلك نختاره.

ث- مسألة كتابة الألف في نهاية الكلمة:

نُمرّر هذه القاعدة الجزئية على الخطوات الأربع الماضية:

١- آراء القدماء:

* تُكتب الألف في نهاية الكلمة على صورتين، إحداهما (ا) إذا كان ثلاثية، وأصل الألف فيها واو، والأخرى (ى) إذا كان أصل الألف ياء، أو كانت الكلمة رباعية، أو أكثر، أو من الكلمات المستثناة.

* تُكتب على صورة (ا) مطلقاً.

ستجاوز تفصيل الرّأي الأوّل، لأنّه شائع مشهور.

أمّا الثاني فقد ذكره غير واحد من العلماء، قال ابن النّحاس: «ولا اختلاف بين التّحويين في أن تكتب هذا كلّهُ (أي كلّ كلمة تنتهي بالألف) بالألف فجائز»^(١)، ثمّ قسّم أصحاب هذا الرّأي إلى ثلاثة أقسام:

* قسم جوّز كتابتها بالألف (ا)، ولكنهم يرون أنّ الأولى أن تُكتب بالألف، وعلى صورة الياء على التّفصيل الشّائع.

* قسم جعل أنّ الأمر واحد، سواء أكتبته (ا) أم (ى)، والكاتب مُخَيَّر بينهما.

* قسم جعل كتابتها على صورة الياء (ى) من قبيل الخطأ الذي لا يجوز، ووصف ابن النّحاس حججهم بأنّها حجج بَيِّنَة.

ومن طريف ما ذكره ابن النّحاس في هذه المسألة قوله: «وسمعت عليّ بن سليمان يحكي عن محمد بن يزيد أنّ أصل هذا من الأخفش سعيد احتال على الكتّاب؛ ليضطرّهم

(١) ابن النّحاس، عمدة الكتّاب، ١٦١.

إلى النَّظَر في النَّحو، ثم سأل الكسائي فتابعه عليه^(١)، أي أنَّ أصل المسألة حيلة تعليمية، لا علمية، صنعها الأخفش؛ ليجبر الكتاب على تعلُّم النَّحو، والصَّرف، ونشير هنا إلى أنَّ الكاتب ليس بحاجة لمعرفة أصل الكلمة، بل يكفي منه أن يُصوِّر الصَّوت بصورته، والغويي ليس بحاجة الكتابة لمعرفة الأصل.

وذكر ابن النَّحَّاس أيضًا رأي عليّ بن سليمان، الذي وضع معياراً يُحدِّد طريقة كتابة الألف؛ إذ ذهب إلى أنَّ الألف تُكتب ألفاً قائمة؛ لأنها هي الحاصلة باللفظ، بغضِّ النَّظر عن أصلها: الواوي، أو اليائي^(٢) (ابن النَّحَّاس، ٢٠٠٤).

واعتمد هذا المعيار أيضًا ابن دُرستويه قال: «اعلم أنَّ كلَّ مقصور كثرت حروفه، أو قلت من ذوات الواو، والياء، ومما ليس منهما: فعلاً كان، أو اسمًا، أو حرفًا، يجوز كتابته ألفاً على لفظه؛ لأنَّه الأصل»^(٣)، وقد مرَّ بنا رأي الفارسي في هذه المسألة؛ إذ ذهب إلى كتاباتها: (١)، وذكر صاحب صبح الأعشى أنَّ من العلماء من يكتب الباب كله بالألف على الأصل، ثمَّ علَّق أنَّ ذلك أسهل للكتاب^(٤)، ولركن الدين الأسترباذي -وهو غير الرضي- نصُّ مهم في هذه المسألة، قال: «ومنها من يكتب الباب كله، أي: الألف الثالثة سواء أكانت غير مُبدلة، أم مُبدلة عن ياء، أم مُبدلة عن واو بالألف؛ لأنَّ القياس أن تُكتب الألف بالألف، مع أنَّه أنفى للغلط على الكاتب»^(٥).

والأفعال الثلاثية التي تُكتب بالوجهين أكثر من التي تُكتب بوجه واحد، ولابن مالك أرجوزة في ذلك^(٦).

٢- القاعدة العامة: تُخالف كتابة الألف على صورة الياء القاعدة العامة؛ لأنَّ المنطوق ألف لا ياء.

(١) المرجع السابق، ١٦٢.

(٢) المرجع السابق، ١٣٥.

(٣) بن درستويه، كتاب الكتاب، ٢١.

(٤) القلقشندي، صبح الأعشى، ٣: ٢٠٢.

(٥) ركن الدين حسن بن محمد الأسترباذي، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق: عبد المقصود محمد، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٤، ٢: ١٠٣٦.

(٦) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المزهري في علوم اللغة، وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، ٢: ٢٤١.

٣- القاعدة الجزئية: تُخالف كتابتها (ى) شرط الشُّمول؛ لأنَّها ستكسر القاعدة العامَّة، وتُخالف البساطة؛ لأنَّنا سنُفَرِّع القاعدة الأساسيَّة.

٤- التَّرجيح: يُخالف الرأى الأول القاعدة العامَّة (يُكتب ما يُنطق)، وشرطي الشُّمول، والبساطة، والرأى الثاني يوافق القاعدة العامَّة، وشرطي الشُّمول، والبساطة؛ لذلك نختاره.

ونستطيع تطبيق هذه الخطوات على عدد كبير من القواعد الإملائيَّة كمسائل الوصل، والفصل والزيادة، والحذف، والهمزات، وغيرها.

ولا نزعم أنَّ تطبيق هذه الخطوات سيجعل كلَّ القواعد الإملائيَّة مُطَّردة، شاملة، بسيطة، لكنَّه سيقلِّل المشاكل إلى درجة كبيرة؛ حتى لا يبقى لنا إلا بعض المسائل التي يصعب تعديلها، كبعض مسائل الهمزة المتوسِّطة و(أل) الشَّمسيَّة، ودخول اللام على الكلمة المبدوءة بـ(أل) التعريف، وغيرها.

الخاتمة:

درسنا في هذا البحث إحدى الظواهر الإملائية التي كان لها أثرٌ بالغ في نظام الكتابة العربية، وهي ظاهرة تشذيد القاعدة المطردة، فتناولنا في الفصل الأول: تأصيل المفاهيم الأساسية للبحث، من خلال تحليل لمصطلحات: الاطراد، والشذوذ، والتشذيد. ثم خُصّص الفصل الثاني: لدراسة العوامل التي أسهمت في نشوء هذه الظاهرة، واستمرارها. أما الفصل الثالث: فقد قدمنا فيه إستراتيجية مقترحة لمعالجة آثار تشذيد القاعدة المطردة في الإملاء العربي.

وقد وصلنا في نهاية هذا البحث إلى بعض النتائج، والتوصيات، منها:

* أن آراء العلماء المتقدمين في مسائل قواعد الكتابة العربية متنوعة، ومتعددة، فلا تكاد تجد مسألة واحدة متفقاً عليها، ويمكن أن يُفاد من هذا التنوع بإصلاح نظام الكتابة بما يناسب عصرنا.

* أن الكتابة العربية تقوم على قاعدة عامة، وهي: مطابقة المكتوب المنطوق به في ذوات الحروف، وعددها.

* أن ما خالف هذه القاعدة العامة من قواعد الإملاء الجزئية ليس من الشاذ في اللغة، بل من قبيل التشذيد الذي صنعه بعض اللغويين.

* فالشاذ من صنيع العرب وليس لنا سبيل إلى تغييره، أمّا ما صنعه اللغوي فيغيّره اللغوي كذلك.

* أن أسباب ظاهرة التشذيد عديدة من أهمّها: الخلط بين السماع، والاصطلاح، واختلاف الفئة المستهدفة من إيراد هذه القواعد بين القدماء، والمحدثين، وكذلك قاعدة إزالة اللبس.

* أن الدعوة إلى الاجتهاد، ومحاولة علاج ظاهرة تشذيد قواعد الكتابة، وعلاج الضعف الإملائي أمر طبيعي، بل مندوب إليه، وتحديث القواعد، وتجديدها لا يخل بأصول اللغة، وهو من أكثر الأمور التي حاول المعاصرون الدعوة إليها.

* اقترحنا إستراتيجية لمعالجة هذه الظاهرة، وهي من أربع خطوات: تبدأ أولاً بذكر آراء العلماء المتقدمين في المسألة، ثم اختبار المسألة من حيث المطابقة للقاعدة العامة للكتابة (موافقة المكتوب المنطوق)، ثم التحقق من انطباق شرطي الشمول، والبساطة على القاعدة الجزئية، ثم ترجيح الرأي الذي يوافق القاعدة العامة، وشرطي الشمول، والبساطة.

* ونوصي أن تتبنى بعض المؤسسات اللغوية الكبيرة في العالم العربي: مثل مجمع الملك سلمان للغة العربية، وغيره مشروعات لمراجعة قواعد الإملاء؛ وفق إستراتيجية واحدة، تُطبّق على قواعد الكتابة قاعدة قاعدة، ثم تُصدر فيها قرارات مُلزِمة لوزارة التعليم، والإعلام وغيرهما. * ولا نزع أن هذه الخطوات، والإستراتيجيات ستحلُّ كلَّ المشاكل الإملائية، ولكنّها ستُخفّف المشكلة كثيراً.

* ونشير كذلك إلى أن هذا المشروع لن تظهر نتائجه إلا بعد تطبيقه بسنين عديدة، قد تصل إلى عشرين سنة، وهذا أمر يسير؛ لأننا يجب أن نفكر بالأجيال القادمة، لا بأنفسنا.

* وإن كان جيلنا قد اعتاد على الكتابة بطريقة تخالف القاعدة العامة، فإن أبناءنا سيعتادون على الكتابة الموافقة للقاعدة، فينشؤون عليه بسهولة، ويقين أقرب إلى الصواب.

ثبت المصادر والمراجع

- الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١.
- الأستراباذي، ركن الدين حسن بن محمد، شرح شافية ابن الحاجب، تح: عبد المقصود محمد، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٤.
- الإشبيلي، محمد بن الحسن، طبقات النحويين، واللغويين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢، مصر: دار المعارف، ١٩٨٤.
- البشري، محمد بن شديد بن سالم، تقييم الأداء الإملائي لدى طلبة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. مجلة دراسات في المناهج، ١ وطرق التدريس، ع ١٩٨، ٢٠١٣، ١٥ - ٥٩.
- بابشاذ، طاهر ابن أحمد، شرح المقدمة المحسبة، تح: خالد عبد الكريم، الكويت: المطبعة العصرية، ١٩٧٧.
- البطلوس، عبد الله بن محمد بن السيد، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، تح: مصطفى السقا حامد عبد المجيد، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٩٦.
- ابن جني، أبو الفتح، الخصائص، تح: محمد النجار، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٢.
- ابن جني، أبو الفتح، سر صناعة الإعراب، تح: حسن هنداوي، ط ٢، دمشق: دار القلم، ١٩٩٣.
- ابن الحاجب، جمال الدين، الشافية في علم التصريف، تح: حسن العثمان، مكة: المكتبة المكية، ١٩٩٥.
- الحقيل، مساعد، موافقة قوانين الأحوال الشخصية لاختيارات ابن تيمية، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الجمعية العلمية القضائية السعودية، مجلة قضاء، ٢٠١٧، ٩٤، ١٤٩ - ١٩٦.

- ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد، تح: أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٥.
- ابن درستويه، عبد الله بن جعفر، كتاب الكتاب، تح: الأب لويس شيخو اليسوعي، بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٢١.
- ابن السراج، أبو بكر، كتاب الخط، تح: عبد الحسين محمد، بغداد: وزارة الثقافة والإعلام دائرة الشؤون الثقافية، ١٩٧٦، مجلة المورد مج ٥، ع ٣.
- السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة، وأنواعها، تح: فؤاد علي منصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.
- السيوطي، جلال الدين، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تح: عبد الحميد هنداوي، مصر: المكتبة التوفيقية، ١٩٦٢.
- الصولي، أبو بكر، أدب الكتاب، تح: محمد بهجة الأثري، بغداد: المكتبة العربية، ١٩٢٣.
- ضيف، شوقي، مجمع اللغة العربية في خمسين عام (١٩٣٤-١٩٨٤)، القاهرة: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٤.
- ابن عقيل، بهاء الدين، المساعد على تسهيل الفوائد، تح: محمد بركات، مكة: جامعة أم القرى، ١٩٨٥.
- الغامدي، محمد، وآخرون، نظام الكتابة العربية النشوء، والتطورات، الرياض: مركز الملك عبد الله الدولي لخدمة اللغة العربية، ٢٠١٧.
- ابن فارس، أحمد، معجب مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، مصر: دار الفكر، ١٩٧٩.
- الفارسي، أبو علي، المسائل الحلييات، تح: حسن هنداوي، دمشق: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٧.
- الفاكهي، عبد الله، شرح كتاب الحدود في النحو، تح: المتولي الدميري، ط ٢، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٣.
- ابن قتيبة، أبو محمد، أدب الكاتب، تح: محمد الدالي، سوريا: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٨.

- القحطاني، عادل، وآخرون، الممارسات، والتجارب الدولية في تعليم القراءة، والكتابة للمبتدئين، الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، ٢٠١٩.
- القلقشندي، أحمد، صبح الأعشى، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩١٤.
- ابن مالك، محمد بن عبد الله، تسهيل الفوائد، وتكميل المقاصد، تح: محمد كامل بركات، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧.
- المبرد، محمد بن يزيد، الكامل في اللغة، والأدب، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧.
- أبو المكارم، علي، المدخل إلى دراسة النحو العربي، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٨٢.
- النحاس، أبو جعفر، عمدة الكتاب، تح: بسام الجابي، الرياض: دار ابن حزم، ٢٠٠٤.
- الهوريني، النصر، المطالع النصري للمطابع المصرية في الأصول الخطية، تح: طه عبد المقصود، القاهرة: مكتبة السنة، ٢٠٠٥.

Bibliography

1. Tahdhīb al-lughah, Al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad, 2001, Muḥammad Ḥawāḥmirī (Ed.), Bayrūt, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.
2. Sharḥ Shāfiyah Ibn al-Ḥajib, Al-Astirābādī, Ḥasan ibn Muḥammad, 2004, Ḥabīb al-Maḥmūd Muḥammad (Ed.), Cairo, Maktabat al-Thaqāfah al-dīniyah.
3. Ḥabaqāt al-naḥwīyīn wāllghwyyn, Al-Ishbīlī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, 1984, Muḥammad Abū al-Faḥ Ibrāhīm (Ed.), Egypt, Dār al-Maḥarīf, Edition 2.
4. sharḥ al-muqaddimah almuṣibh, Bābāshādh, Ḥāshir ibn Aḥmad, 1977, Khālid Ḥabīb al-Karīm (Ed.), Kuwait, al-Maḥabāh al-Ḥarīyah.
5. al-Iqtibāʾ fī Sharḥ Adab al-Kitāb, Al-Baḥālyawsī, Ḥabīb Allāh ibn Muḥammad ibn Assīd, 1996, Muḥafā Assaqqā Ḥamid Ḥabīb al-Majīd (Ed.), Cairo, Maktabat Dār al-Kutub al-Miḥriyah.
6. Sirr ḥināḥ al-Iḥrāb, Ibn Jinnī, Abū al-Faḥ 1993, Ḥasan Hindāwī (Ed.), Damascus, Dār al-Qalam, Edition 2.
7. al-Khaṭīb Ibn Jinnī, Abū al-Faḥ 1952, Muḥammad al-Najjār (Ed.), Cairo, Dār al-Kutub al-Miḥriyah.
8. al-Shāfiyah fī ḥilm al-Taḥrīf, Ibn al-Ḥajib, Jamāl al-Dīn, 1995, Ḥasan al-Ḥuthmān (Ed.), Makkah, al-Maktabah al-Makkīyah.
9. Muwāfaqat Qawānīn al-Aḥwāl al-Shakhḥīyah Likhtyārāt ibn Taymīyah, Al-Ḥaqīl, Musāḥid, 2017, Riyadh, Jāmiʿat al-Imām Muḥammad ibn Saḥūd al-Islāmīyah, al-Jamīyah al-ḥilmīyah al-qalbiyah al-Saḥūdīyah, Majallat Qalḥ Iss. 9.
10. Musnad Aḥmad, Ibn Ḥanbal, Aḥmad, 1995, Aḥmad Muḥammad Shākir (Ed.), Cairo, Dār al-ḥadīth.
11. Kitāb al-Kitāb, Ibn Durustawayh, Ḥabīb Allāh ibn Jaḥfar, 1921, P. Luwīs Cheikho al-Yasūḥ, Beirut, Maktabat al-ʿAbāḥ al-Yasūḥīyīn.

12. Sharḥ Shāfiyat Ibn al-Ḥajib, Arraḥī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, 1975, Muḥammad Nūr al-Ḥasan, Muḥammad Azzfāf, Muḥammad Muḥyī Iddīn Ḥabd al-Ḥamīd (Eds.), Beirut, Dār al-Kutub al-Ḥilmīyah.
13. Majallat al-Mawrid, Ibn Assarrāj, Abū Bakr, 1976, Ḥabd al-Ḥusayn Muḥammad (Ed.), Baghdad, Wizārat Athaqāfah wal-Ilḥām, Dāḥirat al-Shuḥūn al-Thaqāfiyah, Vol.5, Iss. 3.
14. Hamḥal-Hawāmiḥ Assaywī, Jalāl al-Dīn, 1962, fī Sharḥ Jamḥal-Jawāmiḥ Ḥabd al-Ḥamīd Hindāwī (Ed.), Egypt, al-Maktabah al-Tawfiqiyyah.
15. Almuzhir fī Ḥulūm al-Lughah wa- Anwāḥihā, Assaywī, Jalāl al-Dīn, 1998, Fuḥād ḤAlī Manḥūr (Ed.), Beirut, Dār al-Kutub al-Ḥilmīyah.
16. Adab al-Kitāb, Alḥily, Abū Bakr, 1923, Muḥammad Bahjat al-Atharī (Ed.), Baghdad, al-Maktabah al-ḤArabīyah.
17. Majmaḥ al-Lughah al-ḤArabīyah fī Khamsīna Ḥam (19341984-), Ḥayf, Shawqī, 1984, Cairo, Majmaḥal-Lughah al-ḤArabīyah.
18. al-Musāḥid Ḥalā Tashḥīl al-Fawāḥid, Ibn Ḥaqīl, Bahāḥ Addīn, 1985, Muḥammad Barakāt (Ed.), Makkah, Jāmiḥat Umm al-Qurā.
19. Niḥam al-Kitābah al-ḤArabīyah: Annushūḥwa-Taḥawwurat, Al-Ghāmīdī, Muḥammad, et al., 2017, Riyadh, Markaz King Ḥabd Allāh al-Dawī li-Khidmat al-Lughah al-ḤArabīyah.
20. Muḥjam Maqāyīs al-Lughah, Ibn Fāris, Alḥmad, 1979, Ḥabd al-Salām Hārūn (Ed.), Egypt, Dār al-Fikr.
21. al-Masāḥil al-Halabyāt, Al-Fārisī, Abū ḤAlī, 1987, Ḥasan Hindāwī (Ed.), Damascus, Dār al-Qalam Littibāḥah wa-Nnashr wa-Tawzīḥ.
22. Sharḥ Kitāb al-Hudūd fī Annahw, Al-Fākihī, Ḥabd Allāh, 1993, al-Mutawallī Addamīrī (Ed.), Cairo, Maktabat Wahbah, Edition 2.
23. Adab al-Kātib, Ibn Qutaybah, Abū Muḥammad, 2008, Muḥammad Addālī, Syria, Muḥassasat al-Risālah.
24. al-Mumārasāt wa-tajārib Addawlīyah fī Taḥīm al-Qirāḥah wal-Kitābah lil-

Mubtadih, Al-Qalbi, Adil, et al., 2019, al-Riyāh Markaz King Abd Allāh ibn Abd al-Azīz Addawli li-Khidmat al-Lughah al-Arabīyah.

25. ḥubh al-Aḥḥā, Al-Qalqashandī, Aḥmad, 1914, Cairo, al-Maḥabāh al-Amīriyah.

26. Tashḥīl al-Fawāḥid wa-Takmīl al-Maqāḥid, Ibn Mālik, Muḥammad ibn Abd Allāh, 1967, Muḥammad Kāmil Barakāt (Ed.), Cairo, Dār al-Kitāb al-Arabī lil-ḥabāh wa-Nnashr.

27. al-Kāmil fī al-Lughah wal-Adab, Al-Mubarrid, Muḥammad ibn Yazīd, 1997, Muḥammad Abū al-Faḥ Ibrāhīm (Ed.), Cairo, Dār al-Fikr al-Arabī.

28. al-Madkhal ilā Dirāsāt Annahw al-Arabī, Abū al-Makārim, Ḥalī, 1982, Cairo, Dār Athaqāfah al-Arabīyah.

29. Ḥumdat al-Kitāb, Annahās, Abū Jaḥfar, 2004, Bassām al-Jābī (Ed.), Riyadh, Dār Ibn ḥazm.

30. al-Maḥliḥ Annahriyah lil-Maḥbiḥ al-Mihriyah fī al-Auḥ al-Khaḥiyah, Al-Hūrīnī, Annahḥ, 2005, ḥā Abd al-Maqḥid (Ed.), Cairo, Maktabat Assunnah.

البنية التعبيرية في آيات التنمية المستدامة في القرآن الكريم

د/ محمد حسام عبد التواب عبد المجيد عبد الرحيم^(١)

قبل للنشر: ١٤٤٧/٠١/٢٢

قدم للنشر: ١٤٤٦/١٠/٢٩

DOI: 10.63259/1765-011-001-009

المستخلص:

يُعنى هذا البحث ببيان تنوع البنية التعبيرية في الآيات التي تحثُّ على التنمية المستدامة في القرآن، بصورها المتعددة: كآيات (الاستخلاف، والسعي في طلب الرزق، والعمل، والإدخار، والنهي عن الفساد، والإفساد، وتقسيم الغنائم، والفيء...)، ويقصد بالبنية التعبيرية: التعبير القرآني على مستوى التركيب، والبنية الصرفية، والألفاظ المعجمية.

وقد اعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي في بيان الأنماط التركيبية، وتحليلها، وما انمازت به من تنوع في الرتبة، وفي التركيب الوصفي، والإضافي؛ لدلالات مبتغاة؛ ومقتضيات سياقية.

وقد نوّع القرآن في البنية الصرفية من حيث العدد: إفراداً، وجمعاً، وكذلك في البنية المعجمية من حيث الألفاظ المختارة؛ بغية تحقيق المعنى المقصود.

ثم ختم البحث بمجموعة من النتائج، والتوصيات تبرز التنوع التركيبي، والصرفي، والأسلوبي، والمعجمي، وكذلك التضمن، والتعبير الحقيقي، والاستعاري المجازي في الآيات التي تحثُّ على التنمية المستدامة في القرآن الكريم.

- الكلمات المفتاحية: التنمية المستدامة - التعبير - التركيب - الصرف - المعجم.

(١) «تم دعم هذا المشروع البحثي من قبل عمادة الدراسات العليا، والبحث العلمي في جامعة الجوف

تحت المشروع البحثي رقم (DGSSR - ٢٠٢٣ - ٠٣ - ٠٢٢٥٤)

(٢) أستاذ العلوم اللغوية المساعد بقسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة الجوف

الإيميل الشبكي: Mhabledtawwab@ju.edu.sa

Expressive Structure in the Verses of Sustainable Development in the Noble Qur'an

Mohammed Hossam Abdel tawwab Abdel maged Abdel Rahim⁽¹⁾

Received: 1446/10/29

Accepted: 1447/01/22

DOI: 10.63259/1765-011-001-009

Abstract:

This study explores the diversity of expressive structures in Qur'anic verses that encourage sustainable development in its various forms, such as vicegerency (istikhlāf), pursuit of livelihood, productive labor, saving, the prohibition of corruption and mischief, and the equitable distribution of spoils (ghanimah) and wealth acquired without battle (fay'), among others. The term expressive structure refers to the Qur'anic mode of expression in terms of syntactic construction, morphological form, and lexical selection.

The research adopts a descriptive-analytical methodology to identify and analyze the syntactic patterns, highlighting their distinctive features and variations in terms of their position in the sentence as well as structural choices such as descriptive and genitive constructions. These varied patterns are employed to convey intended semantic meanings and to accommodate contextual considerations.

Additionally, the study highlights morphological diversity in the use of singular and plural forms, and examines how lexical choices reflect a deliberate and precise use of language to convey intended meanings with clarity and rhetorical impact.

The study concludes with a set of findings and recommendations that underscore the syntactic, morphological, stylistic, and lexical diversity found in the verses examined. These verses also exhibit variation in the use of implicature, as well as literal and figurative expressions.

Keywords: sustainable development - expression - construction - morphology - lexicon

(1) Assistant Professor of Linguistics, Department of Arabic Language, Faculty of Arts, Al-Jouf University
Email: Mhabledtawwab@ju.edu.sa

مقدمة:

الحمد لله الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة، والسلام على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه وسلّم، وبعد... فإن الناظر في كتاب الله - عزّ وجلّ - يدرك أنّه ما من شاردة، أو واردة إلّا لها في القرآن ذكر؛ مصداقاً لقوله: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وإنّ متدبّر القرآن يدرك أنّ كثيراً من الآيات تحثّ على التنمية المستدامة، كآيات الحثّ على العمل، في قوله: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَيَسِّرَ اللَّهُ لَكُمْ دُورَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]، والسعي في طلب الرزق في قوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، والنهي عن الإسراف في قوله: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الأنعام: ١٤١]، والنهي عن التبذير في قوله: ﴿وَلَا تُبْذِرْ دِينَكَ﴾ [الإسراء: ٢٦]، وتقسيم الغنائم في قوله: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١]، وتقسيم الفبيء في قوله: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الحشر: ٧]، وغيرها من الآيات التي تحثّ على التنمية المستدامة في القرآن.

- الدراسات السابقة:

- على الرغم من أنّ الآيات التي تحثّ على التنمية المستدامة لم تدرس دراسة لغويّة، فقد سبق هذا البحث بدراسات في التعبير القرآنيّ، يذكر الباحث منها ما يلي:
- التعبير القرآنيّ، فاضل صالح السامرائيّ، دار عمّار، الأردن، ط ٤، ٢٠٠٦م.
- بلاغة الكلمة في التعبير القرآنيّ، فاضل صالح السامرائيّ، شركة العاتك، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٦م.
- التعبير القرآنيّ، والدلالة النفسيّة، عبد الله محمد الجيوسي، دار الغوثاني للدراسات القرآنيّة، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦م.
- جماليّات التعبير في سورة الحجّ دراسة أسلوبية دلاليّة، ماجستير، مأمون سليمان حسن أبو جقيم، كليّة الآداب، جامعة آل البيت، ٢٠٠٩م.

- من بلاغة التعبير القرآني في سورة الفتح، فاطمة عبد الرسول السيد شحاتة، حولية كلية اللغة العربية بجرجا، جامعة الأزهر الشريف، ١٨٤، ج ٤، ٢٠١٤م.

- التعبير القرآني، ودلالاته النفسية، والتربوية في القصص القرآني، قصتا يوسف، وموسى أنموذجاً، وائل عبد الله حسين محيي الدين، دكتوراه، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، ٢٠٢١م.

- جمالية التعبير القرآني في سورة غافر قراءة في ضوء التفسير الأدبي، عيسى بكوش، مجلة التعليمية، مج ١٤، ١٤، ٢٠٢٤م.

بموازنة البحث الحالي بالدراسات السابقة: يتبين أنه يختلف عنها في كونه يدرس البنية التعبيرية تركيباً، وصرفاً، ومعجماً في الآيات التي تحث على التنمية المستدامة، ويحللها، ويبيّن أنماطها، ودلالاتها.

- حدود البحث:

اتخذ البحث الحالي من الآيات التي تحث على التنمية المستدامة حذاً للدراسة، والتحليل، كآيات كالحث على العمل، والسعي في طلب الرزق، والنهي عن الإسراف والتبذير، وتقسيم الغنائم، والفيء، وحفظ الإنسان، والدّخار، والاستخلاف، وإعمار الأرض، وغيرها من الآيات التي تحث على التنمية المستدامة في القرآن، مع الاكتفاء بنماذج مختارة من الآيات.

- أهمية البحث:

يحاول البحث سبر أغوار موضوع جديد يثري المكتبة العربية؛ من خلال الربط بين البناء اللغوي: التركيبي، والصرفي، والمعجمي، والمصطلح الاقتصادي الحديث (التنمية المستدامة)، من خلال تحديد البنية التعبيرية، ووصفها، وتحليلها.

- أهداف البحث:

يهدف البحث إلى دراسة التعبير القرآني في الآيات التي تحث على التنمية المستدامة؛ من أجل:

- ١- تحديد الأنماط التركيبية، ووصفها، وتحليلها.
- ٢- تحديد الصيغ الصرفية، ووصفها، وتحليلها، وبيان دلالاتها.

٣- استكشاف دلالات البنية التركيبية، أو الصرفية، أو المعجمية.

- منهج البحث:

يعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي؛ إذ يصف البنية التركيبية، والصرفية، والمعجمية في الآيات التي تحث على التنمية المستدامة، كما أن البحث سيفيد من مناهج البحث اللغوي الأخرى، ومن الأمور وثيقة الصلة بالمنهج ما يلي:

- استخراج الآيات التي تحث على التنمية المستدامة في القرآن.

- تصنيف الآيات؛ وفقاً لتقسيم البحث من حيث: التنوع التركيبي، والصيغ الصرفية، والمستوى المعجمي.

- تحليل المواضع، وتوضيحها بطريقة المعادلات الرياضية، وبيان دلالاتها.

- المشكلة البحثية:

تتمحور المشكلة البحثية في الأسئلة الآتية، التي سيجيب عنها البحث:

١. ما الأنماط التركيبية في الآيات التي تحث على التنمية المستدامة؟
٢. هل تنوعت البنية الصرفية في الآيات التي تحث على التنمية المستدامة؟
٣. هل تنوعت البنية المعجمية في الآيات التي تحث على التنمية المستدامة؟
٤. ما دلالات البنى التركيبية، أو الصرفية، أو المعجمية في الآيات موضع الدراسة؟
٥. هل اكتفى التعبير القرآني باللفظ المباشر في الآيات التي تحث على التنمية المستدامة، أم نوع بين الأسلوب المباشر، والتضمن؟

يدرس البحث البنية التعبيرية في الآيات التي تحث على التنمية المستدامة، من خلال دراسة الأنماط التركيبية، والصيغ الصرفية، أو المعجمية الواردة في هذه الآيات، وبيان دلالاتها المقصودة؛ وفقاً لسياقاتها؛ ولذلك تقتضي طبيعة هذا البحث أن يقسم إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: البنية التعبيرية التركيبية.

المبحث الثاني: البنية التعبيرية الصرفية.

المبحث الثالث: البنية التعبيرية المعجمية.

تمهيد

يوذ الباحث -قبل سبر أغوار هذا البحث- تعريف التنمية المستدامة؛ المصطلح الذي كثرت تعريفاته عند المختصين، منذ تقرير لجنة برونتلاند عن التنمية المستدامة عام ١٩٨٧م^(١)، إلى أن عرفها مدحت أبو النصر بأنها التنمية المستمرة، والعادلة، والمتوازنة، والمتكاملة، التي تراعي البعد البيئي في جميع مشروعاتها، والتي لا تجني الثمار للأجيال الحالية على حساب الأجيال القادمة.^(٢)

ويدرس البحث البنية التعبيرية في الآيات التي تحث على التنمية المستدامة أي: التعبير القرآني على مستوى البناء النحوي، والبناء الصرفي، والبناء المعجمي، فأما البناء النحوي: فيتضمن (تنوع الرتبة، وتنوع التركيب بين الوصف والإضافة)، وأما البناء الصرفي: فيتضمن التنوع العددي من خلال التعبير بصيغة المفرد في مواضع، وصيغة الجمع في مواضع أخرى، وأخيراً البناء المعجمي الذي يتضمن التنوع اللفظي، وبيان دلالات ذلك؛ وفقاً للمقتضيات السياقية، وغيرها.

لقد بلغ التعبير القرآني أعلى مراتب التعبير، وأعظمه؛ ولذلك جاء التحدي به في الإتيان بمثله، في قوله: ﴿قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨]، أو في الإتيان بعشر سور مثله، في قوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ [هود: ١٣]، بل بلغ التحدي قمته في الإتيان بسورة واحدة مثله، في قوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، وقوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ [يونس: ٣٨]

ولقد صيغ التعبير القرآني التركيبي صياغة فنية تكاملية مقصودة؛ إذ يشتمل التعبير الواحد على ظواهر لغوية جمّة تبرهن كونه تنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين، على قلب محمد

(١) مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٨٧، ص ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١

خاتم الأنبياء والمرسلين.

فكلّ لفظة، بل كلّ حرف فيه وُضع وضِعاً فنياً مقصوداً، روعي فيه النصّ القرآنيّ كلّهُ؛ ولم يقتصر على مراعاة الآية وحدها، ولا السورة وحدها.^(١)

وينماز البناء اللغويّ الفنّيّ التكامليّ في القرآن بأنّ كلّ حرف فيه وضع لقصد، ولكلّ علامة قصد، ولكلّ كلمة قصد، ولكلّ تركيب قصد، كلّ ذلك في سياق الآية، والسورة، والنصّ كلّهُ.

وقد أدرك السامريّ أثر البنى التعبيرية في إنتاج المعاني؛ إذ ذكر سبع طرائق لتوليد المعاني في الجُمَل، هي: الإعراب، والتقديم، والتأخير، والذكر، والحذف، واختلاف التقدير، والتضمن، والاختلاف في التعليق، والوقف، والابتداء.^(٢)

يُفهم من ذلك أنّ لكلّ أصل دلالة مقصودة، ولكلّ عدول عن الأصل دلالة مقصودة، سواء أكان العدول في الرتبة بتقديم ما حقّه التأخير وتأخير ما حقّه التقديم، أم بتعدد التقدير، أو بالتضمن، أو غير ذلك من الفنيات اللغوية في القرآن.

إنّ كلّ تعبير يُنتج دلالة خاصّة، وكلّ عدول، أو تنوُّع تعبيريّ يتمخض عن دلالة جديدة، ومن ثمّ فالبنى التعبيرية المتنوّعة ينتج عنها دلالات متعدّدة، وفي القرآن خاصّة تتمخض البنى التعبيرية عن وجوه دلالية؛ ولذلك حفل القرآن بالعدول التركيبيّ تقديمًا، وتأخيرًا، ذكرًا، وحذفًا، وبالعدول الصرفيّ؛ فاستخدم صيغة (فاعل) بمعنى (مفعول)، والعكس، واستخدم صيغة (فعليل) بمعنى فاعل تارة، ومعنى مفعول تارة أخرى، كما نوّع القرآن في الاختيار اللفظيّ المعجميّ؛ وفقًا للمقتضيات السياقية؛ ممّا يسهم في تجلية المعنى، وزيادته بريقًا، ونصاعةً، ولمعانًا.

(١) ينظر: فاضل السامريّ، التعبير القرآنيّ، ط ٤، الأردن، دار عمّار، ٢٠٠٦م: ص ١٠.

(٢) ينظر: فاضل السامريّ، الجُملة العربية، والمعنى، بيروت، لبنان، دار ابن حزم، ٢٠٠٠م: ص ٢٢٩-٢٣٣.

المبحث الأول

البنية التعبيرية التركيبية

يقصد بالبنية التعبيرية التركيبية: المستوى التركيبي؛ حيث تنوعت البنية التركيبية في الآيات التي تحثُّ على التنمية المستدامة بين التزام الأصل، والعدول عنه إلى الفرع في الرتبة: (التقديم، والتأخير)، بحسب السياق؛ كي تفي بالأغراض كلها؛ فالتقديم غرض، وسياق، وللتأخير غرض، وسياق، ومن ثمَّ ينبغي إدراك ما تفيد الجملة القرآنية، وكذلك كلماتها من معانٍ، وفقاً للمقتضيات السياقية.

ولا يُتصوَّر أن يتعلَّق الفكر بمعاني الكلم مجردة من معاني النحو، فلا يصحُّ أن يتفكَّر متفكِّراً في معنى (فعل) من غير أن يريد إعماله في (اسم)، ولا أن يتفكَّر في معنى (اسم) من غير أن يُريد إعمال (فعل) فيه، وجعله فاعلاً له، أو مفعولاً، أو يريد فيه حُكماً سوى ذلك من الأحكام، مثل أن يريد جَعْلَهُ مبتدأ، أو خبراً، أو صفة...^(١)

والكلمة تتعلَّق بسابقتها، ولاحققتها في تشابك عضويٍّ دلاليٍّ، يصعب إدراكه دون توظيف الظاهرة اللغوية المتعددة التي تتعاون على إبراز مكنون الجملة في محاولة للوصول إلى مكنون ما في نفس صاحبها الذي يُقدِّم كلمة، أو يُؤخِّر أخرى عن موقعها لغاية في الدلالة^(٢)، وهذه العلاقة التي تربط الكلمة بما قبلها، وما بعدها، هي ما سُمِّي بالسياق.^(٣)

وقد تنوعت البنى التركيبية بين الوصفية، والإضافية، كما حفلت الآيات التي تحثُّ على التنمية المستدامة بالتكامل الفني؛ فيرد في الموضع الواحد، وفي التركيب الواحد التقديم، والتأخير، واستخدام نمطٍ محدّد من البنى، ونوع محدّد من المشتقات...

(١) ينظر: أبو بكر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه، وعلّق عليه: أبو فهر محمود مُحمَّد شاكر، القاهرة، مكتبة الخانجي، ٢٠٠٠م: ص ٤٠٩، ٤١٠.

(٢) ينظر: إبراهيم ضُبَّع، «أثر المعنى في تعدّد وجوه الإعراب في كتاب التبيان لأبي البقاء العُكْبَرِيّ المتوفى سنة ٦١٦هـ»، ماجستير، جامعة أمّ القرى، ١٩٩٩م: ص ٥١.

(٣) ينظر: عبد العال سالم مكرم، المشترك اللفظي في الحقل القرآني، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م: ص ٢٣.

وَأَتَّخَذَتِ الدِّرَاسَةُ النَحْوِيَّةُ أَتْجَاهَيْنِ اثْنَيْنِ مِنْذُ نَشَأَتِهَا، أَوَّلَهُمَا: يَدْرُسُ الْمَفْرَدَاتِ مَعْجَمِيًّا، وَآخِرَهُمَا: يَدْرُسُ الْكَلِمَاتِ ضَمْنَ تَرْكِيبٍ جُمَلِيٍّ، يَبَيِّنُ وَظَائِفَهَا الْاسْتِعْمَالِيَّةَ^(١).

وَالنِّظَامُ النَحْوِيُّ لِلْعَرَبِيَّةِ يَنْبَنِي عَلَى مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْأَسْوَاقِ مِنْهَا: الْمَعَانِي النَحْوِيَّةُ الَّتِي يُسَمُّونَهَا مَعَانِي الْجُمْلِ، وَالْأَسَالِيبُ، أَوْ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْمَفْرَدَاتِ، وَالْقَرَائِنُ الدَّالَّةُ عَلَى الْمَعَانِي النَحْوِيَّةِ، وَدَلَالَاتُ السِّيَاقِ النَحْوِيِّ^(٢).

وَمِنْ بَدِيعِ التَّبْعِيْرِ الْقُرْآنِيِّ التَّنَوُّعُ بَيْنَ الْبَنَى الْاسْمِيَّةِ، وَالْفِعْلِيَّةِ فِي الْآيَاتِ الَّتِي تَحْتُّ عَلَى التَّنْمِيَةِ الْمُسْتَدَامَةِ، بَلْ نَوْعٌ فِي الْبَنِيَّةِ الْفِعْلِيَّةِ ذَاتِهَا؛ فَجَاءَ بِالْخَبَرِ فِي مَوَاضِعَ، وَبِالْإِنْشَائِيَّةِ الْطَلِبِيَّةِ فِي مَوَاضِعَ لِدَلَالَاتٍ مَبْتَغَا فِي مَوَاضِعِهَا؛ وَفَقًّا لِمَقْتَضِيَّاتِ السِّيَاقِ.

فَالْأَوْجُهَةُ التَّبْعِيْرِيَّةُ الْمُتَعَدَّدَةُ هِيَ صُورٌ لِأَوْجُهٍ مَعْنَوِيَّةٍ مُتَعَدَّدَةٍ؛ لِأَنَّ كُلَّ عُدُولٍ مِنْ تَبْعِيْرِ إِلَى تَبْعِيْرِ لَا بَدَّ أَنْ يَصْحَبَهُ عُدُولٌ مِنْ مَعْنَى إِلَى مَعْنَى^(٣)؛ أَيْ يَوْجَدُ تَرَابُطٌ مَتْنِ، وَأَوَّاصِرٌ لَا تَنْفَكُ بَيْنَ الْبَنِيَّتَيْنِ التَّرْكِيْبِيَّةِ، وَالدَّلَالِيَّةِ.

وَقَدْ تَنَوَّعَتِ الْبَنِيَّةُ التَّرْكِيْبِيَّةُ، وَتَكَامَلَتْ فَنِيًّا فِي الْآيَاتِ الَّتِي تَحْتُّ عَلَى التَّنْمِيَةِ الْمُسْتَدَامَةِ، مِنْ حَيْثُ التَّزَامُ الرِّتَبَةُ، وَالْعُدُولُ عَنْهَا تَقْدِيمًا، وَتَأْخِيرًا، وَتَنَوُّعُ التَّرْكِيْبِ بَيْنَ الْوَصْفِ، وَالْإِضَافَةِ؛ فَجَاءَ الْمَبْحَثُ فِي مَطْلَبَيْنِ:

المطلب الأول: الرتبة:

التَزَمَتِ الْآيَاتُ الَّتِي تَحْتُّ عَلَى التَّنْمِيَةِ الْمُسْتَدَامَةِ الرِّتَبَةَ الْأَصْلِيَّةَ فِي مَوَاضِعَ؛ بِتَقْدِيمِ مَا حَقَّه التَّقْدِيمُ، أَوْ تَأْخِيرِ مَا حَقَّه التَّأْخِيرُ، ثُمَّ عَدَلَتْ عَنْهَا فِي مَوَاضِعَ أُخْرَى: بِتَقْدِيمِ مَا حَقَّه التَّأْخِيرُ، أَوْ تَأْخِيرِ مَا حَقَّه التَّقْدِيمُ؛ لِمَقَاصِدِ دَلَالِيَّةٍ، وَسِيَاقِيَّةٍ.

وَبَابُ التَّقْدِيمِ، وَالتَّأْخِيرِ كَثِيرُ الْفَوَائِدِ، جَمَّ الْمَحَاسِنِ، وَاسْعَ التَّصَرُّفِ، بَعِيدَ الْغَايَةِ، يَفْتَرُّ عَنْ بَدِيعَةٍ، وَيُقْضَى إِلَى لَطِيفَةٍ، وَالتَّقْدِيمُ عَلَى وَجْهَيْنِ، أَوَّلَهُمَا: تَقْدِيمُ بَنِيَّةِ التَّأْخِيرِ، وَذَلِكَ فِي كُلِّ شَيْءٍ ظَلَّ مَعَ التَّقْدِيمِ عَلَى حُكْمِهِ الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ، وَفِي جَنْسِهِ الَّذِي كَانَ فِيهِ، كَتَقْدِيمِ

(١) ينظر: أبو علي النحوي، المسائل العسكريات في النحو العربي، دراسة، وتحقيق: علي جابر المنصوري، عمّان، الأردن، دار الثقافة، ٢٠٠٢م: ص ٢٨.

(٢) ينظر: تمام حسان، اللغة العربية: معناها، ومبناها، ط ٢، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩م: ص ١٧٨.

(٣) ينظر: فاضل السامرائي، معاني النحو، عمّان، الأردن، دار السلاطين، ٢٠١٠م: ٩/١.

الخبر على المبتدأ، والوجه الآخر: تقديم بغير نية التأخير، وهو نقل الشيء عن حكم إلي حكم، وتبويه في باب غير بابه، كاحتمال صحة كون المبتدأ خبراً، والخبر مبتدأ^(١)، وكل تقديم، أو تأخير في العبارة الواحدة يولد معنى جديداً.^(٢)

ولتقديم اللفظ على عامله أغراض منها: الاختصاص، والمدح، والثناء، والتعظيم، والتحقير... لكنَّ الغالب فيها الاختصاص، وقد يكون تقديم اللفظ، وتأخيره على العامل؛ لمقتضيات مقامية سياقية؛ فيكون ذلك للعناية، والاهتمام.^(٣)

إنَّ السمة التعبيرية للغة العربية تمتاز بسعتها في تقديم أركان التركيب، أو تأخيرها دون لبس، أو غموض؛ أي التزام الرتبة الأصلية في مواضع، والعدول عنها في مواضع أخرى؛ فيتغير مركز الكلمة تقديماً، أو تأخيراً، وجوباً، أو جوازاً؛ لأغراض مقصودة تقتضيها سياقات الكلام، ودقة التعبير.

وقد وردت الثنائية التعبيرية بالأصل التركيبي، والعدول عنه تقديماً، أو تأخيراً في الآيات التي تحثُ على التنمية المستدامة، في آيات الاستخلاف، وآيات السعي في طلب الرزق. بلغ القرآن ذروة الدقة في فنّ التقديم، والتأخير؛ إذ وضع الكلمات الوضع الذي تستحقّه بحيث تستقرُّ في مكانها المناسب، ولم يكتفِ بمراعاة سياق الكلمة فحسب؛ بل راعى المواضع التي وردت فيها اللفظة في القرآن كلّها، وللقرآن خطوط عامّة في التقديم، والتأخير؛ لمقتضيات مقصودة، ويُراعى في ذلك سياق الكلام، والتعبير.^(٤)

ومن التزام الأصل، والعدول عنه في التعبير القرآني، ورود كلمة (خليفة) في موضعين في آيات الاستخلاف، أولهما: بالترتيب الأصليّ دون عدول، وآخرهما: بالعدول عن الأصل؛ لأغراضٍ ومقاصد، وبيان ذلك فيما يلي:

جاء التعبير القرآنيّ على الأصل في الرتبة دون تقديم، أو تأخير بين أركان التركيب الفعلّي ذي الفعل المتعدّي، في قوله: ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ ﴿٢٦﴾ [ص: ٢٦]

(١) ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز: ص ١٠٦، ١٠٧.

(٢) ينظر: السامرائي، الجملة العربية، والمعنى: ص ٢٢٩ - ٢٣٣ بتصرف.

(٣) ينظر: السامرائي، التعبير القرآنيّ: ص ٤٩، ٥١.

(٤) ينظر: المرجع السابق: ص ٥٣.

بدأ التركيب (جعلناك خليفةً في الأرض) بالفعل المتعدّي إلى مفعولين، تلاه الفاعل الضمير المتّصل، ثمّ المفعول به الأوّل الضمير المتّصل، ثمّ المفعول به الثاني الاسم الظاهر، ثمّ الصفة شبه الجملة (الجارّ والمجرور):

- الفعل + الفاعل + المفعول به ١ + المفعول به ٢ + الصفة.

- جعل + نا + ك + خليفةً + (في الأرض).

وينبغي ملاحظة المعنى في أثناء التحليل النحويّ؛ إذ يوقف على أعماق التراكيب، وأسرارها، ويُنجي من كثير من التقدير، والتأويل، والقول بالحذف.^(١)

فيقصد بالخليفة: من يخلف غيره في عمل؛ أي يقوم مقامه فيه، فإن كان مع وجود المخلوف عنه قيل: هو خليفة فلان، وإن كان بعدما مضى المخلوف قيل: هو خليفة من فلان، والمراد هنا: المعنى الأوّل بقرينة قوله: (فاحكم بين الناس بالحق)؛ أي هو خليفة الله في إنفاذ شرائعه للأمة.

ويقصد بالأرض أرض إسرائيل مملكته المعهودة، ويجوز أن يراد بها الأرض كلّها؛ لأنّ داود كان أعظم ملوك الأرض؛ فهو متصرّف في مملكته، ويخاف بأسه ملوك الأرض كلّهم.^(٢) يتجلى في الآية السابقة التعبير بالترتيب الأصليّ دون عدول، وفي موضع آخر في آيات الاستخلاف جاء التعبير بالعدول عن الرتبة الأصليّة بتقديم شبه الجملة (الجارّ، والمجرور) على المفعول به.

فإذا كانت الكلمة لا يتّضح معناها إلّا بعلاقتها بغيرها من الكلمات داخل التركيب؛ فالجُملة كذلك تتركّب مع ما يسبقها، وما يلحق بها من جُمَل داخل النصّ؛ لتبيّن دلالتها. وتتّسق الكلمات مع بعضها داخل الجُملة؛ لإبراز المعنى، ومعنى النصّ نفسه تحدّد المواقع الإعرابيّة للجُمَل، وهو أيضًا يُحدّدُها؛ فتختلف المواقع الإعرابيّة للجُمَل داخل النصّ؛ باختلاف المعنى.

ومعاني القرآن لا تنتهي عند حدّ، وكلّما ظهرت معانٍ تجددت معانٍ أخرى، وهي مع

(١) ينظر: محمود شرف الدين، الإعراب، والتركيب بين الشكل، والنسبة دراسة تفسيرية، القاهرة، دار مرجان،

١٩٨٤م: ص ١٠٠.

(٢) ينظر: مُحمّد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير، والتنوير، تونس، الدار التونسية، ١٩٨٤م: ٢٣/٢٤٢.

المتدبرين، والدارسين ولادة بعد ولادة إلى أن يرث الله الأرض، ومن عليها.^(١)
والعدول بالتقديم، والتأخير سمة أسلوبية تضيف على النصّ جمالاً، وزينة، بجانب ما تقدّمه من منبهات أسلوبية، تجعل القارئ ينسجم مع النصّ، وينتبه إلى مقاصده.
وتقدّم هذه السمة جماليات، وإيحاءات دلالية؛ لأنّ كلّ جملة لها معنى تؤدّيه، وغرض تقصده، وتقتضيه.^(٢)

فقد يقدّم القرآن كلمة في موضع، ويؤخّرها في موضع آخر، أو يقدّم عبارة في موضع، ويؤخّرها في موضع آخر، وقد يذكر كلمة، أو عبارة في موضع لا يذكرها في موضع آخر... كلّ ذلك يوحى بالجمال الفني في القرآن، وهو يجمع ضروب القول، ويؤلف بينها في تكامل فني عجيب.^(٣)

كما جاء التعبير القرآني بالعدول عن الرتبة الأصلية في آية أخرى من آيات الاستخلاف، في قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ﴾ [البقرة: ٣٠]؛ إذ قدّم ما حقّه التأخير: الجارّ، والمجرور (في الأرض)، وأخّر ما حقّه التقديم: المفعول به الثاني (خليفة).

قوله: (جاعل) فيه قولان، أولهما: أنّه بمعنى (خالق)، فيكون (خليفة) مفعولاً به، و(في الأرض) فيه حينئذ قولان، أحدهما: أنّه متعلّق بـ(جاعل)، الثاني: أنّه متعلّق بمحذوف؛ لأنّه حال من النكرة بعده.

والقول الآخر: معناه (مُصيّر في الأرض خليفة)، فيكون (خليفة) هو المفعول الأوّل، و(في الأرض) هو الثاني قدّم عليه، ويتعلّق بفعل محذوف.^(٤)

(١) ينظر: مكرم، المشترك اللفظي في الحقل القرآني: ص ٥٥.

(٢) ينظر: مأمون أبو جقيم، «جماليات التعبير في سورة الحجّ دراسة أسلوبية دلالية»، ماجستير، جامعة آل البيت، ٢٠٠٩م: ص ٥٧.

(٣) ينظر: السامرائي، التعبير القرآني: ص ١٨، ١٩.

(٤) ينظر: أبو القاسم الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق، وتعليق، ودراسة: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، وآخرين، ط ١، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٩٩٨م، ٢٥١/١، وأحمد بن يوسف السمين الحلبي، الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، تح: أحمد محمد الخراط، دمشق، دار القلم، د.ت: ٢٥٢/١، ٢٥٣.

وعلى التقديم، والتأخير، يقصد بالخليفة: من يخلف غيره، أو الذي يتولّى عملاً يريدّه المستخلف، كالوكيل، والوصيّ، وهو معنى مجازيّ، لا حقيقيّ؛ لأنّ الله لم يكن حالاً في الأرض؛ فالخليفة آدم، وخَلَفِيَّتُهُ: قيامه بتنفيذ مراد الله من تعمير الأرض بالإلهام، أو بالوحي، وتلقين ذريّته مراد الله من هذا العالم الأرضيّ.^(١)

وقد قدّم المفعول الثاني شبه الجملة (في الأرض)؛ لبيان موضع الاستخلاف، وتخصيصه؛ من أجل إعمار الأرض بالذريّة في الدنيا، حتى قيام الساعة، وهذا الاستخلاف ركن مكين من التنمية المستدامة.

يتجلى في الموضعين السابقين: تعبير القرآن عن الاستخلاف في الأرض بالرتبة الأصليّة دون عدول في سورة ص، بعد أن عدل عن ذلك الأصل في سورة البقرة؛ لأغراضٍ ومقاصدٍ، ومقتضيات سياقيّة.

ويتجلى في التعبير القرآنيّ توظيف البنية توظيفاً فنياً غاية الدقّة، والجمال، من حيث استعمال الفعل، والاسم؛ فالفعل يدلّ على الحدوث، والتجدّد، والاسم يدلّ على الثبوت، والاستقرار.

وربّما كان الأمر لم يحدث بعد، ومع ذلك يؤتى بالصيغة الاسميّة؛ للدلالة على أنّه بمنزلة الحاصل المستقرّ الثابت، كقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ﴾ [البقرة: ٣٠]، فهو لم يجعله بعد، ولكن ذكره بصيغة اسم الفاعل؛ للدلالة على أنّ الأمر حاصل لا محالة، فكأنّه تمّ، وثبت، واستقرّ.^(٢)

كما عبّر بالعدول عن أصل الرتبة عنها، في الآيات التي تحثّ على الاستقرار، والتمكين في الأرض واستمرار الحياة؛ بتقديم ما حقّه التأخير، وتأخير ما حقّه التقديم، في قوله: ﴿وَلَقَدْ مَكَنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشًا ۚ﴾ [الأعراف: ١٠]

يجوز أن يكون (جعلنا) بمعنى: (خلقنا)، فيتعدّى لواحد، ويتعلّق الجارّان بالجعل، أو بمحذوف على أنّهما حالان من (معايش)؛ لأنّهما لو تأخّرا لجاز أن يكونا وصفين، ويجوز أن يكون (جعل) التصيير، فيتعدّى لاثنتين، أوّلهما: معايش، وآخرهما: أحد الجارّين؛ ويكون

(١) ينظر: الزمخشري، الكشاف: ٢٥١/١، والطاهر بن عاشور، التحرير، والتنوير: ٣٩٨/١، ٣٩٩.

(٢) ينظر: السامرائي، التعبير القرآنيّ: ص ٢٢.

الآخر حالاً، فيتعلّق بمحذوف، أو يتعلّق بنفس الجعل، وهو الظاهر.^(١)
 فعلى تخريج (جعل) بمعنى صيّر؛ ينصب مفعولين، أولهما مؤخّر: معاش، وآخرهما
 مقدّم: أحد الجارّين؛ أي عدل عن أصل الرتبة.

وقد جاءت هذه الآية بعد جملة من الآيات بدأت بقوله: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٣]؛ فنكون الآيات تذكيراً لهم بأنّ الله وليّ الخلق؛ لأنّه خالقهم، وخالق ما به عيشهم الذي به بقاء وجودهم إلى أجل معلوم.^(٢)
 التقدير: وجعلنا معاش لكم فيها، لكنّه قدّم شبه الجملة الجارّ، والمجرور (فيها)؛
 لتخصيص مكان هذه المعاش، وتحديد مقرّه (في الأرض) بها، وأخّر المفعول به الثاني
 (معاش) لتأكيداها؛ فالتقديم في الجارّ، والمجرور (في الأرض) للتخصيص المكاني، والتأخير
 في المفعول به (معاش) للتأكيد.

- الفعل + الفاعل + الجارّ والمجرور المقدّم + المفعول به مؤخّر.

- وجعل + نا + لكم فيها + معاش.

الجارّ، والمجرور (لكم) متعلّق بمحذوف مفعول به أول، وقوله (معاش) مفعول به ثانٍ
 مؤخّر، وقوله (فيها) حال مقدّم.

ولمّا كانت الكلمة لا يتّضح معناها إلّا بعلاقتها بغيرها من الكلمات داخل التركيب؛
 فالجُملة كذلك تتركّب مع ما يسبقها، وما يلحق بها من جُمْل داخل النصّ؛ لتتجلى دلالتها؛
 ولذلك بيّن إبراهيم بركات أنّ الجُملة لا تُحدّد تحديداً دقيقاً إلّا بعلاقتها بما يُجاورها من
 سوابق، ولواحق.^(٣)

و(معاش) جمع معيشة وهي: ما يعيش به الحيّ من الطعام، والشراب، مشتقّة من العيش،
 وهو الحياة، والمعيشة مصدر (عاش)، سمّي بذلك الشيء الذي يحصل به العيش؛ تسمية له
 باسم سببه على طريقة الاستعارة، أو المجاز الذي غلب حتى صار مساوياً الحقيقة.^(٤)

(١) ينظر: السمين الحلبي، الدرّ المصون: ٣٥٧/٥.

(٢) ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير، والتنوير: ٣٣/٨.

(٣) ينظر: إبراهيم بركات، الجُملة العربيّة (القسم الأوّل)، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٨٢م: ص ١١.

(٤) ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير، والتنوير: ٣٤/٨.

وللتركيب الاستعاريّ، أو المجازيّ في القرآن أثرٌ في تجلية حُسن المعنى، وزيادته لمعناً، وبريقاً، وقد حفل به القرآن؛ من أجل تجلية المعنى المقصود.

عبّر القرآن بصيغة الجمع (معايش)؛ لأنّ الخطاب للجماعة، (ولقد مكناكم في الأرض، وجعلنا لكم فيها معايش)، عبّر بصيغة منتهى الجموع في هذا السياق؛ التي تناسب المخاطبين.

كما جاءت البنية التركيبية التعبيرية بالعدول عن أصل الرتبة في موضع آخر في آيات السعي في طلب الرزق في قوله: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوْسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾ (١٩) ﴿وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعْيِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرِزْقَيْنَ﴾ (٢٠) [الحجر: ١٩ - ٢٠]، جاء التعبير (وجعلنا لكم فيها معايش) تابعا لقوله: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا﴾ (١٦) [الحجر: ١٦]، بتقديم الجارّ، والمجرور (فيها) على المفعول به الثاني (معايش)؛ لتخصيص مكان المعايش بتقديم شبه الجملة (في الأرض)، وتأكيدها بتأخير (معايش).

وجاء هذا العدول بالتقديم -بعد القصد الدلاليّ، والمقتضى السياقيّ- جرياً على تقديم الجارّ، والمجرور على المفعول به الآيات المجاورات؛ حيث قدّم الجارّ، والمجرور في قوله: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا﴾ (١٦)، وقوله: ﴿وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوْسِيَ﴾ (١٩)، ثمّ جاء التعبير التابع: ﴿وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعْيِشَ﴾ (٢٠)؛ لبيان موضع هذه المعايش، وهو (في الأرض) الذي ذكر في الآيات السابقة.

- الفعل + الفاعل + الجارّ والمجرور المقدم + المفعول به المؤخر.

- ولقد جعل + نا + في السماء + بروجاً.

- وألقي + نا + فيها + رواسي.

- وأنبت + نا + فيها + من كلّ شيء.

- وجعل + نا + لكم + فيها + معايش.

عبّر القرآن بقوله: (وجعلنا لكم فيها معايش)، جاعلاً مقرّ المعايش (في الأرض)؛ ففي سورة الأعراف جعل الله المعايش للناس بعد التمكين في الأرض في قوله: (ولقد مكناكم في الأرض)، وفي سورة الحجر جعل المعايش بعد مدّ الأرض، وتثبيتها بالجبال الرواسي، والإنبات فيها من كلّ شيء موزون.

وإعادة ترتيب الجملة، أو تغيير تركيبها بالحذف، أو الزيادة، أو التقديم، أو التأخير باب للكشف عن المعاني المحتملة في هذه الجملة.^(١)

وجاء العدول عن الرتبة الأصلية -أيضاً- في البنى التعبيرية التي وردت فيها كلمة (سبلاً)، مسبقة بفعل الجعل، أو السلك، في أربع سياقات في القرآن، انمازت بالعدول عن الرتبة الأصلية، وذلك نحو قوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا ۖ﴾ [طه: ٥٣]، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا ۖ﴾ [الأنبياء: ٣١]، وقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا ۖ﴾ [الزخرف: ١٠]، وقوله: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا ۖ﴾ [نوح: ١٩ - ٢٠]

ففي سورة طه: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى ۖ﴾ [طه: ٥٣]، قَدَّمَ (لكم في الأرض)، وأخَّرَ (مهداً) في قوله: (الذي جعل لكم الأرض مهداً)، ثُمَّ تبع ذلك العدول بتقديم (لكم فيها)، وتأخير (سبلاً) في قوله: (وسلك لكم فيها سبلاً)، ثُمَّ قَدَّمَ (من السماء)، وأخَّرَ (ماءً)؛ فجاء العدول ثلاث مرّات؛ من أجل التوازن التركيبي.

- الفعل + الجارّ والمجرور المقدم + المفعول به المؤخر.

- جعل + لكم فيها + مهداً.

- وسلك + لكم فيها + سبلاً.

- وأنزل + من السماء + ماءً.

وفي سورة الأنبياء: ﴿وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ۖ﴾ [الأنبياء: ٣١]، يتجلى في البنية التركيبية (وجعلنا فيها فجاجاً سبلاً) العدول التركيبي، بتقديم الصفة (فجاجاً) على المفعول به الموصوف (سبلاً)؛ فصارت حالاً.

- الفعل + الفاعل + الجارّ والمجرور المقدم + الحال + المفعول به المؤخر.

- وجعل + نا + فيها + فجاجاً + سبلاً.

(١) ينظر: كريم الخالدي، نظرية المعنى في الدراسات النحوية، دار صفاء، عمان، ٢٠٠٦م: ص ٢٥٩.

وهذا من آثار فتق الأرض؛ إذ أخرج الله منها الجبال، وذلك فتق تكوين، وجعل فيها الطرق السهلة الفجاج الواسعة التي يستطيع الإنسان المشي فيها.^(١)

وفي سورة الزحرف: ﴿وَجَعَلْ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا ۝١٠﴾ [الزحرف: ١٠]، عدل عن الرتبة الأصلية إلى تقديم الجارّ، والمجرور، وتأخير المفعول به، في قوله: (وجعل لكم فيها سبلاً). وفي سورة نوح: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا ۝١٩﴾ [نوح: ١٩ - ٢٠]، قدّم الجارّ، والمجرور (لكم) وأخر المفعول به (الأرض)، ثمّ تبع ذلك بتقديم الجارّ، والمجرور (لكم)، وتأخير المفعول به (سبلاً) الموصوف بـ(فجاجاً)؛ للقصد الدلالي، والتوازن التركيبي.

- الفعل والفاعل + الجارّ والمجرور المقدم + المفعول به المؤخر.

- جعل + لكم + الأرض.

- لتسلّكوا + منها + سبلاً.

كما يتجلّى التزام الرتبة الأصلية بتقديم الموصوف على الصفة في قوله (لتسلّكوا منها سبلاً فجاجاً)؛ لتناسب الفواصل، بينما في الأنبياء قدّم الصفة على الموصوف، فصارت حالاً في قوله: (وجعلنا لكم فجاجاً سبلاً)، وهذا من التنوع التركيبي في الآيات التي تحثّ على التنمية المستدامة.

والموضع هنا موضع استدلال، وامتنان؛ ولذلك علق بالفعل (جعل) المجرور بلام التعليل (لكم)، أي: لأجلكم، والمعنى: جعل الأرض مستوية كالسباط في تعادل أجزائه؛ بحيث لا يوجع أرجل المشاة، ولا يُقْضُ جنوب المضطّجين؛ أي: لتتخذوا لأنفسكم سبلاً فجاجاً واسعة من الأرض، تهتدون بها في أسفاركم.^(٢)

ولمّا كان الفعل في قوله: (لتسلّكوا منها سبلاً فجاجاً) مسنداً إلى الناس، جاءت البنية التركيبية الوصفية على الرتبة الأصلية دون عدول، فتقدّم الموصوف على الصفة، بينما في سورة الأنبياء أسند الفعل إلى الله في قوله: (وجعلنا لكم فجاجاً سبلاً)، فقدّم الصفة على الموصوف.

(١) ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير: ٥٧/١٧.

(٢) ينظر: المرجع السابق: ٢٩/٢٠٥.

وبذلك يتجلى التنوع التركيبي بين أصل الرتبة؛ وذلك بتقديم ما حقه التقديم، وتأخير ما حقه التأخير؛ لدلالات مقصودة، والعدول عن هذا الأصل بتقديم ما حقه التأخير، وتأخير ما حقه التقديم؛ لدلالات، وسياقات مقصودة؛ ولأجل التوازن التركيبي بين الآيات السابقة، واللاحقة في الموضع القرآني الواحد؛ وجرياً على ذكر مشابهه في مواضع قرآنية أخرى.

كما يتبين مما سبق كثرة العدول عن الأصل، بتأخير ما حقه التقديم، وتقديم ما حقه التأخير في آيات الاستخلاف، والتمكين في الأرض، والسعي في طلب الرزق، وتمهيد سبل الأرض للحياة.

المطلب الثاني: الوصف، والإضافة:

نوع التعبير القرآني في آيات الاستخلاف في الأرض بين التراكيب الوصفية، والإضافية، مستخدماً صيغة المفرد (خليفة)، وصيغة الجمع (خلائف)، مضافة إلى (الأرض) تارة، وموصوفة بالجار، والمجرور (في الأرض) تارة أخرى.

ومن يتدبر الآيات يدرك تنوع التعبير القرآني في (آيات الاستخلاف)؛ فيرد تركيباً إضافياً مجرداً من حرف الجرّ تارة، ويرد تركيباً وصفيّاً، صفته شبه جملة (جارّ ومجرور) تارة أخرى.

عبر القرآن في آية الاستخلاف: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ۖ﴾ [الأنعام: ١٦٥]، بالتركيب الإضافي (خلائف الأرض)، الذي يتكوّن من المضاف (خلائف)، والمضاف إليه (الأرض)، والإضافة إمّا على معنى (في)، أو على معنى (اللام).

- اسم الموصول + الفعل + المفعول به ١ + المفعول به ٢ + المضاف إليه.

- الذي + جعل + كم + خلائف + الأرض.

تركبت جملة الصلة الفعلية الماضية (جعلكم خلائف الأرض) من الفعل، والفاعل المستتر، ثمّ المفعول به الأول، ثمّ التركيب الإضافي: المضاف المفعول به الثاني، والمضاف إليه (الأرض).

يجوز أن يكون الخطاب للمشرّكين، وتكون الإضافة على معنى (في)؛ المعنى: جعلكم خلائف في الأرض؛ أي: خلف بكم أمماً مضت قبلكم، كما قال حكاية عن الرسل في مخاطبة أقوامهم: ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ [الأعراف: ٦٩]، وقال: ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ﴾ [الأعراف: ٧٤]، ويجوز أن يكون

الخطاب للرسول، والمسلمين، وتكون الإضافة على معنى (اللام)؛ أي: جعلكم خلائف الأمم التي ملكت الأرض؛ فتكون بشارة للأمة بأنها آخر الأمم المجعولة من الله لتعمير الأرض.^(١) كما جاء التعبير القرآني في آيات الاستخلاف، تركيباً وصفيّاً صفته شبه جملة في قوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ [يونس: ١٤]، وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٣٩]؛ عبّر بالتركيب الوصفي (خلائف في الأرض) المكوّن من المفعول به الثاني الموصوف (خلائف)، ثمّ الصفة شبه الجملة الجارّ، والمجرور (في الأرض).

- الفعل، والفاعل + المفعول به ١ + المفعول به ٢ + الصفة.

- جعلنا + كم + خلائف + (في الأرض).

- جعل + كم + خلائف + (في الأرض).

جاءت البنية التركيبية في صورة جملة فعلية ماضوية مكوّنة من الفعل، والفاعل الظاهر في آية يونس، والمستتر في آية فاطر، ثمّ المفعول به الأوّل، ثمّ التركيب الوصفي الذي يبدأ بالموصوف: المفعول به الثاني، ثمّ الصفة: شبه الجملة الجارّ، والمجرور (في الأرض).

والخلائف جمع خليفة، وهو الذي يخلف غيره في أمر كان لذلك الآخر؛ فيجوز أن يكون بعد أمم مضت كقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ [يونس: ١٤]؛ فيكون بياناً لقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٣٨]؛ أي: هو الذي أوجدكم في الأرض،

فكيف لا يعلم ما غاب في قلوبكم! ويجوز أن يكون المعنى: هو الذي جعلكم متصرفين في الأرض، كقوله: ﴿قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَهْلِكَ عِدْوُكُمْ وَيَسْتَخْلَفَكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٢٩]؛ فيكون الكلام بشارة للنبي بأنّ الله قدّر أن يكون المسلمون أهل سلطان في الأرض، بعد أمم تداولت سيادة العالم، ويظهر بذلك دين الإسلام على الدين كلّ، والجملة الاسمية تقوّي الحكم الذي هو جعل المخاطبين خلائف في الأرض.^(٢)

وفي سورة يونس عطف جملة: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ [يونس: ١٤]؛ على جملة: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [يونس: ١٣]، وحرف

(١) ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير: ٢٠٩/٨، ٢١٠.

(٢) ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير: ٣٢٢/٢٢.

العطف (ثم)، ويؤذن يُبعد ما بين الزمنين؛ أي: ثم جعلناكم تخلفونهم في الأرض، ويفيد التراخي؛ لأن جعلهم خلائف أهم من إهلاك القرون قبلهم؛ لما فيه من المنّة عليهم، ولأنّه عوضهم بهم.

والمراد بالأرض: بلاد العرب، فالتعريف للعهد؛ لأنّ المخاطبين خلفوا عاداً، وأقواماً آخرين منهم ثمود، وطسم، وجديس، وجُرهم.^(١)

يتجلى ممّا سبق: تنوّع التعبير القرآنيّ في التراكيب بين الإضافة، والوصفيّة في آيات الاستخلاف؛ ففي سورة الأنعام أضاف الخلائف إلى الأرض (جعلكم خلائف الأرض)، فجاءت الأرض مضافاً للخلائف، بينما في سورتي يونس، وفاطر جعل شبه الجملة (في الأرض) صفة للخلائف.

(١) ينظر: المرجع السابق: ١١٤/١١.

المبحث الثاني

البنية التعبيرية الصرفية

يقصد بالبنية التعبيرية الصرفية: المستوى الصرفي؛ حيث تنوعت البنية الصرفية في الآيات التي تحثُ على التنمية المستدامة كمًّا، وكيفًا؛ من خلال التنوع العددي. فماهية الكلمة متعدّدة الأبعاد والجوانب؛ أي: هي ذاتٌ متميّزةٌ بملامحها الصرفية، والتركيبية، والدلالية، والمعجمية، والصوتية...^(١)

لقد نوعَ التعبير القرآني البنية الصرفية في الآيات التي تحثُ على التنمية المستدامة، فعبرَ بالمفرد مرّةً وبالجمع مرّةً، بل نوعَ في استخدام الجموع العربية؛ لمسوّغات لغوية، ومقتضيات سياقية.

عبرَ القرآن في آيات الاستخلاف بالمفرد تارةً، وبالجمع تارةً أخرى، فعبرَ بالمفرد (خليفة) في موضعين، هما قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ﴾ [البقرة: ٣٠]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ ۖ﴾ [ص: ٢٦]، وعبرَ بالجمع (خلائف) أربع مرّات، في قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ فِي الْأَرْضِ ۖ﴾ [الأنعام: ١٦٥]، وقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خُلَفَاءَ فِي الْأَرْضِ ۖ﴾ [يونس: ١٤]، وقوله: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَجَعَلْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفَلَاحِ وَجَعَلْنَاهُمْ خُلَفَاءَ ۖ﴾ [يونس: ٧٣]، وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ فِي الْأَرْضِ ۖ﴾ [فاطر: ٣٩]

والخليفة في الأصل: هو الذي يخلف غيره، أو يكون بدلاً عنه في عمل يعمله، فهو فاعيل بمعنى فاعل، والتاء فيه للمبالغة في الوصف^(٢)، أو هو اسم لما يُخلف به شيء، أي: يجعل خلفاً عنه، أو عوضه، فهو فاعيل بمعنى مفعول.^(٣)

(١) ينظر: عبد القادر الفاسي الفهري، البناء الموازي: نظرية في بناء الكلمة، وبناء الجملة، الدار البيضاء، المغرب، دار توبقال، ١٩٩٠م: ص ٣٧.

(٢) ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير: ١/٣٩٨، ٣٩٩.

(٣) ينظر: المرجع السابق: ١٠/٨.

نستنتج ممّا سبق: أنّ كلمة (خليفة) يجوز أن تكون من باب تضمّن صيغة فاعيل معنى فاعل، ويجوز أن تكون من باب تضمّن صيغة فاعيل معنى مفعول؛ إذ يقصد بالخلائف المخلوّفين، أي يمكن القول: التعبير بصيغة (خليفة)، ضمّن صيغة (فاعيل)، معنى (فاعل)، فالخليفة ما يخلف غيره، والتعبير بالجمع (خلائف) من باب تضمين صيغة (فاعيل) معنى (مفعول)؛ لأنّه يقصد المخلوّفين.

فهي تتضمّن معنى فاعل على معنى: يخلفكم، أو يخلف من كان قبله من الجنّ، وهذا أصحّ لدخول تاء التأنيث عليه، وتتضمّن معنى مفعول على معنى: يخلف كل جيل من تقدّمه، وليس دخول التاء حينئذ قياساً، إلّا أن يكون (خليفة) جرى مجرى الجوامد كالنطيحة، والذبيحة، وقد وحّد خليفة (بصيغة المفرد) والمراد الجمع؛ لأنّه أريد به آدم، وذريّته، لكنّه استغنى بذكره كما استغنى بذكر أبي القبيلة، نحو مُضَر، وربّعة، وقيل المعنى على الجنس.^(١)

وذكر استخلاف آدم في هذا الموضع هو أنسب مكان له في القرآن؛ إذ الاستخلاف الناجح لا بدّ أن يتم له أمران، أولهما: أن يكون للخليفة حقّ التصرف، والتدبير فيما استخلف فيه، وقد فوّضه به ربّه بأوسع نطاق بقوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وآخرهما: أن تكون له القدرة على هذا التصرف، وأن يكون اختياره قائماً على العلم بقدراته، وقد تبين بالاختبار أنّه أصلح المخلوقات لهذه المهمّة، وأنّ الذي اختاره عالم الغيب، والشهادة؛ لقوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]؛ فشملت الآية ركني الاستخلاف.^(٢)

يظهر ممّا سبق: تنوّع البنية الصرفيّة في الآيات التي تحثّ على التنمية المستدامة، بين المباشرة اللفظيّة، والتضمين في الصيغ الصرفيّة، فجاءت صيغة (فاعيل) بمعنى (مفعول)، مع الجمع (خلائف)، وجاءت صيغة (فاعيل) بمعنى فاعل، مع المفرد (خليفة).

كما نوّع القرآن في التعبير بين المفرد، والجمع في وصف جزاء المستغفرين؛ فعبر بالجمع (السموات) في قوله: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا

(١) ينظر: السمين الحلبي، الدرّ المصون: ٢٥٣/١.

(٢) ينظر: السامرائي، التعبير القرآني: ص ٢٨٧، ٢٨٨.

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وعبر بالمفرد (السماء) في قوله: ﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾ [الحديد: ٢١]

جاء بصيغة الجمع (السموات) في آل عمران؛ لأنَّ سياق الآيات خطاب إنشائي للمؤمنين، يتضمَّن نهياً، وأوامر: النهي عن أكل الربا، في قوله: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠]، والأوامر بتقوى الله، وتجنُّب النار، وطاعة الله، والرسول، في قوله: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٠]، وَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٣٢﴾ [آل عمران: ١٣٠ - ١٣٢]

وجاء بصيغة المفرد (السماء) في سورة الحديد؛ لأنَّ سياق الآيات خطاب خبري عام، لا يختصُّ بفئة دون أخرى، فهو إخبار، وإعلام بحقيقة الحياة الدنيا، وما في الآخرة من العذاب، والمغفرة، والرضوان، وذلك في قوله: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاهُهُ ثُمَّ يَهِيْجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ [الحديد: ٢٠].

وكما نوع القرآن في البنية الصرفية بين صيغ المفرد، والجمع، نوع في استخدام أنواع الجموع (سنابل - سنبلات) في آيات الإنفاق، فعبر بصيغة جمع التكسير (سنابل) في قوله: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ سَنَابِلَ سَبْعِ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّائَةٌ حَبَّةٌ﴾ [البقرة: ٢٦١]، وعبر بصيغة جمع المؤنث (سنبلات) في قوله: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ﴾ [يوسف: ٤٣]

بين السمين الحلبي: أنَّ التمييز جاء على مثال مفاعل (سنابل) في البقرة، ومجموعاً بالألف، والتاء (سنبلات) في سورة يوسف؛ توافقاً مع القاعدة: أنَّ جمعي السلامة لا يميِّز بهما عدد إلا في موضعين، أحدهما: ألا يكون لذلك المفرد جمع سواء، نحو: سبع سماوات، وسبع بقرات، وتسع آيات، وخمس صلوات؛ لأنَّ هذه الأشياء لم تجمع إلا جمع سلامة، والآخر: أن يعدل إليه؛ لأجل مجاورة غيره كقوله: (سبع سنبلات خضر)، عدل من (سنابل) إلى (سنبلات)؛ لأجل مجاورته (سبع بقرات)، وإذا لم توجد المجاورة ميِّز بجمع

التكسير دون جمع السلامة.^(١)

ذكر السامرائي أنَّ القرآن يستعمل صيغة من صيغ الجموع في موضع، ثمَّ يستعمل صيغة أخرى في موضع آخر، يبدو شبيهاً بالأوّل، وفقاً للمقتضيات اللغويّة، والسياقيّة؛ لأنَّ (سنابل) جمع كثرة، و(سنبلات) جمع قلة؛ حيث سيقّت الآية الأولى في مقام التكثير، ومضاعفة الأجور، فجئ بـ(سنابل)؛ لبيان التكثير، وسيقت الآية الثانية في مقام التقليل؛ فجئ بـ(سنبلات) على لفظ القلة؛ لأنّه لا مقتضى للتكثير؛ فجاء لكلّ موضع بما يقتضيه السياق.^(٢)

عبر القرآن بصيغة جمع الكثرة (سنابل) في موضع الإنفاق، والرخاء، والإنبات الذي يقتضي الكثرة، والسعة؛ لذلك صدر التعبير بفعل الإنبات (أُنبت) الذي يدل على الاستدامة، فقال: (كمثل حبة أُنبت سبع سنابل في كلّ سنبله مائة حبة)، كأنّ سعة الإنفاق لا نهاية لها، ولا حصر، ولا حدّ، فالحبة تنبت سبع سنابل في كلّ سنبله منها مائة حبة، في كلّ حبة سبع سنابل جدد، في كلّ سنبله منها مائة حبة جديدة... فشبه الإنفاق بحبة أُنبت سبع سنابل، تشمل سلسلة لا نهائية:

- السنبلة ١ (١٠٠ حبة)، كلّ حبة أُنبت (٧ سنابل)، كلّ سنبله يتفرّع منها (١٠٠ حبة) جديدة...
- السنبلة ٢ (١٠٠ حبة)، كلّ حبة أُنبت (٧ سنابل)، كلّ سنبله يتفرّع منها (١٠٠ حبة) جديدة...
- السنبلة ٣ (١٠٠ حبة)، كلّ حبة أُنبت (٧ سنابل)، كلّ سنبله يتفرّع منها (١٠٠ حبة) جديدة...
- السنبلة ٤ (١٠٠ حبة)، كلّ حبة أُنبت (٧ سنابل)، كلّ سنبله يتفرّع منها (١٠٠ حبة) جديدة...
- السنبلة ٥ (١٠٠ حبة)، كلّ حبة أُنبت (٧ سنابل)، كلّ سنبله يتفرّع منها (١٠٠ حبة) جديدة...
- السنبلة ٦ (١٠٠ حبة)، كلّ حبة أُنبت (٧ سنابل)، كلّ سنبله يتفرّع منها (١٠٠ حبة) جديدة...

(١) ينظر: السمين الحلبي، الدرّ المصون: ٥٨٠/٢.

(٢) ينظر: السامرائي، التعبير القرآني: ص ٤٠.

حَبَّةٌ) جديدة...

- السنبلۃ ۷ (حَبَّة ۱۰۰)، كلَّ حَبَّة أَنْبَت (۷ سنابل)، كلَّ سنبلۃ يَتَفَرَّعُ مِنْهَا (۱۰۰ حَبَّةٌ) جديدة...

وهكذا إلى ما لا نهاية من الأجر، والثواب؛ ولذا خُتِمت الآية ببيان هذه السعة اللانهاية، في قوله: ﴿وَاللَّهُ يُضْعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ۲۶۱]، وهي المضاعفة التي جاءت في قوله: ﴿إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضْعَفُ لَهُمْ﴾ [الحديد: ۱۸]

بينما عبّر بصيغة جمع القلّة (سنبلات) في موضع الجذب، والشدة الذي سيصيب البلاد، ويعيشه العباد؛ لذلك جاء بالسبعة المقابلة المحددة، فقال: ﴿وَسَبْعَ سُبُلَاتٍ خُضِرَ وَأُخْرِيَاسَاتٍ﴾ [يوسف: ۴۳]، كما أنّها تتوازن صوتيًا مع قوله: (سبع بقرات).

المبحث الثالث

البنية التعبيرية المعجمية

يقصد بالبنية التعبيرية المعجمية: المستوى المعجمي؛ حيث تُوع القرآن في التعبير بالألفاظ في الآيات التي تحثُّ على التنمية المستدامة؛ تبعاً لما يقتضيه السياق في كلِّ موضع؛ لأنَّ الكلمة لها رونق، واختيار في النصِّ القرآني، تمخّض عن اختيار معجمي لفظي. كانت الدراسة الدلالية من أوّل فروع علم اللغة التي عرفها العرب، عندما تحدّاهم القرآن ببيانهِ، وإعجازه في أعزّ ما يملكون، وهي اللغة، فقامت الدراسات تبحث في دلالات ألفاظه، فتنبّعت، وتعدّدت. (١)

وقد أصّل ابن جني لتناسب الألفاظ للمعاني في باب تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني؛ حيث بيّن أنّه غورٌ من العريّة لا ينتصف منه، ولا يكاد يُحاط به، وأكثر كلام العرب عليه، وإن كان غفلاً، مسهواً عنه. (٢)

وعلاقة اللفظ بالمعنى علاقة قديمة، وطبيعية، وهناك من قال بوجود علاقة ضرورية بين اللفظ، والمعنى شبيهة بالعلاقة الزمنية بين النار، والدخان. (٣)

عبر القرآن بالحقيقة، والمجاز على مستوى التركيب، والبنية، والألفاظ؛ وورود الاستعارة، أو المجاز في القرآن يظهر حُسن المعنى، ويزيده لمعاناً، وبريقاً، وقد حفل القرآن بذلك تركيباً، وبنية، ومعجماً؛ من أجل تجلية المعنى المقصود، من ذلك: ورود كلمة (جناح) في قوله: ﴿وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ ۖ﴾ [الإسراء: ٢٤]، وكلمة (نعجة) في قوله: ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةً وَاحِدَةً﴾ [ص: ٢٣]

(١) ينظر: أحمد الكراعين، علم الدلالة بين النّظر، والتطبيق، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية، ١٩٩٣م: ص ٨٤.

(٢) ينظر: أبو الفتح بن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار، بيروت، لبنان، المكتبة العلمية، د.ت، ١٤٥/٢.

(٣) ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط٦، القاهرة، عالم الكتب، ٢٠٠٦م: ص ١٩.

نوع القرآن في التعبير بلفظين مختارين في موضعين متشابهين؛ لمقتضيات سياقية، ومن هذا التنوع المعجمي اللفظي ما يلي:

١- (جعل / سلك):

لا تُدرك دلالة الكلمة بتجربتها من سياقها؛ فالسمة التعبيرية لسياق الآية تستوجب اختيار ألفاظ معجمية تناسب السمة التعبيرية؛ لذلك تتنوع المواضع المتشابهات؛ وفقاً لمقتضيات السياق، وهذا يتماشى مع ما عليه العرب، وسننهما في كلامها.

وقد تباينت آراء الدالّيين بين موضوع الدلالة الأول؛ إذ يرى بعضهم أنه الكلمة؛ ويرى آخرون أنه الجملة؛ لأنّ الكلمات لا بدّ أن تكون موافقة لدراسة الدلالة على مستوى التعبير.^(١) عبّر القرآن باللفظين (جعل، وسلك) في موضعين من المواضع التي تحثّ على التنمية المستدامة، عطفاً على قوله: (الذي جعل لكم الأرض مهدياً)؛ وفقاً للاقتضاء السياقي في كلّ موضع.

الموضع الأول: عبّر بلفظ (سلك) في قوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى﴾ [طه: ٥٣]، عطف (سلك) على (جعل)، دون تكرار للفعل (جعل)، وعطفه على مثله.

و(سلك) فعل مشتقّ من السلوك، والسلوك هو الدخول مجتازاً، وقاطعاً، وهو فعل متعدّد، معناه: أسلك لكم في الأرض سبلاً؛ أي جعل سبلاً سالكة داخلية فيها؛ كناية عن كثرتها في جهات الأرض.^(٢)

والفعل (سلك) أي أجراها، وجعلها سالكة الجريان؛ ومن ثم يرد مع السبل، ويرد مع الماء كما في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنْبِيعٌ فِي الْأَرْضِ﴾ [الزمر: ٢١] **الموضع الثاني:** عبّر بالفعل (جعل) في قوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ١٠]، كرّر الفعل (جعل)، وعطفه على (جعل) الأول.

(١) ينظر: كلود جرمان، وريمون لوبلون، علم الدلالة، ترجمة: نور الهدى لوشن، بنغازي، منشورات جامعة قار يونس، ١٩٩٧م، ص ٣٠.

(٢) ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير: ١٦/٢٣٦، ٢٣٧.

والخطاب من الله، وهو تخلص من الاستدلال على تفرده بالإلهية؛ بأنه المنفرد بخلق السماوات، والأرض إلى الاستدلال بأنه المنفرد بإسداء النعم التي بها قوام أود حياة الناس جميعاً، وقد ذكرت صلتان فيهما دلالة على الانفراد بالقدرة العظيمة، وعلى النعمة عليهم، ولذلك أقحم لفظ (لكم) في الموضوعين؛ لأن ذلك مقام الاستدلال على منكري البعث؛ فسيق لهم الاستدلال بإنشاء المخلوقات العظيمة التي لا تعد إعادة خلق الإنسان بالنسبة إليها شيئاً عجيباً، ولم يكرر اسم الموصول في قوله: (وجعل لكم فيها سبلاً)؛ لأن الصلتين تجتمعان في الجامع الخيالي؛ إذ كلتاها من أحوال الأرض، فجعلها كجعل واحد.^(١)

والمهاد اسم لشيء يمهّد؛ أي يوطأ، ويسهل لما يحلّ فيه؛ فالمعنى: جعل ظاهر الأرض منبسّطاً؛ لنفع البشر الساكنين عليها، والسبل جمع سبيل، وهو الطريق، ويطلق السبيل على وسيلة الشيء كقوله: ﴿وَتَرَى الظَّالِمِينَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ يَقُولُونَ هَلْ إِلَى مَرَدٍّ مِنْ سَبِيلٍ﴾ (الشورى: ٤٤)، ويصح إرادة المعنيين هنا؛ لأن الأرض طرق يمكن سلوكها، وهي: السهول، وسفوح الجبال، وشعابها أي: لم يجعل الأرض كلها جبلاً؛ فيعسر على المشاة سلوكها، بل جعل فيها سبلاً سهلة، وجعل جبلاً لحكمة أخرى.^(٢)

وذكر السامرائي أنّ من أسباب اختيار لفظ (سلك) في سورة طه، ولفظ (جعل) في الزخرف: ورود فعل الجعل في الزخرف أكثر منه في طه.^(٣)

وبإحصاء ورود الفعل (سلك) في سورة طه، وورود (جعل) في الزخرف تبين أنّ الفعل (سلك)، ومشتقاته لم يرد في سورة طه إلا في هذا الموضع، بينما ورد الفعل (جعل)، ومشتقاته في الزخرف إحدى عشرة مرة، فكان هذا الاختيار؛ وفقاً للسمة التعبيرية في سورة الزخرف؛ إذ ورد اللفظ في قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ (٣)، وقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا﴾ (١٠)، وقوله: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفَلَاحِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ﴾ (١٢)، وقوله: ﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا﴾ (١٥)، وقوله: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنثًا﴾ (١٩)، وقوله: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِيهِ﴾ (٢٨)، وقوله: ﴿وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقْفًا مِّن فِضَّةٍ﴾ (٣٣)، وقوله: ﴿أَجَعَلْنَا

(١) ينظر: المرجع السابق: ١٦٨/٢٥، ١٦٩.

(٢) ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير، والتنوير: ١٧٠/٢٥.

(٣) ينظر: السامرائي، التعبير القرآني: ص ٢٤١.

من دُونَ الرَّحْمَنِ إِلَهًا يُعْبَدُونَ ﴿٥٥﴾، وقوله: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَافًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ﴾ ﴿٥٦﴾، وقوله: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ﴾ ﴿٦٠﴾؛ أي: يكون ذلك الاختيار وفقاً للسمة التعبيرية في سورة الزخرف فحسب.

وسياق الآيات هنا يعدّ اعتراف الأولين بقدرة الله على خلق السماوات، والأرض، وتمهيد الأرض من أجل الحياة فيها؛ لذلك جاء الخطاب عن اعترافات الأولين في الإجابة عن السؤال: من خلق السماوات، والأرض؟ الوارد في قوله: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْنَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ ﴿٩﴾ [الزخرف: ٩]، ثم أورد مجموعة من المعطوفات مكملّة لإجاباتهم، تبرز استدامة الحياة، وذلك في قوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ ﴿١٠﴾ وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً يَقْدَرِ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ نُخْرِجُوكَ ﴿١١﴾ وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ ﴿١٢﴾ لِنَسْتَوِي عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَنَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ ﴿١٣﴾ وَإِنَّا إِلَى رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ ﴿١٤﴾ [الزخرف: ١٠ - ١٤]

٢- (وسارعوا / سابقوا):

نوع القرآن في الاختيار المعجمي، فعبر بالفعلين الطليبين: (وسارعوا - سابقوا) في المواضع التي تحث على التنمية المستدامة؛ وفقاً للمقتضيات السياقية في كل موضع.

عبر القرآن عن طلب المغفرة بالفعل (سارعوا) في قوله: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ ﴿١٣٣﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وعبر في موضع آخر بالفعل (سابقوا) في قوله: ﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾ ﴿١١﴾ [الحديد: ٢١].

والسرعة المشتق منها (سارعوا) مجاز في المنافسة في عمل الطاعات التي هي سبب المغفرة، والجنة، ويجوز أن تكون السرعة حقيقية، وهي سرعة الخروج إلى الجهاد...، والمسارة على التقديرات كلّها تتعلق بأسباب المغفرة، وأسباب دخول الجنة.

فجاء بالفعل (سارعوا) الذي هو إصرار الخطي دون تنافس، ثم تبعه بصيغة الجمع (السماوات)، ثم (أُعِدَّتْ للمتقين)، فاللحاق بركب المتقين، والفوز بالجنات يناسبه لفظ (سارعوا)، وجاء بالفعل (سابقوا) الذي هو تنافس دون إصرار، ثم تبعه بالمفرد (السماوات)،

والأرض)، ثمَّ بِجُمْلَةٍ (أَعَدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ، وَرَسُولِهِ)؛ فالأمر يستدعي السباق بين المؤمنين بالله، ورسوله للفوز بالجَنَّة؛ ولفظ (وسابقوا) يناسب جماعة المؤمنين.

٣- (ذُلُولًا / بِسَاطًا):

نوع القرآن في التعبير اللفظي في الآيات التي تحثُّ على التنمية المستدامة، ولكلِّ لفظ دلالة الخاصة: في موضعه، وسياقه.

قادت دراسة المعنى إلى البحث في درجاته في جسم اللغة كليها، وفي الماضي كان الاهتمام بمعاني المفردات، أمَّا الآن فإنَّ علم الدلالة الحديث يهتمُّ بتحليل معنى الجُمْلَة، أو بأوجه الجُمْلَة.^(١)

وقد عبَّر القرآن بلفظي (ذُلُولًا، وبِسَاطًا) في تهيئة الأرض للناس، في موضعين:

الموضع الأوَّل: استخدم لفظ (ذُلُولًا) في جعل الأرض، في قوله: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ﴾ [١٥]، وذلك عندما جاء الكلام عن السعي في طلب الرزق، ثمَّ تبعه بالعلَّة الأولى (لكم)، ثمَّ العلة الأخرى الواردة في صيغة التعبير الإنشائيَّ الطلبيَّ (فامشوا في مناكبها، وكلوا من رزقه).

استئناف فيه عود إلى الاستدلال، وإدماج للامتنان، والذلُّول من الدواب المنقادة المطاوعة مشتقٌّ من الذلِّ، وهو الهوان، والانقياد، فجاء (فعل) بمعنى (فاعل)، واستعير الذلُّول للأرض في تذليل الانتفاع بها، مع صلابة خلقتها: تشبيها بالدابة المسوسة المرتاضة بعد الصعوبة، على طريقة المصلحة.^(٢)

ومن ثمَّ يختلف معنى الكلمة المفردة عن معناها بعد دخولها في التركيب النحوي، وفهم المعنى المقصود يجب ربط الكلمة بجيرانها، داخل التركيب، أو النَّظْم، أو النَّصِّ.

الموضع الثاني: عبَّر باللفظ (بِسَاطًا) في جعل الأرض، في قوله: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا﴾ [١٩ - ٢٠]، ثمَّ تبعه بالعلَّة الأولى (لكم)، ثمَّ العلة الأخرى الواردة في صيغة التعبير الخبريَّ (لتسلكوا منها سبلاً فجاجاً).

(١) ينظر: ديفيد كرسنال، «علم الدلالة»، ترجمة، وتعليق: مازن الواعر، مجلة علامات، ج ٢١، ٦م، (جمادى الأولى ١٩٩٦م): ص ٢٨٣، ٢٨٤.

(٢) ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير، والتنوير: ٣١/٢٩، ٣٢.

وهذا استدلال، وامتنان؛ لذلك عُلق بفعل (جعل) مجرور بلام التعليل، وهو (لكم)؛ أي لأجلكم، والإخبار عن الأرض بالبساط الذي يفرش للنوم، أو الجلوس عليه تشبيه بليغ؛ أي كالبساط، ووجه الشبه تناسب سطح الأرض في تناسب أجزائه؛ بحيث لا يوجع أرجل الماشين، ولا يُقَضُّ جنوب المضطجعين... وقد نبه على ذلك بالعلّة الباعثة في قوله (لكم)، والعلّة الغائبة في قوله: (لتسلکوا منها سبلاً)، وحصل من مجموع العلتين الإشارة إلى جميع النعم التي تحصل للناس: من تسوية سطح الأرض مثل: الحرث، والزرع، وإلى نعمة خاصّة، وهي السير في الأرض.^(١)

يتجلى في المواضع السابقة: التنوّع الاختياريّ اللفظي في التعبير القرآني في اللفظ الاسميّ، والفعليّ، والأسلوب الخبريّ، والإنشائيّ، فمن التنوّع التعبيريّ الاسميّ: استخدام لفظين مع جعل الأرض، أوّلهما: (ذلولا)، وآخرهما: (بساطا)، كما أنّه استخدم التشبيه في الموضعين؛ حيث شبه الأرض بالدواب في قوله (ذلولا)، وشبهها بالبساط الذي يفرش للنوم عليه، في قوله (بساطا)، وليس الذلول، والبساط سواء، إنّما لكلّ منهما دلالة، ومقتضياته السياقيّة.

ومن التنوّع الفعليّ الخبريّ: استخدام الفعلين الماضيين (جعل، وسلك) في موضعين، أوّلهما: (سلك لكم فيها سبلاً)، وآخرهما: (وجعل لكم فيها سبلاً)؛ وليس الجعل، والسلك سواء؛ إنّما لكلّ منهما دلالة، وسياقه، ومقتضياته.

ومن التنوّع الفعليّ الطلبيّ الإنشائيّ: استخدام الفعلين الأمرين (سارعوا، وسابقوا) في موضعين: أوّلهما: (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم)، وآخرهما: (سابقوا إلى مغفرة من ربكم)، وليست السرعة، والسباق سواء؛ إنّما لكلّ منهما دلالة، وسياقه، ومقتضياته.

(١) ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير، والتنوير: ٢٠٥/٢٩.

النتائج:

- من بديع التعبير القرآني: التنوع التركيبي، أو الصرفي، أو المعجمي في الآيات التي تحثُّ على التنمية المستدامة، ومن هذا التنوع:

١- **الأصل، والفرع:** يعبر القرآن بأصل الرتبة (تقديم ما حقه التقديم، وتأخير ما حقه التأخير) في مواضع من: (آيات الاستخلاف، والسعي في طلب الرزق)، والعدول عنه (تقديم ما حقه التأخير، وتأخير ما حقه التقديم) في مواضع أخرى؛ كي تفي التراكيب بالأغراض كلها؛ فالتزام الأصل له دلالة، وللعُدول دلالة؛ بل للتقديم غرض، وسياق، وللتأخير غرض، وسياق؛ وبذلك يتمخض هذا التنوع عن تعدد دلالي.

٢- **التنوع الأسلوبي:** ينوع القرآن بين التعبير بالبنية الفعلية؛ فجاء بالخبرية في مواضع، وبالإنشائية الطلبية في مواضع؛ لدلالات مبتغاة في مواضعها؛ وفقاً للمقتضيات السياقية.

٣- **التنوع التركيبي:** يعبر القرآن بالتركيب الوصفي في مواضع، وبالتركيب الإضافي في مواضع؛ لمقتضيات سياقية، من ذلك: ما جاء في آيات الاستخلاف من التعبير بالتركيب الإضافي في سورة الأنعام، وبالتركيب الوصفي في سورتَي يونس، وفاطر.

٤- **التنوع الصرفي:** يعبر القرآن في الآيات التي تحثُّ على التنمية المستدامة بالمفرد مرّة، وبالجمع مرّة؛ بل نوع في استخدام الجموع العربية في المواضع القرآنية؛ لمسوّغات لغوية، ومقتضيات سياقية، من ذلك التعبير عن عرض الجنة بعد المغفرة بالمفرد، والجمع؛ فعبر بالجمع (السموات) في سورة آل عمران، وعبر بالمفرد (السماء) في سورة الحديد.

٥- **التنوع المعجمي:** ينوع القرآن في استخدام الألفاظ في الآيات التي تحثُّ على التنمية المستدامة؛ وفقاً للمقتضيات السياقية، من ذلك التنوع: (سنابل / سنبلات)، (جعل / سلك)، (وسارعوا / سابقوا)، (ذلولاً / بساطاً).

٦- **التضمن:** ينوع القرآن في التعبير بين اللفظ الصريح، والتضمن، فمن التضمن:

* **تضمنين فعلين معنى مفعول:** التعبير بصيغة الجمع (خلائف)، يقصد بهم المخلفين؛ أي ضمّن صيغة (فعل) معنى (مفعول).

* **تضمين فاعيل معنى فاعل:** التعبير بصيغة المفرد (خليفة)؛ فهو الذي يخلف غيره؛ أي: ضمّن صيغة فاعيل معنى فاعل، ومنه التعبير بصيغة (ذلولاً)؛ فالذلول من الدواب المنقادة المطاوعة؛ أي ضمّن صيغة (فعول) معنى (فاعل).

- للعدول في الآيات التي تحثُّ على التنمية المستدامة سبب رئيس، وهو: القصد الدلالي، والمقتضى السياقي، وسبب فرعي هو: التوازن التركيبي، أو الصوتي؛ جرياً على ذكر مشابه في مواضع قرآنية أخرى، أو جرياً على الآيات المجاورات، كتقديم الجارّ، والمجرور على المفعول؛ جرياً على تقديمه في الآيات المجاورات.

٧- **التركيب الحقيقي، والتركيب الكنائي المجازي:** من بديع صنع القرآن التعبير بالحقيقة، والكناية، أو الاستعارة، فمن الكنايات:

* **الاستعارة / المجاز المرسل:** التعبير بلفظ (خليفة) في سورة البقرة؛ حيث يراد بـ(خليفة) الذي يتولّى عملاً يريد المستخلف كالوكيل، والوصي؛ فهو استعارة، أو مجاز مرسل، وكذلك التعبير بلفظ (معاش) في سورة الأعراف، جمع معيشة، والمعيشة مصدر (عاش)، سمي بذلك الشيء الذي يحصل به العيش؛ تسمية له باسم سببه على الاستعارة، أو المجاز.

* **التشبيه:** التعبير بلفظ (ذلولاً) في سورة الملك؛ تشبيها للأرض بالدواب، والتعبير بلفظ (بساطاً) في سورة نوح؛ تشبيها للأرض بالبساط الذي يفرش للنوم عليه.

- للكلمة رونق في النصّ القرآني، نتج عنه اختيار كلمي في آيات التنمية المستدامة؛ فتنوّعت البيئة الصرفية كمّاً، وكيفاً؛ من حيث العدد، والاختيار اللفظي.

- التوصيات:

يوصي البحث بالربط بين الدراسات اللغوية نحويّاً، وصرفيّاً، ودلاليّاً، ومعجميّاً، وكذلك المصطلحات الاقتصادية المعاصرة.

ثبت المصادر والمراجع

- بركات، إبراهيم. الجُملة العربيّة (القسم الأوّل)، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٨٢م.
- الجرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز، قرأه، وعلّق عليه: أبو فهر محمود مُحمّد شاكر، القاهرة، مكتبة الخانجي، ٢٠٠٠م.
- جرمان، كلود، ولوبلون، ريمون. علم الدلالة، ترجمة: نور الهدى لوشن، بنغازي، منشورات جامعة قار يونس، ١٩٩٧م.
- أبو جقيم، مأمون، "جماليّات التعبير في سورة الحجّ دراسة أسلوبية دلالية". ماجستير، جامعة آل البيت، ٢٠٠٩م.
- ابن جنّي، أبو الفتح، الخصائص، تح: محمد علي النجار، بيروت، لبنان، المكتبة العلميّة، د.ت.
- حسان، تَمّام. اللغة العربيّة: معناها، ومبناها، ط٢، مصر، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، ١٩٧٩م.
- الحلبيّ، أحمد بن يوسف السمين، الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، تح: أحمد محمد الخراط، دمشق، دار القلم، د.ت.
- الخالدي، كريم حسين ناصح. نظرية المعنى في الدراسات النحويّة، عمّان، دار صفاء، ٢٠٠٦م.
- ديفيد، كرستال، "علم الدلالة"، ترجمة وتعليق: مازن الوعر، مجلّة علامات، ج ٢١، ٦م، (جمادى الأولى ١٩٩٦م).
- الزمخشري، أبو القاسم، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتعليق ودراسة: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وآخرين، ط١، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٩٩٨م.
- السامرائيّ، فاضل صالح. التعبير القرآنيّ، ط٤، الأردن، دار عمّار، ٢٠٠٦م.

- السامرائي، فاضل صالح. الجُمْلَة العربيّة والمعنى. بيروت، لبنان، دار ابن حزم، ٢٠٠٠م.
- السامرائي، فاضل صالح. معاني النحو، الأردن، عمّان، دار السلاطين، ٢٠١٠م.
- شرف الدين، محمود عبد السلام. الإعراب، والتركيب بين الشكل، والنسبة دراسة تفسيرية، القاهرة، دار مرجان، ١٩٨٤م.
- ضُنع، إبراهيم، «أثر المعنى في تعدّد وجوه الإعراب في كتاب التبيان لأبي البقاء العُكبري المتوفى سنة ٦١٦هـ». ماجستير، جامعة أمّ القرى، ١٩٩٩م.
- الطاهر بن عاشور، مُحمّد. تفسير التحرير، والتنوير، تونس، الدار التونسية، ١٩٨٤م.
- عمر، أحمد مختار. علم الدلالة. ط٦، القاهرة، عالم الكتب، ٢٠٠٦م.
- الفاسي الفهري، عبد القادر. البناء الموازي: نظرية في بناء الكلمة، وبناء الجُمْلَة. الدار البيضاء، المغرب، دار توبقال، ١٩٩٠م.
- الكراعين، أحمد نعيم. علم الدلالة بين النّظر، والتّطبيق، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية، ١٩٩٣م.
- مكرم، عبد العال سالم. المشترك اللفظي في الحقل القرآني، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م.
- النحوي، أبو علي. المسائل العسكرية في النحو العربي، دراسة وتحقيق: علي جابر المنصوري، عمّان، الأردن، دار الثقافة، ٢٠٠٢م.
- أبو النصر، مدحت، ومحمّد، ياسمين، التنمية المستدامة: مفهوماها، أبعادها، مؤشراتها، المجموعة العربية للتدريب والنشر، ٢٠١٧م.

Bibliography

- Barakāt, Ibrāhīm. aljuml alḥbyyah (al-qism alḥwwal), al-Qāhirah, Maktabat al-Khānjī, 1982 AD.
- aljrjāny, Ḥabd al-Qāhir. Dalāḥil al-ihāz, qarāḥu wḥlaq ḥalayhi: Abū Fihir Maḥmūd muḥammad Shākir, al-Qāhirah, Maktabat al-Khānjī, 2000 AD.
- jrmān, Klūd, wlvblwn, Rīmūn. ḥlm al-dalālah, tarjamat: Nūr al-Hudā Lūshan, Banghāzī, Manshūrāt Jāmiḥat Qār Yūnus, 1997 AD.
- Abū jqym, Maḥmūn, “jmālyyāt al-taḥīr fī Sūrat alḥj dirāsah Uslūbiyat dlālytt”. mājistīr, Jāmiḥat Āl al-Bayt, 2009 AD.
- Ibn jnny, Abū al-Faḥ al-Khaḥḥ talḥiq: Muḥammad ḥAlī al-Najjār, Bayrūt, Lubnān, al-Maktabah alḥmyyḥ.
- ḥassān, tmmām. al-lughah alḥbyyah maḥnāḥ wmbnāḥ, ḥ, Miḥ, al-Hayḥ almlḥryyah al-ḥāmmah lil-Kitāb, 1979 AD.
- alḥbī, Aḥmad ibn Yūsuf al-Samīn, aldr al-maḥūn fī ḥulūm al-Kitāb al-maknūn, ḥ Aḥmad Muḥammad alkhrrāḥ Dimashq, Dār al-Qalam.
- al-Khālīdī, Karīm ḥusayn Nāḥḥ nḥryyah al-maḥā fī al-Dirāsāt alnḥwyah, ḥammān, Dār ḥafāḥ 2006 AD.
- Dīfid, krstāl, “ḥlm al-dalālah”, tarjamat wa-taḥīq: Māzin al-Waḥr, mjllḥ ḥAlāmāt, j21, m6, (Jumādā al-ūlā 1996 AD).
- al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim, alkshshāf an ḥaḥḥḥ ghawāmiḥ al-tanzīl wa-ḥyūn al-aqāwīl fī Wujūh al-taḥwīl, talḥiq wa-taḥīq wa-dirāsāt: ḥAdil Aḥmad ḥAbd al-Mawjūd wa-ḥAlī Muḥammad Muḥawwāḥwa-ākharīn, ḥ, al-Riyāḥ Maktabat al-ḥUbaykān, 1998 AD.
- alsāmrah, Fāḥḥ ḥalīḥ al-taḥīr alqrḥānī, ḥ, al-Urdun, Dār ḥmmār, 2006m.

- alssāmirrāhī, Fāḥil ḥalīh aljumlah alḥbyyah wa-al-mahmā. Bayrūt, Lubnān, Dār Ibn ḥazm, 2000 AD.
- alssāmirrāhī, Fāḥil ḥalīh maḥanī al-naḥw, al-Urdun, ḥammān, Dār al-salāḥīn, 2010 AD.
- Sharaf al-Dīn, Maḥmūd ḥAbd al-Salām. al-iḥrāb wa-al-tarkīb bayna al-shakl wālnsbh dirāsah tfsyryyah, al-Qāhirah, Dār Marjān, 1984 AD.
- ḥunbh Ibrāhīm, “Athar al-mahmā fī ḥaddud Wujūh al-iḥrāb fī Kitāb al-Tibyān li-Abī al-Baqāḥalḥukbrī al-mutawaffā snt616h”. mājistīr, Jāmīlat ammi al-Qurā, 1999 AD.
- al-ḥāhir ibn ḥĀshūr, muḥammad. tafsīr al-Taḥrīr wa-al-tanwīr, Tūnis, al-Dār altwnsyah, 1984 AD.
- ḥUmar, Aḥmad Mukhtār. ḥilm al-dalālah. ḥ6, al-Qāhirah, ḥĀlam al-Kutub, 2006 AD.
- al-Fāsī al-Fihri, ḥAbd al-Qādir. al-bināḥ al-muwāzī: nḥryyah fī bināḥ al-Kalimah wa-bināḥ aljumlh. al-Dār al-Bayḥ al-Maghrib, Dār Tūbqāl, 1990 AD.
- alkarāḥyn, Aḥmad Naḥm. ḥilm al-dalālah bayna alnnahar wa-al-taḥbīq, Bayrūt, Lubnān, almhssash aljāmyyah, 1993 AD.
- Mukarram, ḥAbd al-ḥĀl Sālim. al-mushtarak allfī fī al-ḥaql alqrḥānī, Bayrūt, Lubnān, mhssash al-Risālah, 1996 AD.
- alnḥwī, Abū ḥī. al-masāḥil alḥskryyāt fī al-naḥw alḥrbī, dirāsah wa-taḥqīq: ḥAlī Jābir al-Manḥūrī, ḥammān, al-Urdun, Dār al-Thaqāfah, 2002 AD.
- Abū al-Naḥr, Midḥat, wḥmmd, Yāsamīn, al-tanmiyah al-mustadāmah: mafhūmuhā, abḥduhā, muḥashshirātiha, al-Majmūḥah alḥbyyah lil-Tadrīb wa-al-Nashr, 2017AD.

بلاغة الضرورة الشعرية الاختيارية، ومعضداتها من أساليب النظم القرآني

د. سعيد بن عثمان الملا^(١)

قبل للنشر: ١٤٤٧/٠١/١١

قدم للنشر: ١٤٤٦/١٠/٣٠

DOI: 10.63259/1765-011-001-010

المستخلص:

المتأمل فيما حكم عليه النحويون بالضرورة الشعرية، من شواهد خرج قائلوها عن القواعد المتفق عليها في اللغة العربية اختياراً، يمكنه أن يطمئن إلى أن كثيراً منها لم يكن الخروج إليه لمراعاة الوزن، والقافية، وإنما تطلباً لغرض بلاغي، يحقق للشاعر مراده من القول في أبلغ صورة من التعبير؛ ولهذا فإنه لا يصدق عليها معنى الاضطرار بمعناه الحرفي.

لهذا هدف البحث لإثبات فرضية بلاغة اختيارية الشعراء لهذه الأساليب المسماة ضرائر، وتعضيد استعمالاتهم لها من أساليب النظم القرآني.

وقد اتخذ البحث المنهج الاستقرائي، ثم اعتمد على التحليل، والوصف؛ لاستخراج النتائج التي كان أهمها: إثبات هذه الفرضية، من خلال الوقوف على الأسرار البلاغية الخاصة لتلك الاختيارات التي تطلبها مقامات تلك المعاني التي تغياها الشعراء في عميق الدلالة النظمية.

الكلمات المفتاحية: بلاغة، ضرورة شعرية، أسلوب قرآني.

(١) أستاذ البلاغة، والنقد المشارك - جامعة الملك فيصل - كلية الآداب - قسم اللغة العربية، وآدابها

الإيميل الشبكي: dr.saeedalmulla@gmail.com

The Rhetoric of Optional Poetic Necessity and its Corroborations from the Styles of Quranic Composition

Dr. Saeed bin Othman Al-Mulla (1)

Received: 1446/10/30

Accepted: 1447/01/11

DOI: 10.63259/1765-011-001-010

Abstract:

A close examination of the examples that Arab grammarians have classified as cases of poetic necessity—instances in which poets deliberately departed from established grammatical rules—suggests that many such deviations were not driven by the demands of meter and rhyme. Rather, they were motivated by rhetorical aims, enabling poets to express their intended meanings in a more powerful and effective manner. Therefore, the term “necessity” cannot be understood in its literal sense in these cases.

The present study hypothesizes and demonstrates that these so-called poetic necessities were, in fact, deliberate rhetorical choices. It further argues that their usage is supported by comparable stylistic patterns found in Quranic composition.

The research adopted an inductive methodology, then relied on analysis and description to derive its conclusions. The most important finding is the confirmation of this hypothesis through an examination of the specific rhetorical subtleties underlying these choices—subtleties shaped by the semantic contexts that poets sought to convey within the deeper structural dimensions of expression.

Keywords: rhetoric, poetic necessity, Quranic style.

(1) Associate Professor of Rhetoric and Criticism - King Faisal University, Faculty of Arts, Department of Arabic Language and Literature
dr.saeedalmulla@gmail.com

مقدمة

الحمد لله الذي أعجز بالعربية قومًا لداً، وجعل البلاغة لها آية، وورداً.

وبعد:

فإنّه بإمعان النظر في اختيارات الشعراء لتقانات التعبيرات اللغوية المحكمة، وأساليبهم التأثيرية، سيدرك المتأمل ذلك التوظيف الذي أثرى اللغة، وفعل طاقاتها بما يليق بسمعتها المتألقة، وعبقريتها الفذة، وفخامتها المتفردة بين اللغات المعربة.

لذا فإنّ مما ينبغي استحضاره عند النظر في الظواهر الأسلوبية المعيار البلاغي؛ لاكتشاف مكامن الإبداع فيها، التي تبلغ ذروتها عند تلك الانعطافات الأسلوبية، المتأبّية على مألوف القواعد.

وقد اخترت من الأساليب التي حكم النحويون على بعض شواهدا بالضرورة، وأفردوا لها الكتب الخاصة بها، ما لها في فنون البلاغة اسماً، ورسمًا، كالحذف، والتقديم، والعدول بين التذكير، والتأنيث، وبين التنكير، والتعريف، وبين الإظهار، والإضمار، والقلب.

وقد وقع مثل هذا في شعر من يُحتج بشعرهم، وفي بعض نظم هؤلاء العلماء، مثل ابن مالك في الكافية، والألفية، وفي أشعار مشهورة، وما زال مستحسنًا إلى يومنا، فلا مسوّغ لعدّ أسلوب وقع بكثرة في كلام العرب من الضرورة، بل هو بلاغة مختارة.

أهداف البحث والأسئلة التي يدور حولها:

يهدف البحث للإجابة عن الأسئلة التالية:

* هل يصدق اسم الضرورة على ما اختاره الشعراء المحتج بشعرهم من وجوه نحوية، خالفوا بها مشهور القواعد، أم لا؟

* هل بالإمكان إثبات قصدية اختيار الشعراء لما سمّاه النحويون (ضرورة شعرية)؟، وأنّ حصول ذلك منهم كان لإدراك أغراض بلاغية استدعتها المقامات؟

* أليس في كون هذه الأساليب - التي سمّاها النحاة ضرورات شعرية - أعظم مظاهر

النظم البليغ المنثور المتمثل في القرآن، دليلاً على أنها مسالك متوخاة لغايات بلاغية في معاني الشعر، وليست مجرد حلول لمشكلات قوالبه الشكلية؟

خطة البحث:

اشتمل البحث؛ وفقاً لمتطلبات تحقيق أهدافه على ما يلي:

تمهيد: ناقشت فيه مصطلح الضرورة الشعرية، والنظرة إليها بين الإجماع، والاختيار، وبلاغة الاختيار منها.

وستة مباحث لدراسة بلاغة شواهد الضرورات الشعرية الاختيارية، وفق كتب الضرورات التي أفردت لها في التراث العربي، ثم تأييدها بشواهد معضدة لبلاغتها من أساليب النظم القرآني، على النحو التالي:

- **المبحث الأول:** شواهد التقديم، والتأخير
- **المبحث الثاني:** شواهد الحذف، والذكر
- **المبحث الثالث:** شواهد التذكير، والتأنيث
- **المبحث الرابع:** شواهد التعريف، والتنكير
- **المبحث الخامس:** شواهد الإظهار في موضع الإضمار، والعكس
- **المبحث السادس:** شواهد القلب.
- ثم خاتمة بأهم **النتائج** التي وصل إليها البحث.
- منهج الدراسة:**

اتخذ البحث المنهج الاستقرائي الناقص، ثم اعتمد على الوصف، والتحليل؛ لاستخراج النتائج، وإثبات ما بنى عليه فرضيته.

الدراسات السابقة:

ليست ثمة دراسة نظرت للضرورات الشعرية النحوية من زاوية تحتفي بالتركيب من منظور البلاغيين، ومعاييرهم الجمالية، في ظل مباحث العلم المتعلق بها: وهو علم المعاني، ووفق عرضها في كتب الضرورات الشعرية، بل شغلت الدراسات ذات العلاقة بالصنعة النحوية فيها، ومدى خروج هذه الضرورات عن القواعد، وتأويل ذلك في غير الشعر، وتبرير ما وقع

منها فيه بالضرورة، باعتبار أنّ الشعر يتوسع فيه ما لا يتوسع في غيره، وحتى تلك التي حاولت الاقتراب من الوجهة الأسلوبية، لم تكن البنى التي عالجتها تغني عما ابتغاه هذا البحث - إلا فيما ندر منها - يتّضح ذلك من خلال استعراض بعضها:

١- **الضرورة الشعرية بين النحو، والبراغماتية المقامية:** للدكتورة منال محمد هشام نجار، وهو بحث منشور في مجلة العلوم الإنسانية بجامعة تبوك، عالجت فيه الباحثة الكريمة شواهد للضرورة الشعرية على المستوى الصوتي، والصرفي في حدود بنية الحركات، والحروف، وأثبتت من خلال ما لمستته من جماليات أنّ ذلك التعبير كان مقصوداً لتحقيق دواعي مقامية، وليس بدافع الإكثار.

٢- **خرق القاعدة النحوية في الضرورة الشعرية:** وهو بحث منشور في مجلة تسليم بجامعة الموصل، لرافع إبراهيم محمد، عدد فيها صاحبها أنواع الضرورات عند النحاة، وأورد شواهد عليها، وأورد تأويلات النحاة الذين لم يروا بالقول بالضرورة؛ بحيث تتماشى مع قواعد الصنعة النحوية.

٣- **حمل القرآن على ضرورة الشعر دراسة نحوية:** وهو بحث منشور في مجلة العلوم العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية للدكتور خالد المليفي، وقد نزه الباحث القرآن الكريم عن الضرورات، باعتبار أنها قبيحة، ولا تذكر إلا في موطن ضعف اللغة.

٤- **الضرورة الشعرية، وأثرها في التقعيد النحوي:** وهو بحث منشور في مجلة فكر، وإبداع من جامعة عين شمس لمشعان فرحان العنزي، وأشار فيه الباحث إلى أنه يمكن أن يتخذ من الضرورات بيئة جديدة؛ بحيث تربط بأحوال لغوية يجعلها قواعد لا غبار عليها في نحو الكلام العربي.

٥- **مخالفة الشواهد الشعرية للقاعدة النحوية بين اللهجة، والضرورة الشعرية:** وهو بحث منشور في مجلة لسانيات بجامعة أمحمد بو قرّة الجزائرية لرضا رافع، هدف فيه الباحث إلى إعطاء نماذج متنوعة، عن الشواهد التي خرجت عن المألوف، وجعل أسباب ذلك بين أحد أمرين لا ثالث لهما: إما اللهجات العربية، أو الضرورات الشعرية.

٦- **ضرورة الاختيار، ولغة الشعر:** وهو بحث منشور في المجلة العلمية لكلية الآداب جامعة أسيوط، لعبد الحفيظ السيد أحمد بكري درس فيه الضرورة من وجهة عروضية بحثة،

فقد اعتنى ببيان السبب الموسيقي الذي أجبر الشاعر على اختيار وجه جائز من وجوه اللغة، والنحو، إذ انطلق من فكرة أنّ كون الأمر جائزاً في اللغة، والنحو لا يعني قدرة الشاعر على الإتيان بالوجهين في إطار موسيقي محدد، فقد يفرض الوزن، والقافية على الشاعر اختياراً دون اختيار، ويجد نفسه مضطراً لاختيار أحدهما مع جواز الأمرين في اللغة.

تمهيد

مصطلح الضرورة الشعرية:

أطلق هذا المصطلح على كل التغيرات التي لجأ إليها الشعراء في سبيل الالتزام بالأوزان الخليلية، والقوافي، سواء ما طال منها البنى، أو التراكيب، أو الإعراب، فأنحرف بها عن سنن العربية، وقواعدها العامة.

«فالوزن يحمل على الضرورة، والقافية تضطر إلى الحيلة»^(١)، ومعلوم أنّ الوزن، والقافية طرفا الإيقاع الذي هو العنصر الشعري المميز لهذا الجنس عن غيره من الأجناس الأدبية.

نقد المصطلح:

هذا المصطلح من وجهة نظري يُشعر بأنّ الشاعر مكروه، والحق أنّ مفهوم الضرورة الشعرية يتعد عن كونه إلجاء، واضطراباً، فالشاعر لا يقع فيها مكرهاً ولا مضطراً، بل يمارس انزياحاً في التعبير الشعري عن التقعيد الشمولي الملزم لغيره، من مزاولي الأجناس الأدبية الأخرى.

فللشعراء أساليبهم التي يخرجون بها عن معيارية اللغة العادية، يلجؤون إليها بإرادتهم، تعبر عن فرديتهم، وتميزهم، ويحققون بها القيم الجمالية، وتمنح لغتهم الشعرية ما يميزها عن اللغة النثرية، إذ يكون لأشعارهم قوانين لغوية خاصة، كيف وقد تعلّق الأمر بالوزن، والقافية؟!

هل هناك ضرورة إجبارية، وضرورة اختيارية؟

بروز هذا التساؤل نتيجة طبيعة لتباين العلماء عند تقديمهم مفهوم الضرورة الشعرية، فهناك جمع منهم قدّموا الضرورة على غير ما يوحي به اسمها، أي على أنّ استعمالها لا يكون اضطراراً دائماً، وإنما تأتي في أحيان كثيرة على نحو اختياري حرّ مقصود في ذاته؛ فقد ورد التعريف بالضرورة على أنها: «ما وقع في الشعر دون النثر، سواء أكان للشاعر عنه مندوحة، أم لا»^(٢). يقول ابن جني (٣٩٢هـ): «فمتى رأيت الشاعر قد ارتكب مثل هذه

(١) محمد بن يزيد المبرد، البلاغة، ط ٢، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٠٥هـ) ٨١.

(٢) محمود شكري الألوسي، الضرائر، وما يسوغ للشاعر دون النثر، (بغداد: المكتبة العربية، ١٣٤١هـ)، ٦.

الضرورات على قبحها، وانخراق الأصول بها، فاعلم أن ذلك على ما جشمه منه، وإن دلّ من وجه على جور، وتعسفه، فإنه من وجه آخر مؤذن بصياله، وتخمّطه، وليس بقاطع دليلاً على ضعف لغته، ولا قصوره عن اختيار الوجه الناطق بفصاحته.... وإذن فإنما شأن الشاعر في ارتكاب الضرورة اختياراً شأن المغامر في ركوبه المخاطر، فهو إذ لا يبالي بالمخاطر، فلأنه يحصل على لذة مضاعفة تنسيه الخطر، ولعل اللذة لم تأت إلا لأنه في مغامرته راد عالمًا مجهولًا، وحصل تجربة جديدة ما كان ممكنًا بغير المغامرة تحصيلها»^(١).

وهذا التفسير من ابن جني يجعل الشاعر واعياً بما يفعل، ومدلاً بقوة طبعه «فأصحاب اللسان ممن شهدت لهم الأمة بفضل المنة كانوا يعدلون عن المشهور الفصيح إلى غيره، وهم قادرون على ألا يعدلوا، وذلك لأنهم بهذا العدول عن الأقوى، وهم في السعة يعدون، ويمتهدون لألستنا أساليب، وطرائق، وسنناً تتسع فيها مناهج القول أمام كل ذي بيان»^(٢). ويقول ابن عصفور (ت ٦٦٩ هـ): «اعلم أن الشعر لما كان كلاماً موزوناً تخرجه الزيادة فيه، والنقص منه عن صحة الوزن، ويحيله عن طريق الشعر؛ أجاز العرب فيه ما لا يحوز في الكلام، اضطروا إلى ذلك، أو لم يضطروا إليه؛ لأنه موضع ألفت فيه الضرائر»^(٣). ومعنى ذلك أنه ليس معتبراً في الضرورة الشعرية أن يؤدي إليها الوزن الشعري، فقد تقع الضرورة في الشعر من غير اضطراب الوزن إليها.

فجمهور النحويين يرى أن الشاعر «قد يرتكب الضرورة، وهو قادر على تركها، وقدرته على تركها لا تخرجها عن كونها ضرورة»^(٤)، وإطلاق الضرورة عليها لا شأن له بدلالاتها اللغوية كما يظهر؛ وإنما لأمر ما صنعوا ذلك، سيلي ذكره، بعد أن أعرض الرأي الآخر، فقد ذهب ابن مالك (ت ٦٧٢ هـ) إلى أن الضرورة: ما يضطر الشاعر إليها اضطراباً؛ بحيث لا تكون عنه مندوحة.

(١) أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ١: ٧٧.

(٢) محمد محمد أبو موسى، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، ط ١، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٢٦ هـ)، ١٣١.

(٣) ضرائر الشعر، ١٣.

(٤) محمد حماسة عبداللطيف، لغة الشعر دراسة في الضرورة الشعرية، ط ١، (مصر: دار الشروق، ١٩٩٦ م)، ١٣٠.

فإذا لم يفعل ذلك مع استطاعته ففي ذلك إشعار بالاختيار، وعدم الاضطرار^(١)، واعترض عليه أبو حيّان (ت ٧٤٥ هـ) بأن القول بمثل هذا سيفضي إلى أنّه لا توجد ضرورة أصلاً، لأنّه ما من ضرورة إلا ويمكن إزالتها، ونظم تركيب آخر غير ذلك التركيب^(٢).

وتابعه عبد القادر البغدادي (ت ١٠٩٣ هـ) فقال: «إذا فتح هذا الباب لم يبق في الوجود ضرورة، وإنما الضرورة عبارة عما أتى في الشعر على خلاف ما عليه النثر»^(٣). ويظهر من مجموع ما تقدّم من كلامهم أمور:

١- أنّ هذا التقسيم يتبع نوع الضرورة التي ارتكبتها الشاعر، فإن كانت مما خالف فيه القاعدة بما لا سبيل لتحقيق الوزن إلا به، فهذا مما لا مندوحة له عنه، ويكون حينها قد ارتكب ضرورة مجبراً عليها، وحسبه أن يحقق أدنى معايير الصحة اللغوية التي تضمن أقل ما ينبغي أن يحصل عليه المخاطب، وهو ما تتم به الإفادة، وأما إن كان قد ترك ما توجبه القواعد مما لا يتعارض مع الوزن، والقافية إلى غير ذلك، كأن يختار وجهاً دون المشهور في أعراف اللغة لمزية بلاغية، بحيث تقع به مطابقة مقتضى الحال، دون الوجه الآخر، فيؤدي بها غرضاً بلاغياً، فإنه يكون مختاراً لمخالف ما هو مألوف في الأعراف اللغوية.

٢- أنّ النحاة سمّوا ما اختاره الشعراء مما يخالف قواعدهم ضرورة؛ لأنهم يسمون ما وقع فيه الشعراء من مخالفات بدافع الوزن ضرورة، فهما في الخروج عن القواعد، والتزامها سواء، وإن اختلفت الدوافع.

٣- وجد النحاة في إطلاق الضرورة على ما اختاره الشاعر من مخالفة للقواعد النحوية- مع توافر الفسحة له من أن يمس بالوزن، أو القافية- ملاذاً يعولون عليه في التخلص من الأبيات التي تخالف أصولهم، وهم في تلك الفترة مضطرون لذلك؛ تثبيتاً للقواعد، وترسية للأصول.

(١) ينظر: محمد بن عبد الله بن مالك، شرح تسهيل الفوائد، تح عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، (ط ١، بيروت: هجر للطباعة والنشر ١٤١٠ هـ)، ١: ٢٠٢.

(٢) ينظر: محمد بن يوسف الأندلسي، التذليل، والتكميل في شرح كتاب التسهيل. ت د. حسن هندوي، ط ١، (دمشق: دار القلم، ١٩٩٠).

(٣) ينظر: وعبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب، ولب لباب لسان العرب، تح عبد السلام محمد هارون، ط ٤، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٨ هـ)، ٢: ٤٠٦.

٤- تسمية النحاة للضرورة فيما للشاعر عنه مندوحة تسمية غير دقيقة، وهي من وجهة نظري من باب تسمية الشيء بضده، وإنما لجأوا إليها؛ حفظاً لهيبة قواعدهم؛ لتخلي الشاعر عن الالتزام بالقاعدة الأصل؛ لأن قصارى مهمم السلامة اللغوية، وهم لا يستطيعون تخطئته؛ لأن ذلك الاختيار له وجه في العربية، لكنه ليس الأفصح، أما أن الشاعر عدل إليه لغرض بلاغي، فهذا لا يعينهم بحال من الأحوال، فالمهم عندهم ألا تتلم قواعد الصحة التعبيرية، وحسب.

٥- اعتذارهم بالضرورة الاختيارية للشاعر دون الناثر، وذلك فيما تصرف فيه من أنظمة لغوية فيما لم يكن الدافع له إليها مراعاة الوزن، يشي بأنهم لم يكن يغيب عن حسابهم أن للشعر لغته الخاصة، التي تمنحه امتيازات، ورخصاً، وتسامحات، تعين الشاعر على أداء رسالته، وإن كانوا بتسميته هذه عتّموا في تلك الفترة على هذه الثروة الإبداعية، وبخسوا الشاعر حقّه.

بلاغة الضرورة الشعرية الاختيارية:

أشرنا إلى أن الشاعر إذا سلك مسلكاً من مسالك الضرورة، وكانت له عنها مندوحة، فعند ذلك لا ينبغي أن يقال إن الضرورة هي من دفعته إلى هذا التعبير دون غيره، بل لا بد أن يقال إنّه يقصد إليه لغرض، وأنّ له من وراء هذا الاستعمال غاية فنية.

وها هو الخليل بن أحمد يشير بطرف خفي لبلاغة الضرورات، من خلال بيانه؛ لغاية التسهيل الذي حظي به الشعراء دون غيرهم، وأنّ ذلك لم يكن اعتباطاً، يقول: «والشعراء أمراء الكلام، يصرفونه أنّى شاءوا، وجاز لهم فيه ما لا يجوز لغيرهم: من إطلاق المعنى، وتقبيده، ومن تسهيل اللفظ، وتقبيده، ومد مقصوره، وقصر ممدوده، والجمع بين لغاته، والتوصيف بين صلاته، واستخراج ما كلّت الألسن عن نعته، والأذهان عن فهمه، يبعدون القريب، ويقربون البعيد، يحتج بهم، ولا يحتج عليهم»^(١).

ويقول سيبويه: «وليس شيء يضطرون إليه، إلّا وهم يحاولون به وجهاً»^(٢).

(١) جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة، تح جاد المولى ورفيقه، ط ٢، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية)، ٢: ٤٧١.

(٢) أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، سيبويه، الكتاب. تح عبدالسلام محمد هارون. ط ٣، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٨هـ)، ١: ٣٢.

يريد: «إنَّ الضرورة الشعرية: هي لونٌ من الإبداع، وخرق لنظام اللغة؛ لبناء نظام لغوي جديد آخر، له وجهٌ محمودٌ في لهجات العرب، وذائقتها، وتفنُّنها، وبهذه الحركة المتتابعة من المحافظة، والخرق، والخرق والمحافظة تنمو اللغة، وتتعاظم على مر الأيام»^(١).

فالزاوية البلاغية للضرائر تكمن في النظر إليها من حيث إنها: «مظهر من مظاهر الخروج عن الاستعمال العادي للغة؛ بحيث تكون تعبيراً عن الإرادة الشعرية الخلاقة، التي تتجلى بها الخصائص الفردية للأديب»^(٢).

ويشيد ابن رشيق في معرض حديثه عن أنواع الضرورات الشعرية ببلاغتها، ويعدها مظهرًا من مظاهر البلاغة، والفصاحة، والقوة الشعرية لوقوع أمثالها في القرآن الكريم، حين يقول: «وهذه أشياء من القرآن وقعت فيه بلاغة، وإحكاماً لا تصرفاً، وضرورة، وإذا وقع مثلها في الشعر لم ينسب إلى قائله عجز، ولا تقصير، كما يظن من لا علم له، ولا تفتيش عنده»^(٣).

وللشاطبي إشارة في غاية الأهمية توجّه سر بلاغة الضرورة الشعرية، وكيف أنها حينئذٍ تجيء اختياراً، وأن وراءها مقاصد بيانية، يقول: «إنه قد تكون للمعنى عبارتان، أو أكثر: منها واحدة يلزم فيها ضرورة، إلا أنها مطابقة لمقتضى الحال، ومفصحة عنه على أوفى ما يكون، والتي صح قياسها ليست بأبلغ في ذلك من الأخرى، ولا مرية في أنهم في هذه الحال يرجعون إلى الضرورة، إذ كان اعتناؤهم بالمعاني أشد من اعتنائهم بالألفاظ»^(٤).

ونقف أخيراً على كلام لبهاء الدين السبكي، يتضح فيه جلياً أنّ ما قد يعدُّ ضعيفاً، وغير فصيح في الكلام النثري، قد يعد في الشعر على خلاف ذلك قوياً، وفصيحا، يقول: «ضرورة الشعر كما تجيز ما ليس بجائز، فقد تقوي ما هو ضعيف، فعلى البياني أن يعتبر ذلك، فربما

(١) صلاح حسن رشيد، «خرافة الضرورات الشعرية»، مجلة الجديد الإلكترونية، الجمعة ١/١٠/٢٠٢٠ م. // سحππ (تمت الزيارة ١٠/٩/١٤٤٦ هـ).

(٢) السيد إبراهيم محمد، الضرورة الشعرية دراسة أسلوبية، ط ٣، (مصر: دار الأندلس، ١٩٨٣ م)، ص ١٢٧.

(٣) أبو علي الحسن ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر، وآدابه، ت محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٥، (بيروت: دار الجيل ١٤٠١ هـ)، ٢٧٥: ٢٧٧.

(٤) إبراهيم بن موسى الشاطبي، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك). تح عبد الرحمن العثيمين، وآخرون. ط ١، (مكة: معهد البحوث العلمية، وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى)، ١: ٤٩٥.

كان الشيء فصيحاً في الشعر، غير فصيح في النثر»^(١).

فهذا ينبغي أن يكون مثل جعلهم ما ليس بجائز في الكلام جائزاً في الشعر، وهو ما جرت تسميته «بالضرورة».

بيد أن هذا لا يعني البتة أن كل ضعيف في الكلام يقوى، إذا هو ورد في الشعر، وإنما الشأن راجع إلى فحولة الشاعر، واقتداره، وليس في مكنة كل من يتعاطى قرض الشعر.

وبالجملة، فإن من الممكن القول بعد هذا: بأن «الضرورة الشعرية هي في كثير من أحوالها خصيصة من خصائص اللغة الشعرية، وعلى ذلك فلا تكون عيباً، بل هي في الغالب مظهر من مظاهر الاقتدار الفني»^(٢).

فالضرائر إذن تنم «عن وعي بما تقذفه الشاعرية من تداعيات نفسية، في لحظة اندفاع التجربة، حين تسيطر الروح المتأنيبة، التي ترى في موهبتها المقدرة على اختيار إمكانات لغوية، تنأى عن المألوف المطرد»^(٣).

والناظر في أنواع الضرائر التي صنف فيها العلماء يجد أن ما يتعلق منها ببنية جملة الإسناد لم تخرج في قوامها عن دوائر التقديم والتأخير، أو الحذف، والذكر، أو الإضمار، والإظهار، أو التذكير، والتأنيث، أو التثنية، والجمع، وهي كما نرى مباحث علم المعاني الذي يعنى بالنظر في النصوص، في إطار تراكيب الجمل، وما بينها، وما يطرأ عليها من تغيير من خلال هذه المظاهر.

كما يجدر بنا أن نشير إلى أنه «لا يمكن حصر الضرائر بعدد معين، من قبل أن الشاعر غير مقيّد بحدود ما يجده لدى الشعراء الآخرين من ضرورات، فيزيد في المواضع التي زادوا فيها، ويحذف حيث حذفوا، أو يغيّر على نحو ما غيروا، فقد يعترض في بعض نظمه الكثير مما لا يجد له نظيراً عند غيره»^(٤).

(١) بهاء الدين أحمد بن علي السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تح عبد الحميد هنداي، (لبنان: المكتبة العصرية، ١٤٢٣هـ)، ١: ٧٦.

(٢) أحمد محمد ويس، «الضرورة الشعرية ومفهوم الانزياح»، مجلة التراث العربي بدمشق، العدد ٦٨ (١٤١٨هـ): ١٢٦.

(٣) زكي الحريول، في خصائص النظام النحوي». ط ١، (جدة: كنوز المعرفة، ١٤٤٤ هـ). ص ٩١.

(٤) إبراهيم بن صالح الحندود، «الضرورة الشعرية: مفهومها لدى النحويين دراسة على ألفية ابن مالك»، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة، ١١١ (١٤٢١هـ): ٥١٨.

المبحث الأول: شواهد التقديم، والتأخير

سوف نرى في هذا المبحث كيف أنه يمكن أن يكون التقديم الذي عدّه علماء النحو من الضرورات الشعرية، بلاغة تحقق للبناء النظمي أغراضاً مقاصدية، لا تتأتى بدونه، ولقد اشتهر بعض الشعراء في مخالفتهم ما حقّه التأخير في أعراف الصنعة النحوية؛ ليحققوا أغراضهم، كالفرزدق الذي قال عنه ابن سنان الخفاجي: «والفرزدق أكثر الشعراء استعمالاً لهذا الفن، حتى كأنه يتعمّده، ويقصده، ويعتقد حسنه»^(١).

١- تقديم معمول المصدر عليه:

ذهب الجمهور من النحويين إلى منع تقديم معمول المصدر على إطلاقه، وحجتهم في ذلك أن المصدر مقدّر بحرف مصدري، والفعل، والحرف المصدري موصول، ومعمول الصلة لا يتقدم، وما جاء من شواهد في الوحيين، وكان ظاهرها التقديم، فهي مؤولة عندهم بتقدير عامل محذوف^(٢)، وأما في الشعر فضرورة^(٣).

وإذا تأمل البياني تقديم المعامل على مصادرها، آنس من أسرار بلاغتها ما لا يسعه معه إلا أن يسلم لأصحابها، بروعة السبك، وعلو البناء، وأنها لم تكن بدافع الاضطرار، فعندما نعيد بناءها بحسب قوانين الصنعة النحوية تفوت مع ذلك أغراض نظميتها، ويبقى المعنى النمطي الذي لا فرق في بنيته بين المبدع، وغيره، وبهذا يخرج البناء الشعري عن ألقه، ويتحول إلى لغة مجردة، فالناظر في قول ابن مقبل^(٤):

(١) عبدالله الخفاجي، سر الفصاحة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ)، ١١٢.

(٢) ينظر: ابن مالك، شرح تسهيل الفوائد، ١١٣: ٣، وحسين بن قاسم المرادي، توضيح المقاصد، والمسالك. تح عبد الرحمن علي سليمان. ط١، (بيروت: دار الفكر العربي، ١٤٢٨هـ)، ٦٨٩، وبهاء الدين ابن عقيل، المساعد على تسهيل الفوائد، تح محمد كامل بركات، ط ٢، (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٠هـ)، ٢٠٢٣٣، والسيوطي، همع الهوامع، ٥: ٦٩.

(٣) ينظر: الحندود، الضرورة الشعرية، ومفهومها لدى النحويين دراسة على ألفية ابن مالك، ٤٧٠.

(٤) ينظر: تميم بن مقبل، ديوان تميم بن أبي مقبل، تح عزة حسن، (دار الشرق العربي ط، ١٤١٦هـ)، ٣٤٤.

لقد طالَ عن دهماءٍ لَدِّي، وعُذرتي وكتماها أكني بأَمِّ فلانٍ؟>

فهو في صنعة النحاة: (طال لَدِّي عن دهماء)، وإنما قدّم، وأخر، لأنّه الأكمل في تصوير استيلاء هذه المرأة على مشاعره، بغض النظر عن الأسباب التي كانت وقوداً لهذا الشوق، المفضي لهذا الشعور الأسر.

ومن ذلك في التنزيل قوله تعالى: ﴿وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾ [يوسف: ٢٠].

ولا تخفى بلاغة تقديم الجار، والمجرور في الآية الكريمة، فقد صوّر سوء طوية إخوة يوسف حين كادوه، وأنها بلغت مبلغاً دفعهم أن يخصوه بهذا الزهد، دون ما سواه من كل شيء، ثم ما في هذا التقديم من إرادة النظم سلبهم لحظة رميه كل فضيلة، فالزهد خلق قويم، لو قدّمه لتبادر للأذهان معناه الجميل، وهو غير مراد هنا، وللتنبية على ضعف توسمهم، وبصارتهم^(١).

٢- تقديم الحال على عامله المعنوي:

ذهب الجمهور من النحاة إلى منع تقدم الحال على عاملها المعنوي؛ لأنه يضعف حينئذٍ عن العمل، فالعامل المعنوي لا يقوى في تقدّم معموله عليه بالمنع^(٢). وما جاء من ذلك في الشعر ردّوه للضرورة كقول النابغة الذبياني:

رَهْطُ ابْنِ كَوْزٍ مُحْقَبِي أَذْراَعِها فيهم ورَهْطُ ربيعةَ بنِ حذارٍ؟>

ففي هذا البيت تقدمت الحال (محقبِي أَذْراَعِها) على عاملها (مستقرُّ) الخبر المقدر مع الجار، والمجرور (فيهم)، وإذا كان النحاة يرون في مثل هذا أنه تقدم للضرورة الشعرية، فإننا لا نقف عند حدود قولهم، بل إننا نلتمس علةً بلاغية تتوافق مع ما يريده الشاعر، مما لا تتحقق بلاغة القول إلا به، والذي يتبادر لي هنا أنّ الشاعر قصد إبراز مكنى قوة هؤلاء القوم، المتمظهر في كونهم لا يتحركون إلا ودروعهم معهم، ما يعني جاهزيتهم للحرب في كل حين، ولو لم يكن كذلك، لم يذكر الدروع المحتقبة، ولاكتفى بذكر اسم قبيلتهم، كما صنع رَهْطُ ربيعة بن حذار.

(١) ينظر: شهاب الدين الألوسي، روح المعاني، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ٦: ٣٧٧.

(٢) ينظر: محب الدين محمد بن يوسف ناظر الجيش، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، تح علي محمد فاخر. (مصر: دار السلام، ١٤٢٨هـ)، ٣: ٣٢٣.

ومنه قول الفرزدق:

أبنو كليبٍ في الفخارِ كدارمٍ أم هل أبوكَ مددعًا كعقالٍ؟^(١)

حيث تقدمت الحال (مددعًا) على عاملها المعنوي الخبر المقدر مع الجار، والمجرور، وهذا أوفى، وأبلغ إذ هو في الهجاء ألدع من المقارنة التي تصدرت البيت، إذ رسم الشاعر بالحال (مددعًا) صورة ساخرة لحزرة والد جرير بكلمة، عبرت بجرسها عن معناها، صورة راع يتقدم الغنم ويصوّت لها لتتبعه، وانظر كيف وقعت الحال بتقدمها موقعًا مؤثرًا في المعنى، حيث كانت الأذهان حينها تتطلع لسماع الخبر، ولكن الشاعر اسطاع بقدرته الفنية أن يهتبل هذه السانحة من نشاط تلك الأذهان، واستشرفها لما هو أكثر إثراء للمعنى الذي يتغياها من التعجيل بسوق الخبر.

والملاحظ في الأمثلة السابقة أن العامل هو خبر، ومعلوم أن الخبر متمم للفائدة، فتكون الأذهان مستشرفة له، فإذا جاءها لحظة استقباله شيء آخر غيره، تمكن فيها فضل تمكن. ولقد جاء في كتاب الله، بل وفي السنة المطهرة شواهد عدة، تقدم فيها الحال على عامله المعنوي، من ذلك قوله -تعالى-: ﴿وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: ٨٢] بنصب شفاء ورحمة. وقوله -تعالى-: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقوله -تعالى-: ﴿وَالسَّمَكُوتِ مَطْوِيَّتُ بَيْمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧] بنصب مطويات.

وما أخرجه البخاري عن ابن عباس -رضي الله عنهما-: كان النبي ﷺ متواريًا بمكة» (برقم ٧٥٤٥). ولا تخفى بلاغة تقدمها على المتذوق المتأمل^(١).

٣- تقديم معمول أفعال التفضيل عليه:

يرى النحاة أن اسم التفضيل إذا وقع مؤخرًا عن معموله؛ فإنه لا يقوى على العمل؛ لضعفه، فهو وإن كان من المشتقات، لكنه أضعفها في العمل، لأنه يشبه من الأفعال الأفعال

(١) ينظر: أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تح صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠هـ)، ٤٤٩/٧.

غير المتصرفة، وإذا كان فعل التعجب لا يعمل مؤخراً، فكذا ما أشبهه ^(١).
ولهذا عدّوا من الضرورة الشعرية إعماله في مثل قول الفرزدق:

فَقَالَتْ لَنَا أَهْلًا، وَسَهْلًا وَزَوَدَتْ جَنَى النَّحْلِ، أَوْ مَا زَوَدَتْ مِنْهُ أَطِيبُ >؟<

وبتأمل مرامي القول في هذا البيت؛ ندرك سرّ بلاغة تقديم الجار، والمجرور (منه) على الخبر (أطيب)، فقد أراد أن يصف طيب كلامها، وحلو حديثها بما ليس بعده شيء في الحلاوة، فلمّا شبهه بالعسل، استدرك على كلامه، فجعله فوق العسل؛ ولأنّه بصدد إثبات أمر خلاف العادة، خالف في الترتيب؛ ليُهيئ لما ادعاه من أمر لا تسلم به الأذهان، إذا احتكمت لمنطق العقل، وكأنه يقول: كلامها من العسل، نعم من العسل البالغ لديكم مضرب المثل في الحلاوة أطيب، فقدم الذي يخدم معناه تقديم الذي ليس لديه أدنى ريبة، من أنه أمر غير قابل للجدل.
أما قول ذي الرّمة:

وَلَا عَيْبَ فِيهَا غَيْرَ أَنَّ سَرِيعَهَا قُطُوفُ، وَأَلَا شَيْءَ مِنْهُمْ أَكْسَلُ >؟<

فهو من المدح في صورة الذم، يصف نسوة بالسّمن، والكسل، كناية عن كمال التّنعّم، والدّلّال، والمتأمل في البيت يدرك بلاغة تقديم الجار، والمجرور (منهم)، ودورها الكبير في تصوير كسل هؤلاء النسوة، فلم يعد مخلوق على وجه البسيطة بعد هذا التقديم من إنسان، أو حيوان يمكن أن يتصور فيه الكسل أكثر من هؤلاء، فهو قدّم ما يسير به إليهن، في وقت كانت الأذهان متشوفة للخبر، فزجّ بالجار، والمجرور الدال عليهن في تلك اللحظة الذهنية؛ لأنه معنيّ بالموصوف أكثر من الصفة.

٤- تقديم معمول الصلة على الصلة:

أجاز بعض البصريين تقديم المتعلق بالصلة على الموصول، إذا كان ظرفاً، أو جاراً، ومجروراً مطلقاً، وجعله متعلقاً بالصلة نفسها ^(٢)؛ لأن العرب تتسع في الظروف، والمجرورات ما لا تتسع

(١) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل ٣:٦٥، وأبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، اللباب في علل البناء، والإعراب، تح عبد الإله النبهان، ط ١، (دمشق: دار الفكر، ١٤١٦هـ)، ١:٤٤٧.

(٢) ينظر: علي بن مؤمن ابن عصفور الأشيلي، شرح جمل الزجاجي، تح صاحب أبو جناح، (العراق:

في غيرها من الفضلات؛ لكثرة دورانها في الكلام، وذهب ابن الحاجب إلى جواز تقديم معمول الصلة على الموصول، مع «أل» خاصة^(١)، ومنه قوله -تعالى-: ﴿وَقَاسَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لِمَنِ النَّصِيحَتُ﴾ [الأعراف: ٢١]، وقوله -تعالى-: ﴿وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ [آل عمران: ٨١] وقوله: ﴿قَالَ إِنِّي لَعَمَلِكُم مِّنَ الْقَالِينَ﴾ [الشعراء: ١٦٨] فكلمة «أل» في الشواهد السالفة اسم موصول، صلته المشتق، وتقدم الجار، والمجرور - وهما من مكملات الصلة - على اسم الموصول، ولا داعي لتكلف تأويله^(٢).

وعدّوا مجيئه في الشعر ضرورة، ولا شك بأن له مقاصد بلاغية على نحو ما تقدّم منه في شواهد القرآن الكريم.
ومنه قول رؤبة بن العجاج:

رَبِيتُهُ حَتَّى إِذَا تَمَعَّدَا كَانَ جَزَائِي بِالْعَصَا أَنْ أَجْلِدَا[؟]

والشاهد فيه تقديم الجار، والمجرور (بالعصا) الذي هو متعلق الموصول (أن) عليه، ولا يخفى على متأمل أثر التقديم في تصوير الألم الذي أراد أن يرسمه الشاعر، فيمن يقابل رد الجميل بأشنع أدوات الفعل اللئيم.

٥- تقديم الخبر على المبتدأ:

الأصل في رتبة الخبر أن يلي المبتدأ، ومن شواهد تقدمه عليه قول الكميّ بن زيد:

فِيَا رَبِّ هَلْ إِلَّا بِكَ النَّصْرُ يُرْتَجَى عَلَيْهِمْ؟ وَهَلْ إِلَّا عَلَيْكَ الْمُعْوَلُ[؟]

والأصل: (وهل المعوّل إلا عليك) فقدّم الخبر (عليك) على المبتدأ، مع أنّ الخبر

إحياء التراث الإسلامية بوزارة الأوقاف والشؤون الدينية، (١٤٠٢هـ)، ١: ٥٥٥، ومحمد بن يوسف أبوحيّان الأندلسي: ارتشاف الضرب من لسان العرب، تح رجب عثمان محمد، ط ١، (القاهرة، مكتبة الخانجي ١٤١٨هـ)، ١: ٥٥٣.

(١) ينظر: أبو عمرو عثمان بن عمر ابن الحاجب، الأمالي النحوية، تح فخر الدين قباوة، (الأردن: دار عمار، ١٤٠٩هـ)، ١: ١٥٢.

(٢) انظر: أبوبكر محمد ابن السراج، الأصول في النحو، تح عبدالحسين الفتلي، (لبنان: مؤسسة الرسالة)، ٢: ٢٢٣-٢٢٤.

محصور ب(إلا)، وحقه التأخير^(١)، فيكون تقدمه عند النحاة ضرورة شعرية^(٢).

وأجازهم البصريون، واحتجوا بمجيئه في القرآن على التقديم في مثل قوله تعالى: ﴿أَلَا يَوْمَ يُأْتِيهِمْ لَيْسٌ مَّصْرُوفًا عَنْهُمْ﴾ [هود: ٨].

هذا عندهم، أما عند البلاغيين: فإنه إذا تأمل متأمل، أدرك بلاغة تقديم الخبر على المبتدأ، فالناظر في مثل هذا البيت يجد أنه لما أفاد صدره أنّ الكلام في مقام استغاثة الربّ ﷻ، لم يعد من المهم أن يتقدم على ما يشير إلى جنبه المقدّس شيء، فما دام العبد قد ألقى زمام الأمور بين يديه، فهو كفيّل بحملها أيّاً كانت هذه الهموم.

ومن ذلك أيضاً قول الآخر:

خالي لأنتَ ومن جريزٍ خالهُ ينلُ العلاءَ ويكرمُ الأخوالا<؟>

والأصل: (لأنت خالي) لأنّ المحلّي بلام الابتداء لا يتأخر في قواعد العربية، ولكن الشاعر قدّمه ما جعل النحاة يتأولون في ذلك تأويلات كثيرة، كان أطفها من عدّ منهم هذا القول من الضرورة التي يختصّ تحملها في الشعر، دون النثر^(٣).

ولا تخفى بلاغة تقديم الخبر هنا، إذ هو للمعنى أجدى من أن يتقدم المبتدأ، ولو كان متلبساً بلام الابتداء، فمن عادة العرب أن يقدموا من يفتخرون به من الألقاب على كل شيء، ويصدرون به كلامهم، خاصة إذا كان مما يعتد به من خؤولة، أو عمومة، أو نحو ذلك، فهم يقولون: جدّي كذا، وأبي كذا، وعمّي كذا... خاصة إذا أدركنا أن هذا المبتدأ ليس بالضرورة أن يكون أعرف من الخبر.

٦- تقديم المفعول على الفاعل:

معلوم أنَّ رتبة المفعول في التراكيب النحوية تلي رتبة الفاعل، علاوة عن كون هذا الأخير عمدة دونه، لكن المفعول تقدّمه في شواهد كثيرة، في الاستعمال العربي، وفي كلام المحتجّ

(١) ينظر: بدر الدين محمود بن أحمد العيني، المقاصد النحوية في شرح شواهد الألفية، تح علي محمد فاخر وآخرون. ط ١، (القاهرة: دار السلام، ١٤٣١هـ)، ١: ٣٥٤، والسيوطي، همع الهوامع: ١: ١٠٢.

(٢) ينظر: سعد الدين مصطفى، التقديم في الضرورة الشعرية، شبكة الألوكة على الشبكة الإلكترونية، ٣٧/٤/٢٠١٥م: نش عل لنش-عπش و: ∞ππ/∞ππ.π+ مش عπش صصص://شπππ (تمت الزيارة ١٥/٧/١٤٤٦هـ).

(٣) ينظر: ابن عقيل، شرح ألفية ابن مالك، ١: ٢٢٠.

بهم من الشعراء، ما جعل النحاة يجوّزونه لضرورة الشعر^(١)، ومن ذلك قول الشاعر:

تَزُوْدُتُ مِنْ لَيْلَى بِتَكْلِيمِ سَاعَةٍ فَمَا زَادَ إِلَّا ضَعْفَ مَا بِي كَلَامُهَا<؟>

ولا يخفى سر تقديم المفعول هنا، في تصوير معاناة الشاعر؛ إذ مدار الأمر على إبراز ما به من ضعف، فأصل الكلام: إلا زاد كلامها ضعف ما بي.

وقد تنبّه النقاد العرب إلى أنّ الإيقاع الموسيقي قد ينبجم عن التقديم، والتأخير، وأدركوا أن ذلك «وسيلة من الوسائل التي يلجأ إليها الفنان؛ ليكسب نصّه روعة، وإيقاعاً، وجاذبية تتحرك لها النفوس، ويكون تحقيق ذلك بوضع اللفظة في المكان المناسب؛ بحيث تلتحم الكلمة بالأخرى؛ ليكسب الكلام بعضه بعضاً قيماً جمالية»^(٢).

ومن شواهد في القرآن: ﴿وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النَّذْرُ﴾ [القَمَر: ٤١] فقد قدم المفعول به (آل فرعون) على الفاعل (النذر) جوازاً، وعلى غير قياس؛ لكون كل من الفاعل، والمفعول اسمين ظاهرين، وتحقيق البلاغة لهذا التقديم، هو إبطال الحجة بمعنى أن الله-عز وجل- إذا عذبهم، وعمهم بهذا العذاب، فقد أبطل حجّتهم بإرسال الرسل^(٣).

٧- تقديم المعطوف عليه على المعطوف:

لم يجز النحاة تقديم المعطوف عليه على المعطوف إلا في ضرورة الشعر، يقول العلائي بعد أن ذكر الشواهد الشعرية لتقديم المعطوف: «والذي يظهر أنّ هذا جميعه ضرورة اضطر الشاعر إليها الوزن، والقافية، وأنّ مثله لا يجيء في سعة الكلام، لكن أئمة العربية لم يخصصوه بالشعر»^(٤)، وإذا أعدنا النظر في الشواهد التي حكموا عليها بالضرورة، وطالعتها

(١) ينظر: أبو الحسن نور الدين الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، ط ١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ)، ١: ٤٠٥، والعيني، المقاصد النحوية، ٢: ٩٤٥.

(٢) ساهر حسين ناصر وإبراهيم صبر، «القيم الجمالية في شعر أبي الطيب المتنبي»، مجلة آداب ذي قار بالعراق، العدد الثاني من المجلد الأول، (ديسمبر ٢٠١٠م): ١١٣-١١٥.

(٣) أسامة عبد العزيز جاب الله، جماليات التقديم، والتأخير في الفاصلة القرآنية، موقع طريق التعلم، ٢٠١١م/٧/٤.

(٤) أبو سعيد صلاح الدين خليل بن كيكليدي العلائي، الفصول المفيدة في الواو المزيّدة، تح حسن موسى

الشاعر، ط ١، (عمّان: دار البشير)، ١٥٢.

من وجهة بلاغية، لا شك بأنه ستكشف لنا أسرار الروائع الإبداعية المفجّرة لطاقات اللغة، وتقاناتها، والمولّدة لجمالياتها، ومن ذلك قول ذي الرّمة:

كَأَنَّا عَلَى أَوْلَادٍ أَحَقَبَ لَاحِهَا وَرَمِي السِّفَا أَنْفَاسَهَا بِسَهَامٍ
جَنُوبٌ ذَوْتُ عَنْهَا التَّنَاهِي، وَأَنْزَلْتُ بِهَا يَوْمَ ذَبَابِ السَّبِيْبِ صِيَامٌ^١

فالناظر في ماهية هذا الوصف لن يدرك حقيقة المعاناة، والحالة النَّفسية لهذه الراحلة التي أراد أن يصورها إلا من خلال هذا التقديم، فمهما بلغ إضرار هذه الريح مبلغه في إهزال هذه الرواحل إلا أنه لن يكون في درجة ما سامها به من إدماها؛ بسفّ الشوك في أنوفها، لا شك أن هذا أوجع، وآلم؛ ولإبرازه أثر الشاعر تقديم (رمي السفا)، وهو المعطوف على (جنوب)، وهي الريح. وأما قول يزيد بن الحكم:

جَمَعْتُ، وَفَحْشًا غَيْبَةً، وَنَمِيمَةً وَتَلَكَ ثَلَاثٌ لَسْتُ عَنْهَا بِمَرْعُوي^٢

فالواو هذه هي واو العطف، و(فُحْشًا) معطوف على (نميمة)؛ لكنّ الشاعر بحسب كلام النحاة اضطر إلى تقديم المعطوف على المعطوف عليه؛ والتقدير: جمعت غيبةً، ونميمةً، وفُحْشًا، إلا أن المتأمل في فنية تقديم المعطوف عليه في البيت لا يعدم أن يلتمس سرّاً من أسرار البناء، يخدم المعنى الذي تدور عليه فكرة البيت، فليس أشنع من الفحش في الدم، وهي كلمة ظاهر لفظها يغني عن طلب معناها في الدم؛ ولذا قدّمها تنفيراً، وكان بملكه أن يؤخرها -لو شاء-.

٨- تقديم الصفة على الموصوف:

الأصل في الصفة أن تتلو الموصوف، وعلة ذلك أنّ الصفة «تتمّة للموصوف، وزيادة في بيانه، والزيادة تكون دون المزيد عليه، وأمّا أن تفوقه فلا، فإذا وجه الكلام أن تبدأ بالأعرف، فإن كفى، وإلاّ أتبعته ما يزيد به بياناً»^(١)، يقول ابن عصفور: «ولا يجوز تقديم الصفة على

(١) ابن عيش، شرح المفصل، ٣: ٥٨.

الموصوف، إلا حيث سُمع، وذلك قليل^(١).

ومن ذلك في الشعر ما أنشده السيرافي من قول الفرزدق:

وَتَرَى عَطِيَّةً ضَارِبًا بِفَنَائِهِ رِبْقِينَ بَيْنَ حِظَائِرِ الْأَغْنَامِ
مُتَقَلِّدًا لِأَبِيهِ كَانَتْ عِنْدَهُ أَرْبَاقَ صَاحِبِ ثَلَّةٍ، وَرَغَامِ >؟<

أراد متقلداً أرباق صاحب ثلّة، وبهّام كانت عنده، فقدم النعت على المنعوت؛ لأنها في الهجاء ألدع، إذ فيه ذكر أبيه، والإسراع بالتشهير به، بتصوير تقلده لهذه الحبال المربوطة في البقر.

ومنه ما أنشده سيبويه:

وَلَكِنِّي بُلِيْتُ بِوَصْلِ قَوْمٍ لَهُمْ لَحْمٌ، وَمُنْكَرَةٌ جِسْمٌ >؟<

فقد قدّم الصفة (منكرة) على الموصوف (جسوم)، ولا تخفى بلاغة هذا التقديم على متذوّق، إذ لما توسطت الصفة اللحم، والجسوم تساوت حصة كل منهما في هذا النكير؛ بتنازعهما لمعناه، وهو أليق بالذم الذي شنه الشاعر على هؤلاء القوم، فجعلهم بهذا التقديم منكرين من رؤوسهم لأخص أقدامهم.

وشاهد ذلك من كتاب الله قوله - تعالى -: ﴿لِنُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [إِبْرَاهِيمَ: ١] إذ لما تقدّم شيان أحدهما: إسناد إنزال هذا الكتاب إليه، والثاني إخراج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم، ناسب ذكر هاتين الصفتين: صفة العزة المتضمنة للقدرة، والغلبة؛ وذلك من حيث إنزال الكتاب، وصفة الحمد المتضمنة استحقاقه الحمد؛ من حيث الإخراج من الظلمات إلى النور، وتأخر الموصوف لقيام الدواعي المقامية؛ إذ جرى الأبلغ في استعمال العرب أنّه عندما يجري ذكر موصوف بصفات أن ينتقلوا من ذلك إلى الإخبار عنه بما هو أعظم؛ مما تقدم ذكره؛ ليكسب ذلك

(١) ينظر: ابن عصفور، شرح الجمل، ١: ٢١٨، يقول محمد حماسة عبد اللطيف في كتابه لغة الشعر ٢٩١: وهي غير كثيرة في الشعر.

الانتقال؛ تقريراً للغرض^(١).

٩- تأخير المفعول الواجب التقديم:؛ لذلك وجب تقديم المفعول على الفاعل، حينما يكون هذا الضمير عائداً عليه، ولكن ثمة شواهد اتّصل الفاعل فيها بضمير يعود على المفعول، وتأخر المفعول عن الفاعل، فتأولها أكثر النحاة، بل عدوها من عيوب فصاحة الكلام، وضعف التأليف لمخالفتها قواعدهم، ومن تلطف منهم في الرأي قبله على الضرورة^(٢). والمتأمل في الشواهد التي جادت بها قرائح كبار الشعراء المحتج بشعرهم، لا يجب أن يسلم بما ارتآه النحاة من القول بضعف التأليف، في كلام قوم أخذت العربية من ألسنتهم، كيف وقد تواتر هذا الاستعمال كما نرى في آثار كبار المحتجّ بأشعارهم.

فإذا ألقينا نظرة عجل على تلك الشواهد لا نعدم أن نلتقط روعة البيان بعد الإبهام، الذي أحدثه إضمار المفعول قبل إظهاره، وحسبنا في بلاغته ما أشار إليه إمام البلاغيين في قوله: «ليس إعلامك الشيء بغتة غفلاً، مثل إعلامك له بعد التنبيه عليه، والتقدمة له؛ لأن ذلك يجري مجرى تكرير الإعلام في التأكيد، والإحكام، ومن ههنا قالوا: إن الشيء إذا أضمر، ثم فسر، كان ذلك أفخم له من أن يذكر من غير تقدمه إضمار»^(٣).

ومن ذلك قول سَلَيْطُ بن سعد:

جزى بنوه أبا الغيلان عن كبرٍ وحسن فعلٍ كما يُجزى سِنَمَارُ<>

ففيه نسب الجزاء للأبناء، وهذا التركيب ليس من عادات البيان، وأدبيات التعبير، فكان ملفتاً، وهذا يدل على تعمّد تأخير التصريح بالمفعول (أبا الغيلان)، واتخاذ ضمير منه، وإضافته للفاعل لتكمل صورة الإدهاش التي أراد الشاعر أن يثيرها في نفوس المتلقين، ويكسب تعاطفهم مع المعنى الذي أراد إبرازه.

ومن ذلك أيضاً قول زهير بن أبي سلمى:

- (١) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل، ٣:٣٢٠، وأبو حيان، البحر المحيط، ٦:٤٠٥، ومحمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير، والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م)، ١٣/١٨٢.
- (٢) ينظر: أبو محمد جمال الدين عبدالله بن يوسف ابن هشام، تخلص الشواهد، وتلخيص الفوائد، تح عباس مصطفى الصالحي ط ١، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٦هـ)، ١:٤٨٩.
- (٣) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح محمود محمد شاكر، ط ٣، (القاهرة، مطبعة المدني، ١٤١٣هـ)، ١٣٣.

إِنْ تَلَقَّ يَوْمًا عَلَى عِلَاتِهِ هَرَمًا تَلَقَّ السَّمَاحَةَ مِنْهُ، وَالنَّدَى خَلْقًا>؟<

فلو قدّم (هرما)، وهو من هو مكانة، وشهرة في السخاء، لم يلتفت لقوله: (على علاته)، والتي هي محور المعنى، فالكرم من الكريم لا يستغرب، لكن آية الكرم أن يكون في حال متغيرة، وأوضاع متكدرة، ويعطي عطاءه وقت يسر الحال، وقرّنه.

المبحث الثاني: شواهد الحذف، والذكر

لا ريب في أن الحذف هو أحد أعمدة البلاغة العربية التي لا يختلف عليها من ارتشف من سحر البيان العربي، كيف وقد عرفت البلاغة به ردحاً من الزمن إذ هو أحد شقي الإيجاز الذي هو سمة الخطاب الذكي، بشرط أن تكون هناك قرينة دالة على المحذوف، يقول ابن هشام: «إن الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه، هو ما اقتضته الصناعة، وذلك بأن يجد خبراً بدون مبتدأ، أو العكس، أو شرطاً بدون جزاء، أو العكس، أو معمولاً، أو معطوفاً بدون عامل»^(١)، وهذا بعينه الحذف الذي عمل البلاغيون على إبراز أسرارهِ في البيان العربي.

ومن خلال كلام ابن هشام هذا: نجد أنّ الحذف يتحرك في محيط التركيب الإسنادي المفيد، والإسناد في عرف النحاة: عبارة عن ضم إحدى الكلمتين إلى الأخرى، على وجه الإفادة التامة، أي: على وجه يحسن السكوت عليه^(٢).

وأود أن أشير إلى أنّ المسند، والمسند إليه هما عمدتا الكلام عند النحاة؛ لعدم تحقق الجملة من دونهما، لفظاً، أو تقديرًا، وما عداهما فهو (مكمالات) في الجملة، وهذا لا يعني التقليل من شأنها، أو دورها في الكلام، ففي أحيان كثيرة لا يمكن أداء المعنى من دونها، ولكن المقصود أنّ هذه المكمالات ليست طرفاً في الإسناد الأصلي، ولهذا سماها الدكتور محمد حماسة عبد اللطيف: «مقيّدات الحدث»^(٣).

ومن خلال الشواهد التي حكم عليها النحاة أنّ الحذف فيها كان للضرورة الشعرية، يمكننا تقسيم هذا المبحث إلى قسمين:

(١) جمال الدين ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح مازن المبارك، ومحمد علي حمدالله، ط ٦، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥م)، ٣٧١.

(٢) علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، (ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ)، ٢٠.

(٣) في بناء الجملة العربية، (القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٣م)، ١٨٥.

١- حذف جملة الإسناد:

وقد جات في مظهرين، على النحو التالي:

أ) حذف الجملة بكاملها:

ومن ذلك قول رؤبة:

قالت سُلَيْمى لَيْتَ لِي بَعْلًا يُؤْنِ يغسل جلدي وينسيني الحزنَ
قالت بناتُ العمِّ يا سلمى وإن كان فقيراً معدماً قالت وإن؟>

والشاهد فيه عند النحاة (وإن) الأخيرة، على أنه حذف الشرط والجواب، ضرورة مغتفرة بعد (إن) الشرطية، لأنها أمّ الباب، أي: وإن كان فقيراً معدماً، فزوّجنيه.

والمأمل في هذا التعبير يدرك بلاغة هذا الحذف، وهو أنّها لم تصرح هي بنسبة الفقر، والعدم لمن أحبت؛ ليكشف لنا عن وجهة نظرها نحو هذا المفهوم، فالقلوب الممتلئة بالمعنويات لا تنظر للفقر بمفهومه المادي، ولا للعدم بمفهومه المجرد، فقد استغنت بهذه المشاعر الفياضة ممن أحبّته عن حطام يذهب، ويجيء، فأين الفقر، وأين العدم في ثراء النفوس، وقرّة العيون بالأحباب.

وكأنّي بها تقول: وإن أسميتموه بعد هذا العطاء فقيراً معدماً، فهذا لا يعنيني، فإني لا أراه كذلك ما دام أعطى الودّ، وأنسى الحزن.

ب) حذف الجملة، والاكتفاء بحرف منها:

قد يجتزأ بالحرف الواحد عن الجملة؛ لكثرة استعماله في الكلام العربي، ومثاله قول غيلان بن حريث:

نادَوْهُم أَنْ الْجُمُوعُ أَلَا تَأْتِي قالوا جميعاً كلُّهم بلى فإ؟>

يريد: ألا تركبون، وألا فاركبوا، فحذفت الجملة التي هي اركبوا، واكتفى بحرف العطف وهو الفاء، ويرى النحاة أنّه لولا الضرورة لم يجز ذلك، وكذلك أيضاً اكتفاؤه بالتاء من

(تركبون) وحذف سائر الجملة، إنما ساغ للضرورة^(١).

والناظر في هذا البيت لأول وهلة يدرك بلاغة الحذف الذي عزى النحاة سببه للضرورة، إذ هناك مدعاة معنوية، هي التي تطلبت هذا الحذف واستوجبت؛ لتحقيق مغزى البيان، فالشاعر يصور لحظات أسيفة من الخطر التي كانت فيه الأجواء تعصف بالمركب، والراكبين، فهم بين الحياة، والموت، والموج يتقاذفهم، فيغشاهم تارة، ويجليهم أخرى، فهو لا يتوافق مع هواهم وقت القول، بل يقطع كلامهم، ويبعثر حروفهم، فجاء هذا النوع من الحذف؛ ليصور هذه المرحلة الصعبة أدق تصوير.

ونظيره في القرآن الكريم من حذف جزء الكلمة؛ تضامناً مقتضيات المقام قوله تعالى: ﴿وَنَادُوا بِمَلِكٍ لِّيَقْضِيَ عَلَيْهِمُ تَارِكًا قَالَ إِنَّكُمْ مَكِيدُونَ﴾ [الرَّحُوف: ٧٧]. في قراءة (يا مال) حيث يتطابق مع معاناة أهل النار، وهم يعذبون، «والسر في هذا الموضع: أنهم لعظم ما هم عليه، ضعفت وذلت أنفسهم، وصغر كلامهم، فكان هذا من مواضع الاختصار»^(٢).

٢- حذف أحد أركان الإسناد:

وقد جاءت في ثلاثة مظاهر:

(١) حذف العمد:

فمن حذف الخبر قول عمرو بن أحمر الباهلي:

رَمَانِي بِأَمْرٍ كُنْتُ مِنْهُ، وَوَالِدِي بَرِيئًا، وَمَنْ أَجَلِ الطَّوِيِّ رَمَانِي؟^(٣)

أي: كنت بريئاً منه. فحذف المتقدم لدلالة المتأخر عليه، وهذا خلاف الأصل عند النحاة، إذ الأصل أن يحذف المتأخر؛ لدلالة المتقدم عليه، والحذف هنا؛ لدلالة المذكور على المحذوف، وهو من أساليب العرب في كلامها، إذ يثبتون، ويحذفون اتكالا على المثبت. ومن حذف الفعل قول المتلمس:

(١) ينظر: طاهر بن أحمد ابن بشاذ، شرح المقدمة المحسبة، تح خالد عبد الكريم، ط ١، (الكويت: المطبعة العصرية، ١٩٧٧م)، ٢: ٤٣٥، وابن عصفور، ضرائر الشعر، ١٨٥، وأبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ط ٣، (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ١: ١١.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٦٠: ٢٦.

فلو غير أخوالي أرادوا نقيصتي جعلت لهم فوق العراني ميسما><

ف(غير) فاعل لفعل محذوف وجوباً يفسره العامل المذكور بعده (أرادوا) وذلك لوقوعه بعد أداة خاصة بالفعل هي (لو الشرطية).

وقد نسب أبو حيان إلى البصريين أنّ (لو) لا يليها إلا الفعل ظاهراً، ولا يليها الاسم على إضمار فعل إلا في ضرورة الشعر^(١).

والمتمامل للمعنى لا يعسر عليه أن يلتقط خيط السر في حذف الفعل قبل (غير)، فالحالة النفسية من الهيجان، والغضب الذي يعيشه الشاعر، لا تسمح بذكر ما يمكن الاستغناء عنه بغيره، فهو يعيش صراعاً بين الطيش، والحلم؛ لأن من كاده هم من ذوي قرابته، ورحمه، وعاقلة أمّه؛ لهذا لم يكن للفعل مكان في صدر هذا القول يتقدم ما كان يريد الشاعر أن يسارع بذكره، من تمنيه أن يكون الصادر منهم الفعل قوم غرباء؛ ليضع فيهم سيفه، ثم إنه معني بالفاعل، لا بالفعل؛ لذلك طوى هذا الأخير.

٢) حذف الفصلة:

من ذلك حذف المفعول به، وهو عند البصريين من الضرائر التي لا يقاس عليها؛ لقبحها، إلا أنّ البلاغيين ذكروا لحذفه أغراضاً شريفة، شأنه في ذلك شأن المسند إليه، والمسند^(٢).

من ذلك قول الشاعر:

صَبَحَنَ مِنْ كَاطِمَةِ الْخَصِّ الْخَرْبِ يَحْمِلُنَ عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلَبِ><

فأصل الكلام كما قال ابن جني: «إنما أراد: عبد الله بن عباس، ولو لم يكن على الثقة بفهم ذلك لم يجد بداً من البيان»^(٣)، وإنما حذف الشاعر (عبد الله) الولد، واكتفى بذكر

(١) ينظر: محمد بن يزيد المبرد، المقتضب. تح محمد عبد الخالق عزيمة، (بيروت: عالم الكتيب)، ٣: ٧٧، وأبو حيان، ارتشاف الضرب، ٣: ١٩٨٨.

(٢) ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ١٠٥، وضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والنثر، تح محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٠هـ)، ٢: ٣١٨.

(٣) ينظر: ابن جني، الخصائص، ٢: ٤٥٥.

(العباس) والده^(١)؛ لمزيد التفخيم، والمهابة، وليس للضرورة كما وجّهه النحاة^(٢)، ويبقى الإعراب قرينة على المحذوف، فأصل الكلام (يحملن عبد الله بن العباس)، وهذه المعالجة تسمح لنا بالقول: إنّ ابن جني بنى رأيه النحوي في ظاهرة الحذف؛ وفق نظرة جمالية بلاغية، ترمي إلى تجميل العبارة، منطلقاً من إدراك السامع للمراد، وعدم استغلاق المعنى عليه؛ ثقة منه بالمتلقي المدرك لماهية البلاغة القولية، التي هي نشاط جمالي متبادل بين المتكلم، والمتلقي، وهي نتاج لغوي ثر وهبه الله لكل أطيف الناس في كل زمان، ومكان^(٣). ومنه قول امرئ القيس:

فَأَقْبَلْتُ زَحْفًا عَلَى الرِّكْبَتَيْنِ فَثَوْبًا لَسَبْتُ، وَثَوْبًا أَجَرَّ^{<؟>}

أي ثوباً نسيته، وثوباً أجّرّه، ولا تخفى على متأمل بلاغة حذف المفعول في هذا التركيب المعني بتصوير المعاناة، والحالة النفسية للشاعر المتأرجح في تلك اللحظة بين الحب، والخوف، فقد أذهله حبها عنه فنسي ثوباً، وقصد أن يجرّ آخر على آثار سيرهما؛ ليعفيها حتى لا يعرفهما أحد، فهل هو بعد ذلك في مقام يسمح بذكر ما يمكن الاستغناء عنه، مما تجود القرائن بالدلالة عليه؟

٥) حذف العمدة، والفضلة معاً:

ومنه بيت الأعشى الكبير:

إِنَّ مَنْ لَامَ فِي بَنِي بَنَتِ حَسَّانَ أَلْمَهُ، وَأَعَصِيهِ فِي الْخُطُوبِ^{<؟>}

أي: إنّّه فحذف ضمير الشأن، وهو مبتدأ، وثم حذف ضمير المفعول به في (لام)،

(١) يقول عبد السلام هارون في كناشة النوادر، ط ١، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٥هـ)، ١١٤: «تسمية الولد باسم والده كما يقال في نحو محمد علي حجازي: حجازي، وفي نحو عباس محمود العقاد: العقاد، وهي تسمية شائعة في لغة العرب اليوم».

(٢) ينظر: القزاز القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة، ٣٢٠.

(٣) ينظر: عبدالله مكتبي، «أثر البلاغة في التحليل النحوي لقضايا الحذف، والرتبة عند ابن جني»، بحث منشور في مجلة معهد العلوم الاجتماعية بجامعة سليمان ديميريل، المجلد (١)، ٤٥ (٣٠-٤-٢٠٢٣). ٢٦٣.

وأصل الكلام: لامني، ولا تخفى بلاغة حذفه في دلالة الكلام على مشاعر صاحبه، وتكدر
خاطره، وصعوبة حديثه في موقف الفقد هذا، ورغبته عن الكلام.

المبحث الثالث: شواهد التذكير، والتأنيث

جرى في كلام العرب من صور العدول فيه أن يُذكر الفعل الذي لمؤنث، ويؤنث الفعل الذي لمذكر حملاً على المعنى، وقد ذكر الثعالبي أنّ من سنن العرب مخالفة حكم ظاهر اللفظ، وحمله على معناه، كما يقولون: ثلاثة أنفس، والنفس مؤنثة، وإنما حملوه على معنى الإنسان، أو معنى الشخص^(١)، وقد خصّص الزبيدي باباً أطلق عليه «باب ما يذكر، فإن أردت به غير ذلك المعنى أنثت، وباب ما يؤنث، فإن أردت به غير ذلك المعنى ذكرته»^(٢)، وقد عقد ابن جني، في الكلام على الحمل على المعنى، باباً قال فيه: «اعلم أن هذا الشرح غور من العربية بعيد، ومذهب نازح فسيح، وقد ورد به القرآن، وفصبح الكلام منظوماً، ومثوراً»^(٣). وهذا يعني اتفاق علماء اللغة العربية القدماء على تفسير ظاهرة التحول بين التذكير، والتأنيث، وتأويلها في اللغة بالحمل على المعنى.

وقد عدّ النحاة ما جاء من ذلك في الشعر ضرورة، وعلى أي حال، فإنه إذا كانت علة هذا التحول هو الحمل على المعنى، فإنه لا ينبغي الوقوف عليها في البحث عن الأسرار السياقية، إذ أنها علة عامة كالتأكيد، بل يجب التأمل في أغراضها الخاصة التي تستدعيها المقامات التي جاء فيها هذا التحول، مما سنتبينه في شواهد هذا البحث.

١- تأنيث المذكر:

ذهب علماء النحو ابتداء من سيبويه، إلى أنّ التذكير أصل، والتأنيث فرع عنه^(٤)؛

(١) أحمد بن فارس، *المصاحبي في فقه اللغة، وأسرار العربية*، ط ١، (بيروت: محمد علي بيضون، ١٤١٨هـ)، ١٥٠.

(٢) أبوبكر الإشبيلي الزبيدي، *الواضح*، تح عبدالكريم خليفة ط ٢، (الأردن: دار جليس الزمان، سنة ٢٠١١م)، ٢٦٧.

(٣) ابن جني، *الخصائص* ٢: ٤١٣.

(٤) الكتاب، ٥: ٢٢.

ولذلك استغنى التذكير عن علامة تدل عليه، وأن التذكير أشد تمكناً، يقول ابن جني: «وتذكير المؤنث واسع جداً؛ لأنه رد فرع إلى أصل، لكن تأنيث المذكر أذهب في التناكر، والإعراب»^(١)، والمعيار في جوازه مردود لخدمة المعنى، ومراعاة الدلالة، وبلاغة الاستعمال، وتطلب المقامات، فلا يعدل عن التذكير إلى التأنيث إلا للطيفة؛ ولهذا جاء به القرآن الكريم، فقال مثلاً عن (الصواع) ﴿فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ﴾ [يُوسُف: ٧٦]؛ للتذكير بكيد امرأة العزيز؛ لأن هذا الذي قام به يوسف ضرب من المكايده، فلهذا قال الله بعد ذلك مباشرة: ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ﴾ [يُوسُف: ٧٦]

ومنه في الشعر قول جرير:

تدعو هوازن، والقميصُ مفاضةً فوق النطاق تشدُّ بالآزارِ <؟>

فهو عندما وصف (القميص) بـ(مفاضة) يكون قد أنث القميص؛ لأن هذا التأنيث هو سبيل الدلالة؛ لما أراده الشاعر في هذا المقام، وهو الدروع، وهي مؤنثة^(٢)، فتأنيثه قرينة على ذلك، فكيف يكون هذا للضرورة كما يقول النحاة، وكان بملكه أن يقول (الدروع)؟، ولكن المتأمل سينتهي إلى أن هذا أليق بتصوير الحالة النفسية في لحظات حاسمة من المعارك الطاحنة، وما يعتورها من اضطراب، فإذا كانت العقول تذهل عن قيمة الأرواح، وتجدو بها، فإنها عن المطابقة بين الموصوف، والوصف في التذكير، والتأنيث أولى ذهولاً، ويعضد ذلك العدول عن الجمع في (الدروع) إلى أفراد في (القميص)، علاوة على ما فيه من توحّد حال أبناء القبيلة الواحدة، واجتماع رأيهم في ساعة العسرة، فكأنما لهم قميص واحد، وأيضاً ما في القميص من رمزية القدسية، والأصالة؛ حيث عبّر في مواطن الفواجع في القرآن، كما عبّر النظم عنه أكثر من مرة في سورة يوسف.

٢- تذكير المؤنث:

وهو كثير، ومن ذلك قول الأعشى:

(١) الخصائص ٢: ٤١٥.

(٢) ينظر: ابن عصفور، الضرائر، ٢٧٢.

فَإِمَّا تَرِينِي، وَلِيْمَّةٌ فَإِنَّ الْحَوَادِثَ أَوْدَىٰ بِهَا <؟>

والشاهد عند النحاة في البيت حذفُ التاء من (أودت) لضرورة القافية؛ إذ إنَّ الفعل متحملٌ للضمير العائد إلى المؤنث المجازي، والقافية مردفة، ولذا لم يستطع أن يقول: (أودت بها)، مع استقامة العروض بها، ويسوّغه أن الحوادث بمعنى الحدثان^(١).

والحقُّ أن (أودى) أبلغ من (أودت) فأين التسكين في (أودت) من الإطلاق بالمد في (أودى) في تصوير ما يجيش في صدر الشاعر من ذكريات الشباب، ثم إنَّ تذكير الإيذاء أبلغ في وصف شدة إيلاء هذه النوازل، وفطاعة فتكها، وخطر آثارها، من تأنيثه^(٢).

ومنه قول الطفيل الغنوي:

إِذْ هِيَ أَحْوَىٰ مِنَ الرَّبْعِيِّ حَاجِبُهُ
وَالْعَيْنُ بِالْإِثْمِدِ الْحَارِيَّ مَكْحُولُ <؟>

والشاهد عند النحاة في البيت تذكير (مكحول)، ويقولون بأن العرب تجترئ على تذكير المؤنث إذا لم يكن فيه علامة تأنيث، وقام مقامه لفظ مذكر^(٣)، فذكر العين لأنها بمعنى الطرف، وهذا للضرورة الشعرية^(٤).

وما أظنّه اختار الإشارة للطرف اعتباطاً، إذ كمال الكحل لا يكون في صورته التامة إلا عندما تطرف العين، وإنما لم يذكره بدل العين؛ ليستصحب تساوي جمال الكحل بها في الحالين مفتوحة، ومغمضة، فدلّ ذكر العين على الأول، ودلّ التذكير على الثاني.

ومن أمثلة تذكير الفعل المسند إلى اسم ظاهر حقيقي التأنيث، التي ذهب النحاة إلى جواز ورودها في الشعر، خاصة إذا فصل بين الفعل، والفاعل فاصل ^(٥) قول الآخر:

(١) ينظر : أحمد محمد عبدالدايم عبدالله «الضرورة الشعرية في كتاب سيبويه» منتدى الألوكة على الشبكة الإلكترونية ١٧/٦/١٤٣٨هـ مل على لش - ع و ع ش و هـ π ∞ ل . م ش ع ص ص // س ح π ١١٣٥٠٩ / (تمت الزيارة ٥/٨/١٤٤٦هـ).

(٢) ينظر: فاضل السامرائي، *أسئلة بيانية في القرآن الكريم*، ط ١، (الشارقة: مكتبة الصحابة، ٢٠٠٨م)، ٩٤.

(٣) ينظر: زكريا يحيى بن زياد الفراء، **المذكر، والمؤنث**، تح رمضان عبد التواب، (القاهرة: مكتبة دار التراث ٧٢).

(٤) ينظر: ابن عصفور، ضرائر الشعر، ٢٧٧.

(٥) فقد حكى سييويه: حضر القاضي اليوم امرأة، وقال: إذا طال الكلام كان الحذف أجود ينظر: سييويه،

الكتاب، ٢: ٣٨، وابن يعيش، شرح المفصل، ٣: ٣٥٨.

إنَّ امرأً غره منكَنٌ واحدةٌ منهن بعدي في الدنيا لمغرور^(١)
أراد: غرته واحدة، والمتأمل في معنى البيت لا يلبث أن يهتدي لسر هذا التذكير، فالفاتنة
من النساء جديرة بأن تذكر للتحذير من شرّها؛ لتمكن ذلك الوصف، وفيها، والمعنى في
المذكّر كما أشار سيبويه «أشدّ تمكّنًا»^(٢).

(١) البيت من البسيط، وهو من أبيات سيبويه الخمسين المجهولة القائل، ينظر: أحمد بن الحسين بن الخباز،
توجيه اللمع، تح، فايز زكي دياب. ط ٢، (مصر: دار السلام، ١٤٢٨هـ)، ١٢٤، وابن عقيل، المساعد،
١:٣٩٠.

(٢) الكتاب، ١:٢٢.

المبحث الرابع: شواهد التعريف، والتنكير

الأصل في طرفي الإسناد إذا كانا معرفة، ونكرة أن يكون المبتدأ المعرفة، والخبر النكرة؛ لأن المبتدأ هو المعلوم، والخبر المجهول، وما جاء في الشعر عكس ذلك حملة النحاة على الضرورة الشعرية^(١)، ورأى بعض المحدثين أن هذا من الاتساع، وليس من الضرورة^(٢). ولكننا إذا نظرنا في الشواهد التي حصل فيها مثل ذلك، نجد أن هذا الأمر إنما كان لشيء قصده الشاعر، وليس لأن الضرورة ألجأته كما يقول النحاة، يدرك ذلك من ينظر فيما أنشده أبو علي القالي في أماليه من قول الشاعر:

وَجَارُكَ لَا يَذْمُكَ إِنَّ مَسَبَّةً عَلَى الْمَرْءِ فِي الْأُذُنَيْنِ ذُمُّ الْمَجَاوِرِ >>

فقد أخبر ب (ذم المجاور)، وهو معرفة، عن (مسبة)، وهو نكرة، فأين الضرورة التي ذكرها النحاة و، كان بملكه أن يعكس فيخبر عن (ذم المجاور) ب (المسبة)، ولا يتعارض ذلك مع الوزن، والقافية؟، ولكن بالتأمل يدرك المتذوق توظيف الشاعر لهذا التنكير الذي يتناغم مع شناعة هذا الخلق، وحجم التبعات التي تطال صاحبه، فكأنه بالابتداء بهذه النكرة جمع كل ألوان المسبة، وأوصافها في سلوك واحد، وهو ذم المجاور؛ لعظم حرمة الجار، وعظيم حرمة، بينما لو عكس لكانت هذه المذمة لا تعدو أن تكون إحدى المثالب التي يترفع عنها، لا أكثر، وشتان بين المرادين.

ومثله في ذلك قول صالح بن عبد القدوس:

وإنَّ عَنَاءً أَنْ تُفَهِّمَ جَاهِلًا فَيَحْسَبَ جَهْلًا أَنَّهُ مِنْكَ أَعْلَمُ >>

فأخبر ب (أن)، وصلتها، وهي تجري مجرى المعرفة، عن (عناء)، وهو نكرة. ولمن يقول بالضرورة ألم يكن بوسعه أن يجعل المصدر المؤول في محل رفع مبتدأ،

(١) ينظر: علم الدين علي بن محمد السخاوي، سفر السعادة، وسفير الإفادة، تح محمد الدالي، ط ٢، (بيروت: دار صادر، ١٤١٥هـ)، ٢: ٦٤٧، وناظر الجيش، تمهيد القواعد، ٣: ١١٣١.

(٢) ينظر: محمد صالح الشيزاي، «الفصل بين الضرورة، والاتساع النحوي»، مجلة حوليات الآداب جمعوية السلطان قابوس، ٤٢ (ديسمبر ٢٠٢١م)، ٥٥.

و(عناء) خبراً له؟ إنّ مما يخدم مراد الشاعر هنا أن يتبدأ بالعناء نكرة، فتلقي في روع السامع كل ما يمكن أن تتحمّله هذه الكلمة من معاني المعاناة، ويشد الأذهان، ويفاجئها بحصر هذا العناء في أمر ليس بذي بال في الظاهر، وهو تفهيم جاهل لا يفهم، بل ربما ظن أن إقبالك عليه، ورجاؤك لفهمه دليل أهليته لمداولة مسائل العلم.

وهذا المعنى الذي صوّره الشاعر إنما أخرجه في هذا الأسلوب؛ ليتمكن له في الأذهان؛ لأن مثله لا يدرك إلا بالتجربة.

ومن هذا النوع مجيء الاسم الذي هو صفة عن الأصالة حالاً من النكرة مؤخراً عنها، وحكمه أن يكون تابعاً لها، لكنهم حكموا له في الشعر بحكم المعرفة بدلاً من حكمه، فأتوا بالحال مؤخرة عنه، كما يأتون بها مؤخرة عن المعرفة، وذلك نحو قول سحيم:

جُنُونًا بَهَا فِيمَا اعْتَشَرْنَا عِلَاقَةً عِلَاقَةً حَبٍ مُسْتَسْرًا، وَبَادِيًا >؟<

فجعل (مستراً) و (بادياً) حالين من (حب) وهو نكرة.

ولا شك بأن الابتداء بـ(حب) نكرة، أقدر على تصوير مشاعر لا حدّ لها، كمّاً، وكيفاً، ثم الإخبار عنه بالاستتار، والإظهار لا يبقّي، ولا يذر، من شمول ما وسعته النكرة قبله من عموم.

ومنه لفظ (كل) في القرآن؛ لدلالته على العموم، كما في: ﴿وَلَا يَكْفُرُ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾ [يس: ٣٢]. ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَهٗ قَنْتُونٌ﴾ [الرُّوم: ٢٦]، ﴿وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلُّ لَهٗ أَوَّابٌ﴾ [ص: ١٩].

المبحث الخامس: شواهد الإظهار في موضع الإضمار، والعكس

قد يُخالف البليغُ مُقتضى الظاهر، فيُصرِّح بالاسم في الموضع الذي يقتضي إضماره، ويُضمِّره في الموضع الذي يقتضي إظهاره، وذلك لأغراض لا يتأتَّى مراعاتها، أو التنبيه عليها بالالتزام بمقتضى الظاهر، ومما لا يعسر إدراكه على متأمل، أنَّ هذا الأسلوب يجري في القرآن الكريم أكثر بكثير مما يقع في غيره من الكلام العربي البليغ، ولَمَّا كان الإظهار في مقام الإضمار نوعاً من التكرار الأسلوبي منعه النحاة في الشعر، ورأوا أن ما وقع منه فيه كان على سبيل الضرورة، وتأولوا ما جاء منه في كتاب الله^(١)، علماً بأنه كغيره من أنواع خروج الكلام على مقتضى الحال، بل هو أجدر من الالتفات بأن يوصف أنه من شجاعة العربية.

١- الإظهار في موضع الإضمار:

نصَّ بعضهم كأبي عبد الله القيرواني^(٢)، ومكي ابن أبي طالب^(٣)، والأعلم^(٤) على أنه لا يجوز الإظهار في موضع الإضمار إلا في الشعر، كقول الفرزدق:

لعمرك ما مَعْنٌ بتاركِ حَقِّهِ ولا مُنْسِيءٌ مَعْنٌ، ولا مُتيسِّرٌ<؟>

فالناظر لأول وهلة لهذا البيت يلفت نظره إعادة الاسم الظاهر (معن)، الذي كان يكفي الإشارة إليه في الشطر الثاني بالضمير، لكن لما قصد الشاعر تهويل أمره، والتحذير من مغبة التعامل معه، حسن إعادة اسمه ظاهراً؛ ليخلد في الأذهان، فلا يقع المتعامل معه في شرك

(١) ينظر: أبو جعفر النحاس، القطع، والانتشاف، تح عبد الرحمن المطرودي، ط ١، (الرياض: عالم الكتب، ١٤١٣هـ)، ١٣٠.

(٢) القزاز، ما يجوز للشاعر في الضرورة، ١٧٣.

(٣) مكي بن أبي طالب القيسي، مشكل إعراب القرآن، تح حاتم الضامن. ط ٢، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ)، ٣٢٩.

(٤) الأعلم الشنتمري، تحصيل عين الذهب من معدن جواهر، تح زهير عبد المحسن سلطان. ط ٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ)، ٩٦.

التقاضي؛ لظنه به السماح التي هي من أوسط أخلاق العرب.

ويرى آخرون أنه لا يجوز مطلقاً لا في ضرورة، ولا في اختيار، واستثنوا من ذلك ما إذا كان اسماً للجنس، أو أريد به تفخيم الأمر، وتعظيمه، فإن في ذلك فائدة، كقوله -تعالى-: ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾ [الحاقة: ٢]، و﴿مَا الْقَارِعَةُ﴾ [القارعة: ٢] فلولا ما أريد به من معنى التعظيم، والتفخيم لقليل - والله أعلم -: الحاقة ما هي؟، والراجع أن الإظهار في موضع الإضمار لا يجوز إذا كان ذلك في جملة واحدة، نحو: زيدٌ أكرمتم زيدا، إلا في الضرورة، لكون الإضمار أخف، وأبعد عن الشبهة، واللبس.

٢- الإضمار في موضع الإظهار:

ومن شواهد قول زهير:

نعم امرأ هرم لم تعر نائبةً إلا وكان لمرتاع لها وزراً^١

فقد عدّ النحاة فاعل نعم، الذي هو الضمير المستتر، مما أضمر للضرورة الشعرية، ولا تخفى بلاغة إضماره في تفخيم شأن الممدوح، الذي اشترأت الأعناق لمعرفته، كيف، وهو ممدوح أحد كبار الشعراء في وقته.

ومنه في القرآن قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: ١] وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١] فلا يخفى التعبير بالضمير الهاء عن القرآن، وبالكف عن الرسول ﷺ، وبلاغة ذلك للعلم به، وشهرته، وقداسته.

المبحث السادس:

شواهد القلب

من المعلوم أنّ العرب بعامة مجمعون على رفع الفاعل، ونصب المفعول؛ إذا ذكر الفاعل، غير أنّه قد ورد في الشعر شيء على جهة القلب، فُصِّرَ المفعول فاعلاً، والفاعل مفعولاً على التأويل^(١).

من ذلك قول الحطيئة:

فلَمَّا خَشِيتُ الهُونَ، والْعَيْرُ مُمْسِكٌ على رَغْمِهِ مَا أُمْسَكَ الحَبْلَ حَافِرُهُ؟>

أي: ما أُمْسَكَ الحَبْلَ حَافِرُهُ، والمعنى: ولست كالعير.

وقد جعل النحاة هذا القلب من قبيل الضرورة الشعرية، وعللوا تأتّي المعنى بتعليق منطقي بحث، حيث قالوا إنّما صحّ القلب هنا؛ لأنّ ما أُمْسَكَته فقد أُمْسَكَك، وتبعهم بعض النقاد، ورأى أنّه على هذا الوجه ليس من القلب^(٢)، والمتأمل في مثل هذا يتبين أنّ هذا القلب إنّما قصده الشاعر قصداً، ولم يضطر إليه ضرورة؛ لأنه يؤدي بياناً لا يتحصل إلا به، فصورة نشوب الحافر في الحبل، وكأنه هو من يطلبه لا العكس، يعكس إلف المذلة، ومبالغة في شدة التعلق بالمحبوب، مع التنازع الحاصل بين القلب، والعقل، ولهذا استحسّنه الأمدي، يقول بعد أن جاء بالبيت: «وهذا كله سائغ حسن، ولكن القلب القبيح لا يجوز في الشعر، ولا في القرآن، وهو ما جاء في كلامهم على سبيل الغلط»^(٣).

(١) ينظر: أبو سعيد السيرافي، ما يحتمل الشعر من الضرورة، تح عوض القوزي، (الرياض: جامعة الملك سعود، ١٤١٢هـ)، ٢١٠.

(٢) ينظر: حازم القرطاجني في منهاج البلغاء، وسراج الأدباء، تح محمد الحبيب ابن الخوجة، ط ٥ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠١٤م)، ٥٨، حيث يقول: «وقد وقعت آيات من الشعر حملها قوم على القلب، وخرجها آخرون على وجوه يصح الكلام عليها لفظاً، ومعنى. كقول الحطيئة: وأورد البيت ثم قال: «لأن الحبل إذا أُمْسَكَ الحافر، فالحافر أيضاً قد شغل الحبل، وأمسكه عن أن يتخلى عنه، ويتلفت، فعلى هذا ليس بمقلوب».

(٣) الحسن بن بشر الأمدي، الموازنة بين أبي تمام، والبحثري، تح السيد أحمد صقر، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف)، ١: ٢١٩.

ومنه أيضاً قول النمر بن تولب رضي الله عنه:

وإن أنت لاقيت في نجدة فلا تهيبك أن تقدما^(١)

قال: يريد: لا تتهيبها، وحكى سيبويه: تهيبتني البلاد، فيكون معناه القلب^(١)، ويعد النحاة هذا من الضرورة، والحق أنه من بلاغة القول، فهو يناسب رهبة الموقف الذي يصوره الشاعر، ثم إن فيه صرفاً للتهيب عن المخاطب إلى غيره؛ تأهيلاً له إلى المأمور به، وكأنه يريد أن يشجعه، ويعزز من ثقته بنفسه، عندما يزرع في خلد أنه جدير بأن يهاب، لا يتهيب. وقول العباس بن مرداس:

فديتُ بنفسه نفسي، ومالي وما آلوك إلا ما أطيقت^(٢)

فقد أراد أن يقول (فديته بنفسه، ومالي)، ومثل هذا يكون عندما تمزج الأرواح، فتصل الخلقة بالمرء ألا يفرق بين نفسه، وبين خليله، وهذا لا يتحصل إلا بمثل هذا النوع من المخالفة في الأسلوب. ومنه قول الراعي النميري:

فصبحت كلاب الغوث يؤسدها مستوضحون يرون العين كالأثر^(٣)

يريد: يرون الأثر كالعين، وإنما قلب مبالغة في تصوير استواء الأمرين عند هؤلاء، فقد بلغت فراستهم مبلغاً يستوي في نواظرهم الأثر بالعين، فهما في الوضوح سواء، يريد أن أثر الصيد عندهم إذا رآوه بمنزلة الصيد نفسه، لا يخفى عليهم^(٣).

وقد حكى أبو زيد الأنصاري: إذا طلعت الجوزاء انتصب العود في الحرباء، يريد: انتصب الحرباء في العود، وهذا الضرب كثير^(٣).

(١) ينظر: السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ٤: ٤٥١.

(٢) ينظر: ابن قتيبة، المعاني الكبير، ٣: ١١٩٣.

(٣) سعيد بن أوس أبو زيد الأنصاري، النوادر في اللغة، تح محمد عبد القادر أحمد، ط ١، (القاهرة: دار الشروق، ١٤٠١هـ)، ٥٧٥.

وشاهده من القرآن قوله -تعالى-: ﴿وَأَيْنَهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ﴾ [القَصَص: ٧٦]. فقد احتمله قوم على مثل هذا، وقالوا: إن المفاتيح لا تنوء بالعصبة، بل العصبة تنوء بها، وتحملها في ثقل^(١).

(١) ينظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، تح محمود محمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ١٩:٦١٩، وعبد الحق بن غالب ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح عبد السلام عبد الشافي، ط ١، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ٤:٢٩٩.

خاتمة بنتائج البحث

١- يمكن القول بأن ما سَمّي بالضرورة الشعرية مما خرج فيه الشعراء على قواعد اللغة، إنّما سمي بذلك ضبطاً للقواعد؛ حتى لا يتساهل الأدباء في خرق القواعد، بدون أغراض بلاغية، وإلا فأغلب شواهد تلك الانزياحات كانت من قبيل تطلب الأغراض التي تستدعيها المقامات.

٢- ما يصدق عليه حقيقة هذا المصطلح إنما هو النوع الإجمالي الذي لا يمكن إقامة الوزن، والقافية بدونه، كتسكين المتحرك، وتحريك الساكن، وقصر الممدود، وإظهار المدغم، ومد المقصور، وتضعيف ما لا يضعّف، وصرف الممنوع، ومنع المصروف، وتسهيل المهموز، وهو ليس محل هذا البحث.

٣- أكبر دليل على كون ما أوردناه من ظواهر أسلوبية شعرية ليست من الضرائر، بمعناها الذي عنها النحاة، ورودها على صور بلاغية من تراكيب النظم القرآني.

٤- إنّ كثرة ورود أحد هذه الأساليب عند أحد الشعراء الكبار؛ حتى عُدتّ كالبصمة الأسلوبية في شعره، تدعم بلاغة استعمالها، وتقلل من فرصة القول بالوقوع في الضرورة، كما اشتهرت ظاهرة التقديم في شعر الفرزدق.

٥- لم تكن الأغراض البلاغية؛ لما عدّه النحاة شواهد للضرورات الشعرية، أغراضاً عامة للتراكيب، كالإيجاز في القول الذي هو غرض عام للحذف، بل كان لكل شاهد سرّ الخاص الذي يحتمله التركيب، ويتناغم مع المعنى الذي يتغياه الشاعر، ويعكس أبعاداً نفسية تتم عن عمق الدلالة النظمية.

٦- وصف النظام التركيبي للشعر، أو تحديد البناء النحوي للجمل فيه مع ضرورته، وشدة الحاجة إليه لا يمكن أن يتم دون أن يرتبط بما يؤديه من دلالة؛ لأنّ عزل النظام النحوي عن الشعر لا معنى له.

ثبت المصادر والمراجع

الكتب:

- ١- ابن الأثير، مجد الدين. **البدیع فی علم العربية**. ت: فتحي أحمد علي الدين. ط ١. مكة: جامعة أم القرى، ١٤٢٠هـ.
- ٢- الأشموني، أبو الحسن. **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**. ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.
- ٣- الأعشى، ميمون قيس، ديوان الأعشى الكبير، ت: محمد حسين، ط ١، القاهرة: المطبعة النموذجية.
- ٤- الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم**. ت: علي عبد الباري. ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.
- ٥- الألوسي، محمود شكري. **الضرائر، وما يسوغ للشاعر دون الناثر**. بغداد: المكتبة العربية، ١٣٤١هـ.
- ٦- امرئ القيس، ديوان امرئ القيس، ط ٣، بيروت: دار صادر.
- ٧- الأنباري، أبو البركات. **الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين، والكوفيين**. ط ١. بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٤هـ.
- ٨- الباهلي، عمرو بن أحمر، ديوان شعر عمرو بن أحمر الباهلي، ت: حسين عطوان، ط ١، دمشق: مجمع اللغة العربية
- ٩- ابن بشاذ، طاهر بن أحمد. **شرح المقدمة المحسبة**. ت: خالد عبد الكريم. ط ١. الكويت: المطبعة العصرية، ١٩٧٧م.
- ١٠- البغدادي، عبد القادر بن عمر. **خزانة الأدب، ولب لباب لسان العرب**. ت: عبد السلام محمد هارون. ط ٤. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٨هـ.
- ١١- البغدادي، عبد القادر بن عمر. **شرح أبيات مغني اللبيب**. ت: عبدالعزيز رباح

- وأحمد يوسف دقاق. ط ٢. بيروت: دار المأمون، ١٤١٤هـ.
- ١٢- الجرجاني، علي بن محمد. كتاب التعريفات. ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ.
- ١٣- جرير، ديوان جرير، ت: نعمان طه، ط ٣، القاهرة، دار المعارف.
- ١٤- ابن جني، أبو الفتح عثمان. الخصائص. ط ٤، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ١٥- ابن الحاجب، عثمان بن عمر. الأملالي النحوية. ت: فخر الدين قباوة. الأردن: دار عمار، ١٤٠٩هـ.
- ١٦- ابن الحداد، أبو عثمان سعيد. كتاب الأفعال. ت: حسين محمد شرف. القاهرة: مؤسسة دار الشعب، ١٣٩٥هـ.
- ١٧- الحريول، زكي. في خصائص النظام النحوي. ط ١، جدة: كنوز المعرفة، ١٤٤٤هـ.
- ١٨- الحطيئة، ديوان الحطيئة، ت: نعمان طه، القاهرة، دار الخانجي.
- ١٩- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. البحر المحيط في التفسير. ت: صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠هـ.
- ٢٠- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. ارتشاف الضرب من لسان العرب، ت: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١، ١٤١٨هـ.
- ٢١- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. التذيل، والتكميل في شرح كتاب التسهيل. ت: حسن هندراوي، ط ١. دمشق: دار القلم.
- ٢٢- ابن الخباز، أحمد بن الحسين. توجيه اللمع. ت: فايز زكي دياب. ط ٢. مصر: دار السلام، ١٤٢٨هـ.
- ٢٣- الخفاجي، أبو محمد عبدالله. سر الفصاحة. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ.
- ٢٤- ذو الرمة، غيلان بن عقبة، ديوان ذي الرمة، ت: عبد القدوس أبو صالح، ط ١، جدة، مؤسسة الإيمان، ١٤٠٢هـ.

- ٢٥- الراعي النميري، ديوان الراعي النميري، ت: راينهرت فايرت، بيروت، دار فرائتس، ١٤٠١هـ.
- ٢٦- ابن رشيق، أبو علي الحسن. العمدة في محاسن الشعر، وآدابه. ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٥. بيروت: دار الجيل ١٤٠١هـ.
- ٢٧- الزبيدي، أبو بكر الإشبيلي. الواضح. ت: عبد الكريم خليفة، ط ٢. الأردن: دار جليس الزمان، سنة ٢٠١١م.
- ٢٨- زهير بن أبي سلمى. ديوان زهير بن أبي سلمى، صنعة ثعلب، ط ١، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٦٥هـ.
- ٢٩- أبو زيد الأنصاري، سعيد بن أوس. النوادر في اللغة. ت: محمد عبد القادر أحمد. ط ١. القاهرة: دار الشروق، ١٤٠١هـ.
- ٣٠- السامرائي، فاضل، أسئلة بيانية في القرآن الكريم. ط ١. الشارقة: مكتبة الصحابة، ٢٠٠٨م.
- ٣١- السبكي، بهاء الدين. عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح. ت: عبد الحميد هنداوي. لبنان: المكتبة العصرية، ١٤٢٣هـ.
- ٣٢- السخاوي، علم الدين. سفر السعادة، وسفير الإفادة. ت: محمد الدالي. ط ٢. بيروت: دار صادر، ١٤١٥هـ.
- ٣٣- ابن السراج، أبوبكر محمد. الأصول في النحو، ت: عبد الحسين الفتلي. لبنان: مؤسسة الرسالة.
- ٣٤- سيبويه، عمرو بن قنبر. الكتاب. ت: عبد السلام محمد هارون. ط ٣. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٨هـ.
- ٣٥- السيرافي، أبو سعيد، ما يحتمل الشعر من الضرورة، ت: عوض القوزي، الرياض: جامعة الملك سعود، ١٤١٢هـ.
- ٣٦- السيرافي، أبو محمد يوسف. شرح أبيات سيبويه. ت: محمد علي الريح هاشم. مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٤هـ.
- ٣٧- السيوطي، جلال الدين. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. مصر: المكتبة التوفيقية.

- ٣٨- الشاطبي، أبو إسحاق. المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك). ت: عبدالرحمن العثيمين، وآخرون. ط ١. مكة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى.
- ٣٩- ابن الشجري، ضياء الدين. أمالي ابن الشجري. ت: محمود محمد الطناحي. ط ١. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٣هـ.
- ٤٠- الشريف المرتضى، علي بن الحسين. أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد). ت محمد أبو الفضل إبراهيم. ط. بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٣هـ.
- ٤١- الشنتمري، الأعلام. تحصيل عين الذهب من معدن جواهر. ت: زهير عبد المحسن سلطان. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ.
- ٤٢- الصبّان، أبو العرفان محمد. حاشية الصبّان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ.
- ٤٣- الطفيل الغنوي. ديوان الطفيل الغنوي، رواية الأصمعي، ت: حسان فلاح، ط ١، بيروت: دار صادر، ١٩٩٧م.
- ٤٤- العباس بن مرداس. ديوان العباس بن مرداس السلمي، ت: يحيى الجبوري، ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ.
- ٤٥- العباسي، أبو الفتح. معاهد التنصيص على شواهد التلخيص. ت: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: عالم الكتب.
- ٤٦- عبد اللطيف، محمد حماسة. بناء الجملة العربية. القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٣م.
- ٤٧- عبد اللطيف، محمد حماسة. لغة الشعر دراسة في الضرورة الشعرية. ط ١. مصر: دار الشروق، ١٩٩٦م.
- ٤٨- ابن عصفور، أبو الحسن علي. شرح جمل الزجاجي. ت: صاحب أبو جناح. العراق: إحياء التراث الإسلامية بوزارة الأوقاف، والشؤون الدينية، ١٤٠٢هـ.
- ٤٩- ابن عصفور، أبو الحسن علي. ضرائر الشعر. ت: السيد إبراهيم محمد. ط ١. لبنان: دار الأندلس، ١٩٨٠م.
- ٥٠- ابن عقيل، بهاء الدين. المساعد على تسهيل الفوائد. ت: محمد كامل. ط ٢.

دمشق: دار الفكر، ١٤٠٠هـ.

٥١- ابن عقيل، عبدالله. **شرح ألفية ابن مالك**. ت: محمد محيي الدين عبدالحميد. ط ٢٠. القاهرة: دار التراث، ١٤٠٠هـ.

٥٢- العكبري، أبو البقاء. **اللباب في علل البناء والإعراب**. ت: عبدالإله النبهان. ط ١. دمشق: دار الفكر، ١٤١٦هـ.

٥٣- العلائي، أبو سعيد. **الفصول المفيدة في الواو المزيدة**. ت: حسن موسى الشاعر. ط ١. عمان: دار البشير، عمان، ١٤١٠هـ.

٥٤- العيني، بدر الدين. **المقاصد النحوية في شرح شواهد الألفية**. ت: علي محمد فاخر، وآخرون. ط ١. القاهرة: دار السلام، القاهرة، ١٤٣١هـ.

٥٥- الفراء، أبو زكريا. **المذكر، والمؤنث**. ت: رمضان عبد التواب. القاهرة: مكتبة دار التراث.

٥٦- الفرزدق، همام بن غالب. **ديوان الفرزدق**، ت: عبدالله الصاوي، مصر، المكتبة التجارية.

٥٧- القيسي، أحمد، شرح هاشميات الكميت ابن زيد الأسدي، ت: داود سلوم ونوري القيسي، ط ٢، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٦هـ.

٥٨- القيسي، مكي بن أبي طالب. **مشكل إعراب القرآن**. ت: حاتم الضامن. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ.

٥٩- ابن قتيبة، عبدالله. **المعاني الكبير في أبيات المعاني**. ت: سالم الكرنكوي وعبد الرحمن اليماني. ط ١. حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ط ١، ١٣٦٨هـ.

٦٠- القزاز، محمد بن جعفر. **ما يجوز للشاعر في الضرورة**. ت: رمضان عبد التواب، وصلاح الدين الهادي. الكويت: دار العروبة.

٦١- ابن مالك، محمد. **شرح الكافية الشافية**. ت: عبدالمنعم هريدي. ط ١. مكة: مركز البحث العلمي، وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، ١٤٠٢هـ.

٦٢- ابن مالك، محمد. **شرح تسهيل الفوائد**. ت: عبدالرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون. ط ١. بيروت: هجر للطباعة والنشر، ١٤١٠هـ.

- ٦٣- المبرد، محمد بن يزيد. المقتضب. ت: محمد عزيمة. بيروت: عالم الكتي.
- ٦٤- المبرد، محمد بن يزيد. البلاغة. ت: رمضان عبد التواب. ط ٢. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٠٥ هـ.
- ٦٥- المتلمس الضبعي، ديوان شعر المتلمس الضبعي، رواية الأصمعي، ت: حسن كامل الصيرفي، ط ١، القاهرة، معهد المخطوطات العربية، ١٣٩٠ هـ.
- ٦٦- محمد، السيد إبراهيم. الضرورة الشعرية دراسة أسلوبية. ط ٣. مصر: دار الأندلس، ١٩٨٣ م.
- ٦٧- المرادي، بدر الدين بن قاسم. توضيح المقاصد، والمسالك. ت: عبدالرحمن علي سليمان. ط ١. بيروت: دار الفكر العربي، ١٤٢٨ هـ.
- ٦٨- ابن مقبل، تميم، ديوان تميم بن أبي مقبل، ت: عزة حسن، دار الشرق العربي، ١٤١٦ هـ.
- ٦٩- الملك المؤيد، أبو الفداء. الكنّاش في فني النحو، والصرف. ت: رياض الخوام. لبنان: المكتبة العصرية، ٢٠٠٠ م.
- ٧٠- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. ط ٣. بيروت: دار صادر، ١٤١٤ هـ.
- ٧١- أبو موسى، محمد. مراجعات في أصول الدرس البلاغي. ط ١. القاهرة: مكتبة وهبة، ٤٢٦ هـ.
- ٧٢- النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، ط ١، مصر: دار المعارف.
- ٧٣- ناظر الجيش، محمد بن يوسف. تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد. ت: علي محمد فاخر. مصر: دار السلام، ١٤٢٨ هـ.
- ٧٤- ابن هشام، جمال الدين عبدالله. تخلص الشواهد، وتلخيص الفوائد. ت: عباس مصطفى، ط ١. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٦ هـ.
- ٧٥- ابن هشام، جمال الدين عبد الله. مغني اللبيب عن كتب الأعراب. ت: مازن المبارك ومحمد علي. ط ٦. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥ م.
- ٧٦- ابن هشام، جمال الدين عبدالله. شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب. ت: عبدالغني الدقر. سوريا: الشركة المتحدة للتوزيع.

٧٧- ابن ولّاد، أحمد بن محمد. الانتصار لسيويّه على المبرد. ت: زهير عبد المحسن سلطان. ط ١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ.

٧٨- ابن يعيش، أبو البقاء يعيش. شرح المفصل للزمخشري. ت: إميل بديع يعقوب. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ.

بحوث المجالات:

٧٩- الحندود، إبراهيم بن صالح. الضرورة الشعرية، مفهومها لدى النحويين، دراسة على ألفية ابن مالك. مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة، ع: ١١١ (١٤٢١هـ). ص ٣٨٩-٥٣٤.

٨٠- الشيزاوي، محمد صالح. الفصل بين الضرورة، والاتّسع النحوي. مجلة حوليات الآداب جمعوية السلطان قابوس، ع: ٤٢ (ديسمبر ٢٠٢١م).

٨١- علام، أحمد عبد العزيز. **الضرورة الشعرية التي لا ضرورة لها**. مجلة كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر بالقاهرة (٢٠٢٢م).

٨٢- مكتبي، عبدالله. أثر البلاغة في التحليل النحوي لقضايا الحذف، والرتبة عند ابن جني. بحث منشور في مجلة معهد العلوم الاجتماعية بجامعة سليمان ديميريل، المجلد (١) ٤: (٤٥) ٣٠-٤-٢٠٢٣م.

٨٣- ناصر، ساهر حسين، ومحمد، إبراهيم صبر. القيم الجمالية في شعر أبي الطيب المتنبي. مجلة آداب ذي قار بالعراق. المجلد (١) ع: (٢) ديسمبر ٢٠١٠م. ص ١١٣ - ١١٩.

٨٤- ويس، أحمد محمد. **الضرورة الشعرية، ومفهوم الانزياح**. مجلة التراث العربي بدمشق. ع: ٦٨ (١٤١٨هـ). ص ١١٧ - ١٢٦.

المقالات على الشبكة:

٨٥- جاب، أسامة عبد العزيز. *جماليات التقديم، والتأخير في الفاصلة القرآنية*. موقع طريقك للتعليم www.alway.com / ٢٠١٧ / ٠٧ / ٢٠٠٥ م شـ - ٢٠٠٥ / ٠٧ / ٢٠٠٥ م شـ . تمت الزيارة ٩ / ٤٦ / ١٤٤٦ هـ.

- ٨٦- رشيد، صلاح حسن. خرافة الضرورات الشعرية، مجلة الجديد الإلكترونية، الجمعة ١/١/٢٠١٦م. [http://www.aljaddid.com](#). تمت الزيارة ٩/١٠/١٤٤٦هـ.
- ٨٧- عبد الدائم، أحمد محمد. الضرورة الشعرية في كتاب سيبويه. منتدى الألوكة على الشبكة الإلكترونية. ١٧/٦/١٤٣٨هـ. [http://www.alukah.net](#). تمت الزيارة ٥/٨/١٤٤٦هـ.
- ٨٨- المصطفى، سعد الدين. التقديم في الضرورة الشعرية. منتدى الألوكة على الشبكة الإلكترونية. ٢٠١٩/٤/٢٧م. [http://www.alukah.net](#). تمت الزيارة ١٥/٧/١٤٤٦هـ.

Sources and references:

alkutabu:

1- abn al'athir, 'abu alsaeadat majd aldiyn almubarak bin muhamad. albadie fi eilm alearabiati. t da.fathi 'ahmad eali aldiyn. ta1. makati: jamieat 'um alquraa, 1420h.

2- abn alhajibi, 'abu eamrw euthman bin eumri. al'amali alnahwiati. t fakhr aldiyn qabawatu. al'urduni: dar eamar, , 1409h.

3- abn alhddad, 'abu euthman saeid. kitab al'afeali. t husayn muhamad sharaf. alqahirati: muasasat dar alshaebi, 1395h.

4- abin alkhbbaz, 'ahmad bin alhusayni. tawjih allame. t 'a.di. fayiz zaki diab. t 2. masr:dar alsalam, 1428h.

5- abn alsrraj, 'abubakr muhamad. al'usul fi alnahu, t eabdalhusayn alfathi. lubnan: muasasat alrisalati.

6- abn alshajari, dia' aldiyn 'abu alsaeadat hibat allah. 'amaliun abn alshajari. t du.mahmud muhamad altanahi. t 1.alqahirati: maktabat alkhanni, 1413h.

7- abin bishadhi, tahir bin 'ahmada. sharh almuqadimat almuhsabati. t khalid eabd alkarim. t 1.alkuayti: almatbaeat aleasriati, a1977m.

8- abin jini, 'abu alfath euthman.alkhasayisi. ta4, masir: alhayyat almisriat aleamat lilkitab.

9- abin rashiqi, 'abu eali alhasan. aleumdat fi mahasin alshier wadabihi. t muhamad muhyi aldiyn eabdalhamidi, ta5. birut: dar aljili1401h.

10- abin easfur, 'abu alhasan eali bin mumin al'ashbili. sharh jamal alzajaji. t da.sahib 'abu janahi. aleiraq: 'iihya' alturath al'iislati biwizarat al'awqaf walshuwun aldiyniati, 1402h.

11- abin eusfur, 'abu alhasan ealiun bin mumin li'ashbili. darayir alshaeara.

t alsayid 'iibrahim muhamad. t 1. libnan:dar al'andilis,1980m.

12- abin eqil, baha' aldiyn. almusaeid ealaa tashil alfawayidi. t muhamad kamil birkat. t 2. dimashqa: dar alfikri,1400h.

13- abin eqila, eabdallah bin eabdalrahman. sharh 'alfiat aibn malk. t muhamad muhamad muhyi aldiyn eabdalhamid. ta20.alqahrat:dar altarath, 1400h.

14- abn qataybat, 'abu muhamad eabdallah bin muslmi.almaeani alkabir fi 'abyat almaeani. t da.salim alkirinkuy waeabd alrahman alyamani. ta1. haydar abad: matbaeat dayirat almaearif aleuthmaniat , t 1, 1368h.

15- abn malk, 'abueabd allah muhamada.sharah alkafiat alshaafiatsu. t eabdmuneim hiridi. ta1. makat: markaz albahth aleilmii wa'iihya' alturath al'iislamii bijamieat 'umi alquraa,1402h.

16- abin malk, muhamad bin eabdallah. sharah tashil alfawayidi. t da.eabdalrahman alsayid wada.muhamad badawi almakhtuni. t 1. bayrut: hajr liltibaeat walnashri1410h.

17- abin muqbila, tamim bin muqbila, diwan tamim bin 'abi muqbila, tah eazat hasan, (dar alsharq alearabii t , 1416h)

18- abin manzur, 'abu alfadl jamal aldiyn muhamad bin makram. lisan alearabi. ta3. bayrut: dar sadir, 1414h.

19- abin hisham, 'abu muhamad jamal aldiyn eabdallah bin yusif. takhlis alshawahid watakhis alfawayidi. t eabaas mustafaa alsaalihi ta1. bayrut: dar alkitaab alearabii, 1406h.

20- abin hisham, 'abu muhamad jamal aldiyn. mughaniy allabib ean kutub al'aearib. t da.mazin almubarak wamuhamad eali hamdallah. ta6. dimashqa: dar alfikri, 1985m.

21- abin hisham, 'abu muhamad eabdallah bin yusif. sharah shudhur aldhab fi maerifat kalam alearbi. t eabdalghani aldaqara. suria: alsharikat almutahidat liltawie.

22- abn wllad, 'abu aleabaas 'ahmad bin muhamad. aliaintisar lisibwih ealaa almubardi. t du.zuhir eabd almuhsin sultan. ta1. bayrut: muasasat alrisalati, 1416h.

23- abin yaeishu, 'abu albaqa' yaeish bin ealaya.shrah almfssl lilzumakhshari. t 'iimil badie yaequba. burut: dar alkutub aleilmiat , 422hi.

24- 'abu hayaan al'andalsi, muhamad bin yusif. albahr almuhit fi altafsiri. t sidqi muhamad jimil,. birut: dar alfikri, 1420h.

25- 'abu zayd al'ansari, saeid bin 'uws. alnnwadirfiu allughati. t du.muhamad eabd alqadir 'ahmada. ta1. alqahirata: dar alshuruq, 1401h.

26- 'abu musaa, muhamad muhamadu. murajaeat fi 'usul aldars albalaghi. ta1. alqahiratu: maktabat wahbata, 426hi.

27- abwhyhan al'andalsi, muhamad bin yusuf: artishaf aldrab min lisan alearabi, t rajab euthman muhamadu, maktabat alkhanji, alqahirati, t 1, 1418h.

28- abwhyhan al'andalsi, muhamad bin yusif. altadhyil waltakmil fi sharh kitab altashili. t da.hasan hindawi,. ta1. dimshqu:dar alqalami.

29- al'ashmuni,abu alhasan nur aldiyn. sharah al'ashmunii ealaa 'alfiat abn malk. ta1. bayrut: dar alkutub aleilmiati, 1419hi.

30- al'aeshaa, mimun qis , diwan al'aeshaa alkabiri, tuh muhamad husayn, ta1, (alqahirati: almatbaeat alnamudhajiati),

31- alalusi, 'abu alfadl shihab aldiyn al'alusi. ruh almaeani fi tafsir alquran aleazimi. t eali eabdalbari eatia. ta1. bayrut: dar alkutub aleilmiati, 1415h.

32- al'alusi, mahmud shakri. aldarayir wama yasugh lilshaaeir dunalnaathir. baghdad: almaktabat alearabiata, 1341h.

33- amri alqaysi, diwan amri alqaysi, ta3, (birut: dar sadri),

34- al'anbari, 'abu albarakat kamal aldiyn. al'iinsaf fi masayil alkhilaf bayn albasariiyin walkufiyyin. ta1. bayrut: almaktabat aleasriati,1424h.

35- albahili, eamriw bin 'ahmara, diwan shaer eamrw bin 'ahmar albahili, tah husayn eatwan , ta1, (dimashqa: majmae allughat alearabiati),

36- albaghdadi, eabd alqadir bin eumra. khizanat al'adab walb libab lisan alearbi. t da.eabd alsalam muhamad harun. ta4. alqahirati: maktabat alkhajji, 1418h.

37- albaghdadi, eabd alqadir bin eumra. sharh 'abyat mughaniy allbib. t eabdialeaziz rabah wa'ahmad yusif daqaaq. ta2. bayruta: dar almamun, 1414h.

38- aljirjani, ealiun bin muhamad. kitab altaerifati. ta1. bayrut: dar alkutub aleilmiati, 1403hi.

39- jrir, , diwan jrir, tih nueman tah, ta3, (alqahirati, dar almaearifi)

40- alhiriula, du. zaki bn sali. fi khasayis alnizam alnahwi. ta1, jidat: knuz almaerifati, 1444h.

41- alhutatayyati, diwan alhatayyati, tah nueman tah, alqahirati, dar alkhajji

42- alkhafaji, 'abumuhamad eabdallah. siru alfasahati. bayruta: dar alkutub aleilmiati, 1402hi.

43- dhu alrimati, ghaylan bin eaqabata, diwan dhi alrumat, tih eabd alquduws 'abu salih, ta1, (jdatu, muasasat al'iimani, 1402hi),

44- alraaei alnimiri, diwan alraaei alnimiri, tih rayinhart faybirti, (birut, dar frantis, 1401hi),

45- alzbidi, li'abi bakr al'iishbili. alwadiha. tahqiq 'a.di. eabdalkarim khalifat ta2. al'urdunu: dar jalis alzamani, sanat 2011m.

46- zahayr bin 'abi salmaa, diwan zuhayr bin 'abi salmaa, saneat thaelabi, ta1, (alqahrat, dar alkutub almisriati, 1365h)

47- alsaamarayiy, da.fadl: 'asyilat bayaniat fi alquran alkarimi. ta1. alshaariqat: maktabat alsahabati, 2008m.

48- alssbiki, baha' aldiyn 'ahmad bin eulay. earus al'afrah fi sharh talkhis almiftahi. t da.eabd alhamid hindawi. lubnan: almaktabat aleasriati, 1423h.

49- alsskhawi, ealam aldiyn ealiun bin muhamad. safar alsaeadat wasafir al'iifadati. du.muhamad aldaali. ta2. bayrut: dar sadir, 1415h.

50- sibuyhi, 'abu bashar eamrw bin euthman bin qanbar. alkitabi. t da.eabdalsalam muhamad harun. ta3. alqahirati: maktabat alkhanji, 1408h.

51- alsirafi, 'abu saeida, ma yahtamil alshier min aldarurati, tih eiwad alqawzi, (alriyad: jamieat almalik saeud, 1412hi).

52-alsiyrafi, 'abu muhamad yusif:.. sharh 'abyat sibwihi. t muhamad ealiin alriyh hashim. masri: maktabat alkuliyaat al'azhariati, 1394h.

53- alsyuti, jalal aldiyn eabdalrahman bin 'abi bakr. hamae alhawamie fi sharh jame aljawamiei. masir: almaktabat altawfiqi.

54- alshaatibi, 'abu 'iishaq 'iibrahim bin musaa. almaqasid alshaafiat fi sharh alkhulasat alkafia (shrah 'alfiat aibn malk). t du.eabdalrahman aleuthaymin wakhrun. ta1. makat: maehad albuhuth aleilmiat wa'iihya' alturath al'iislamii bijamieat 'umi alquraa.

55- alsharif almutadaa, eali bin alhusayn almusuay.'amaliu almutadaa (gharr alfawayid wadarar alqalayidi). t muhamad 'abu alfadl 'iibrahim. tu. bayrut: dar 'iihya' alkutub alearabiati, 1373h.

56- alshantimri, al'aelama. tahsil eayn aldhahab min maedin jawahir. t zuhayr eabd almuhsin sultan. ta2. bayrut:muasasat alrisalati, 1415h.

57- alsbban, 'abu aleirfan muhamadu. hashiat alsbban ealaa sharh al'ashmunii li'alfiat abn malk. bayrut: dar alkutub aleilmiati,417hi.

58- altufil alghanawii, diwan altufil alghanawii, riwayat al'asmaei, tah hasaan falah, ta1, (biruta:dar sadir, 1997m)

59- aleabaas bin mirdasi, diwan aleabaas bin mirdas alsulmi, tah yahi aljaburi, t 1, (birut:muasasat alrisalati, 1412hi),

60- aleabaasi, 'abu alfath eabd alrahim bin eabd alrahman. mueahid altansis ealaa shawahid altalkhis. t muhamad muhyi aldiyn eabd alhamid. bayrut: ealam alkutub.

61- eabd allatifi, muhamad hamasati. bina' aljumlat alearabiati. alqahirati: dar ghirib, 2003m.

62- eabdallatifi, du.muhamad hamasatu.lughat alshier dirasat fi aldarurat alshieriati. ta1. masara: dar alshuruqi, 1996m.

63- aleakbiri, ‘abu albaqa’ eabdallh bin alhusayni. allabab fi eilal albina’ wal’iierabi. t eabdal’iilah alnabhan. ta1. dimashqa: dar alfikri, 1416h.

64- alealayiy, ‘abu saeid salah aldiyn khalil bin kikldi. alfusul almufidat fi alwaw almazidati. t hasan musaa alshaaeir. ta1. emman: dar albashir, eaman, 1410h.

65- aleayni, badr aldiyn mahmud bin ‘ahmad.almaqasid alnahwiat fi sharh shawahid al’alfiati. t ‘a.di. eali muhamad fakhir wakhrun. ta1. alqahirati: dar alsalam , alqahirat, 1431h.

66- alfara’i, ‘abu zakariaa yahi bin ziad: almudhakir walmuanathi. t di.ramadan eabd altawabi. alqahiratu:maktabat dar altarathi.

67- alfarzudaqu, humam bin ghalibu, diwan alfirzduq, tih eabdallah bin ‘iismaeil alsaawi, (masir, almaktabat altijariati),

68- alqazaaz alqayrawani, muhamad bin jaefari. ma yajuz lilshaaeir fi aldarurati. t di.ramadan eabd altawaab wada.silah aldiyn alhadi. alkuaytu: dar aleurubati.

69- alqisi, ‘abu muhamad makiy bin ‘abi talba.mushkil ‘iierab alqurani. t da.hatim aldaamin. ta2. bayrut: muasasat alrisalati, 1405h.

70- alqisi, ‘ahmada, sharh hashimiaat alkumayt abn zayd al’asdi, tah dawud saluwm wanuri alqisi, ta2,(birut, ealim alkutub, 1406hi),

71- almubardi, ‘abu aleabaas muhamad bin yazidu. albalaghati.t da.ramadan eabd altawabi. ta2. alqahirati: maktabat althaqafat aldiyniati, 1405h.

72- almubardi, ‘abu aleabaas muhamad bin yazidi. almuqtadabu. t alshaykh muhamad eabdalkhaliq eadaymatu. bayrut: ealam alkiti.

73- almutalamis aldabei, diwan shier almutalamis aldabei, riwayat al’asmaei, tah hasan kamil alssyرافي, t 1, (alqahirati, maehad almakhtutat alearabiati, 1390h)

74- muhamadu, alsayid ‘iibrahim. aldarurat alshieriat dirasat ‘uslubati. ta3.

masr:dar al'andilis, 1983m.

75- almuradi, 'abu muhamad badr aldiyn husayn bin qasima. tawdih almaqasid walmasaliki. t eabdalrahman eali sulayman. ta1. bayrut: dar alfikr alearabii, 1428h.

76- almalik almuayida, 'abu alfida' eimad aldiyn 'iismaeil bin ealiin. alknash fi faniy alnahw walsarfa. t du.riad bin hasan alkhawami. lubnan:almaktabat aleasriati,2000m.

77- alnaabighat aldhibyaniu, diwan alnaabighat aldhibyani, ta1,(masr:dar almaearifa.

78- nazir aljayshi, muhibu aldiyn muhamad bin yusif alhalbi. tamhid alqawaeid bisharh tashil alfawayidi. t 'a.di.eali muhamad fakhar. masra: dar alsalam, 1428h. **buhuth almajalaati:**

79- alhandud, 'iibrahim bin salihin. aldarurat alshieriat mafhumuha ladaa alnahwiiyin dirasat ealaa 'alfiat abn malk. majalat aljamieat al'iislatmiat bialmadinati, aleadad 111 (1421h). alsafahat 389 -534.

80- alshizawi, d muhamad salih.alfasl bayn aldarurat walattsae alnahwi. majalat hawliaat aladab jameiat alsultan qabus,.aleadad 42 (disambir 2021ma).

81- elam, 'ahmad eabd aleaziza. aldarurat alshieriat alati la darurat liha. majalat kuliyat allughat alearabiati, jamieat al'azhar bialqahira (2022ma).

82- maktabi, eabdallah. 'athar albalaghat fi altahlil alnahwi liqadaya alhadhaf walrutbat eind aibn jini. bahath manshur fi majalat maehad aleulum alajtimaeiat bijamieat sulayman dimiril, almujaalad (1) aleadad (45) 302023-4-m.

83- nasir, sahir husayn w muhamad, 'iibrahim sabra. alqiam aljamaliat fi shier 'abi altayib almutanabi. majalat adab dhi qarín bialearaqi. almujaalad (1) aleadad (2) disambir 2010ma. alsafahat 113 - 119.

84- wis, 'ahmad muhamadi.aldarurat alshieriat wamafhum alianziahi. majalat alturath alearabii bidimashqa. aleadad 68(1418ha). alsafahat 117 - 126. almaqalat **ealaa alshaabikati:**

85- jabi, 'usamat eabd aleazayza. jamaliaat altaqdim waltaakhir fi alfasilat alquraniati. mawqie tariq altaealumi. <https://omarkhattab.blogspot.com/201107//ibnmonkz2005yahoo.html>. tamat alziyarat 1 /91446/h.

86- rshid,silah hasana. khurafat aldarurat alshieriat, majalat aljadid alla'iilikturniati, aljumueat 1206/1/m. <https://www.aljadeedmagazine.com/> tamat alziyarat 91446/10/h.

87- eabd aldaayimi, 'ahmad muhamadu. aldarurat alshieriat fi kitab sibuyhi. muntadaa al'ulukat ealaa alshabakat al'iilikturniati. 171438/6/ha. https://www.alukah.net/literature_language/0113509// tamat alziyarat 51446/8/h.

88- almustafaa, da.saed aldiyni. altaqdim fi aldarurat alshieriat. muntadaa al'ulukat ealaa alshabakat al'alikturniati, 27 /42015/m. https://www.alukah.net/literature_language tamat alziyarat 151446/7/h.

سيمياء البنية التوزيعية، وتشكيل التوتر في قصيدة (تعارف)، لمحمد الثبتي

د. سعيد بن يحيى بن هادي العواجي^(١)

قبل للنشر: ١٤٤٦/١٠/٢٩ هـ

قدم للنشر: ١٤٤٦/١٢/٢٠ هـ

DOI: 10.63259/1765-011-001-011

المستخلص

تبحث هذه الدراسة في قصيدة «تعارف» لمحمد الثبتي من خلال منظور سيمياء التوتر؛ حيث يتشكل النص عبر معمار لغوي مضطرب، قائم على الانزياح، والحذف، والتكثيف، وتكشف القراءة السيميائية عن توزيع العلامات بين الأيقونة، والمؤشر، والرمز، بما ينتج شبكة دلالية متوترة، كما ينعكس التوتر في الإيقاع الخارجي، وفي الألفاظ، والتراكيب النحوية، والمجازات، وفي التشكيل البصري للنص، ويُعاد تشكيل الشخصيتين (حاتم، ومعن) داخل فضاء مأزوم ينقض رمزيتهما الثقافية، وتخلص الدراسة إلى أن القصيدة تبني خطاباً مفتوحاً، يجعل من التوتر التشكيلي أداة جمالية، ودلالية، وتأويلية.

الكلمات المفتوحة: السيميائية، تحليل النص الأدبي، الشعر، محمد الثبتي.

(١) أستاذ النقد الأدبي المشارك، قسم الأدب، والبلاغة، كلية اللغة العربية، والدراسات الإنسانية - الجامعة

الإسلامية بالمدينة المنورة

الإيميل الشبكي: sawaji@iu.edu.sa

The Semiotics of Distributive Structure and Tension Formation in Muhammad Al-Thubaiti's Poem "Ta'aruf" (Acquaintance)

DR. Saeed bin Yahya bin Hadi Al-Awaji (1)

Received: 1446/12/20

Accepted: 1446/10/29

DOI: 10.63259/1765-011-001-011

Abstract:

This study examines Muhammad Al-Thubaiti's poem, entitled "Ta'aruf", from the perspective of the semiotics of tension. The poem unfolds within a linguistically turbulent structure characterized by deviation, omission, and condensation. A semiotic reading of the poem reveals the distribution of signs among icon, index, and symbol, generating a tense semantic network. This tension is also reflected in the external rhythm, lexical choices, syntactic structures, figurative language, and the visual layout of the text. The two characters (Hatim and Ma'n) are reconstructed within a crisis-laden space that undermines their cultural symbolism. The study concludes that the poem constructs an open discourse in which formal tension functions as an aesthetic, semantic, and interpretive device.

Keywords: semiotics, literary text analysis, poetry, Muhammad Al-Thubaiti

-
- (1) Associate Professor of Literary Criticism, Department of Literature and Rhetoric, College of Arabic Language, Islamic University of Madinah
sawaji@iu.edu.sa

المقدمة:

تعد جماليات الشعر المتعارف عليها من أهم المفاهيم الإبداعية التي تمثل الهوية الشعرية، وقد استمرت هذه المفاهيم الجمالية على مدى قرون تستمد أصولها، وأدواتها من الأنساق الفنية، والبلاغية المألوفة تؤكد الإيضاح، وانغلاق الدلالة، والتماسك، إلا أن التحولات الحداثية التي نقلت التجربة الشعرية في جميع مكوناتها: النصية الداخلية، والسياقية الخارجية، من أدوات تحسين، وتزيين إلى أدوات قلق، وتوتر، وتغيير.

وفي هذا الإطار نجد الشاعر السعودي (محمد الثبيتي) قد أدخل الشعر العربي في تصور جمالي مختلف، يعيد استثمار آلياته بأنماط جديدة، وهو بذلك قد فتح أفق القراءة إلى تجاوز الوظائف التقليدية للغة الشعرية، إذ إن القصيدة عنده لا تهدف إلى إيصال الرسالة الجمالية، أو تزيين القصيدة بالبلاغة، بمقدار ما تهدف إلى مفارقة البناء التقليدي من خلال: التشفير، والانحراف، والانفتاح الدلالي، وكل هذا ناتج عن الرؤية القائمة على جماليات التوتر، والتأزيم.

وعلى هذه الرؤية بنيت قصيدة (تعارف) للشاعر محمد الثبيتي، لتطرح القصيدة إشكالية جمالية، ودلالية معقدة؛ حيث تتشكل بنيتها من توتر الصورة، وتوزيع العلامة، وانفعال الشعور، وهي بذلك لا تنقاد للقارئ بسهولة، وهنا تبرز مشكلة البحث، المتمثلة في العنوان الآتي: سيمياء البنية التوزيعية، وتشكيل في قصيدة (تعارف) لمحمد الثبيتي.

أهداف البحث:

- تحليل البنية العامة لقصيدة (تعارف)؛ إذ تعد منجزاً في تشكيل المعمار الحداثي، وجماليات الاختلاف.
- الكشف عن آليات القصيدة الحداثية، وأنماط تشكيل التوتر فيها.
- قراءة القصيدة بوصفها نظام علامات، وفهم هذه العلامات، وعلاقاتها في بناء الدلالة، وديناميكية المعنى.

وفي ضوء هذه الأهداف العامة سوف تحقق الدراسة التطبيقية الهدفين الآتين:

- الكشف عن سيميائية القصيدة في المستوى المعماري العام.

- الكشف عن سيميائية القصيدة في مستوى التكوين الداخلي.

منهج البحث: يعتمد هذا البحث على المنهج السيميائي، ويوظف محدداته التي تساهم في فهم القصيدة بوصفها نظام علامات مفتوح، مع التركيز على آليات إنتاج الدلالة داخل النص من خلال رصد العلامات، وآليات توزيعها في تشكيل التوتر.

الدراسات السابقة:

١- التجديد في الصورة الشعرية، ومظاهره في شعر محمد الثبيتي لنوف الشمري^(١)، تناول البحث (الذاتية، والقلق الشعري) بوصفه مظهراً من مظاهر تجديد الصورة، وتوصل البحث إلى أن القلق انعكاس لذاتية الشاعر، ويُدرّس القلق فيه قيمة موضوعية، بينما هذا البحث لا خلال تشكيل التوتر بين العلامات، والرموز.

٢- الخصائص الأسلوبية في شعر محمد عواض الثبيتي، دراسة ماجستير، لفوزية محمد البطي، درست أهم الظواهر الأسلوبية في شعره، وفقاً لمبادئ الأسلوبية: الاختيار، والانزياح، ولقد قدمت الباحثة دراسة مقتضبة جداً لقصيدة تعارف، وأتت الدراسة في أسطر قليلة من باب الحذف بوصفه ظاهرة أسلوبية في شعر الثبيتي، وتناولت فقط حذف المسند إليه (المبتدأ) في القصيدة^(٢)، وفي دراستي هذه سوف أدرس القصيدة كاملة، ومن جوانب متعددة، وفقاً لمحددات المنهج السيميائي.

٣- النسيج، والدلالة في الخطاب الشعري عند محمد الثبيتي (دراسة سيميائية)، لعبدالله خواجي^(٣)، ولقد قدم مقارنة نظرية للبنوية، والسيميائية، ومقاربة تطبيقية في سيمياء الخطاب الشعري لمحمد الثبيتي، وبعد الاطلاع على كامل الدراسة لم تكن قصيدة (تعارف) محط نظر الباحث في أي مبحث من مباحثها النظرية، أو التطبيقية.

(١) نوف الشمري، التجديد في الصورة الشعرية، ومظاهره في شعر محمد الثبيتي، جامعة الأزهر حولية كلية اللغة العربية بينين بجرجا، العدد ١٤/٢٤، (٢٠٢٠م):

(٢) فوزية البطي، الخصائص الأسلوبية في شعر محمد الثبيتي، (ماجستير، جامعة القصيم، ١٤٣٧-١٤٣٨هـ): ١٦٨.

(٣) عبدالله خواجي، النسيج، والدلالة في الخطاب الشعري عند محمد الثبيتي، (ماجستير، جامعة جازان، ١٤٣٩هـ).

خطة البحث:

يقوم البحث على مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.
أما المقدمة ففيها: مقدمة البحث، وأهدافه، ومنهج الدراسة، والدراسات السابقة، وخطتها.

تمهيد: الرؤية السيميائية في تشكيل القصيدة الحدائية.
المبحث الأول: سيمياء البنية التوزيعية في تشكيل الفضاء العام.

١ - سيمياء العنوان

٢ - المقاطع الشعرية، وحدات توزيعية.

٣ - التوزيع البصري في تشكيل الفضاء النصي

٤ - نسق الإيقاع الخارجي.

المبحث الثاني: سيمياء البنية التوزيعية، وتشكيل التوتر في التكوين الداخلي.

١ - سيمياء البنية التوزيعية في تشكيل الألفاظ.

٢ - سيمياء البنية التوزيعية في تشكيل التراكيب

٣ - سيمياء البنية التوزيعية في تشكيل الصورة.

٤ - سيمياء البنية التوزيعية في تشكيل الشخصيات.

خاتمة.

تمهيد:

الرؤية السيميائية في تشكيل القصيدة الحديثة

التشكيل معمار القصيدة، أو تنظيم لبنائها منضبط، ودقيق، ويحيل إلى تشكيل البنى الشعرية في الحداثة المعاصرة التي تغير مفهوم الانسجام من الانسجام المألوف إلى التوتر، أو الاختلال المقصود، وتصبح مسافة التوتر في بنائه معبرا عن الحالة الشعورية.

وعلى ضوء هذه الرؤية تبني قصيدة تعارف لمحمد الشبيبي؛ حيث يلاحظ أن التلاعب باللغة، وبمكونات النص، وأدواته: الإيقاعية، والتركيبية، والتصويرية، وغيرها، تتحول إلى علامات، هذه العلامات تتوزع في النص توزعا مختلفا، يقوم على جعل الانزياح، والتبديل، والانحراف، والتشويش نظاما جماليا خاصا، ولا تحسم الدلالة إلا في القراءة، والتلقي؛ وفقا لمبدأ تأجيل الدلالة للقصيدة، ويقوم به القارئ.

وتوزيع البنى داخل القصيدة توزيعا متوترا، أو قلقا هي رؤية الحداثة لمفهوم الجمال الشعري؛ إذ إن المعنى اللغوي للقلق ليس ببعيد عن تصور الدراسة لآلية التوزيع من جهة تحريك الشيء من مكانه، فلا يستقر في مكان واحد، مع الإزعاج، والانزعاج^(١)، فالكتابة الشعرية الحداثيّة تتجه إلى جمالية مغايرة، وتنتمي إلى رؤية جديدة تنزع «إلى مزيد من الترميز، والتجريد، والكثافة، والعتامة، وتسعى إلى التحرر من المعنى المرجعي الواحد، والمحدد سلفا»^(٢).

إن تشكيل التوتر أحد معالم إنتاج الشعر كما يرى كمال أبو ديب، فالفجوة، أو مسافة التوتر لا تقتصر على بنية الشعر فقط، بل تمتد لتشكّل أحد أعمدة التجربة الإنسانية بعامّة، والتجربة الفنية بخاصة؛ بوصفه شرطاً ضرورياً للرؤية الشعرية المغايرة للرؤية اليومية^(٣).

فمسافة التوتر - بحسب أبو ديب - هي الفضاء الذي تنشأ فيه الشعرية من خلال إقحام عناصر من الوجود، أو اللغة، تنتمي إلى ما يسميه ياكبسون بـ«نظام الترميز»، في سياق

(١) ابن منظور، لسان العرب مادة: قلق، ط: ٣ (بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ).

(٢) معجب الزهراني، النقد الجمالي في النقد الألسني، مجلة فصول، م١٥٤/ع٤٤، (شتاء ١٩٩٧م): ٢٠١.

(٣) كمال أبو ديب، في الشعرية، ط١، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٧م)، ٢٠.

تُبنى فيه علاقات نصية ذات بعدين متميزين:

١- علاقات تبدو طبيعية، منطلقة من الخصائص، والوظائف العادية للمكونات، ومنظمة ضمن بنية لغوية مألوفة.

٢- لكنها علاقات غير متجانسة في جوهرها، تقدم في صورة متجانسة، وهنا تنشأ «مسافة التوتر» بوصفها ناتجة عن تقديم اللامتجانس في هيئة المتجانس^(١).

ويُظهر أبو ديب أن هذه المسافة تتجسد بشكل طاع في بنية النص اللغوية، بطريقة تخلق انزياحاً، وتوترًا جماليًا في صلب التجربة الشعرية؛ بهذا التصور تصبح مسافة التوتر ليست فقط أداة تحليل، بل شرطاً بنيوياً لإنتاج الشعرية، ومن ثم نافذة لفهم اختلاف الشعر عن اللغة العادية.

ويعبر عن هذه الرؤية عبدالله الغدامي: حيث يرى أن الكلمة تتحول إلى إشارة حرة من قيد المعنى، ولا تهدف إلى نقل معنى محدد، بل إلى إثارة إشارات، وصور متوالدة في ذهن المتلقي. هذه الصور لا تنتج معاني موضوعية، بل تفتح المجال أمام الخيال، والانفعال اللاشعوري، فتستدعي صوراً أخرى في سلسلة من الإشارات المتفاعلة؛ حيث تعمل كل إشارة على تحفيز أخرى، في توازن، أو تعارض، بما يشبه الاشتغال السيميولوجي للصورة الشعرية^(٢). أما مظاهر هذا التوتر فيتجلى أيضاً في مصطلح (الفوضى الدلالية) عند جون ستروك، وهو ينتقد، ويفسر، ويشرح رؤية (رولان بارت) في كتابه (لذة النص)، «فبارت يؤكد على الصراع بين الموافقة الثقافية، و الميل الباذخ إلى التحطيم: تحطيم الأشكال اللغوية السائدة، وهذه الحالة تعد شعاراً، ولكنه لا يكاد يدل على شيء مما في ذهنه»^(٣).

طرح رولان بارت في كتابه (درس السيميولوجيا) تصوراً حداثياً للنص الأدبي يلغي الفصل التقليدي بين «النص»، و«الأثر»، فالنص ليس تجزئاً مادياً، بل حركة تجاوز، واختراق، ويتجاوز مفهوم الجودة الأدبية؛ ليقاس بقدرته على خلخلة الأنواع القديمة، ويرى أن النص ليس وحدة مغلقة، بل فضاء تعددي، ويتسم بالتشيت، وتأجيل المعنى؛ حيث تُصبح

(١) المرجع السابق، ٢١.

(٢) عبدالله الغدامي، الخطيئة، والتكفير، ط: ٤، (مصر: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٨م)، ٢٧.

(٣) ينظر: جون ستروك، البنيوية، وما بعدها، تر: محمد عصفور، (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٩٦، ع: ٢٠٦)،

الدلالة المضمرة موضع التأويل الحقيقي، هذا الفهم يُعيد الاعتبار إلى البنية الشبكية للنص الذي يخضع لنظام العلامات، وتحطيمه^(١).

كما يرفض بارت استهلاك النص، ويؤسس لمفهوم القراءة المنتجة؛ فالنص الحدائي عسير، يستدعي مشاركة القارئ في توليد المعنى، والجمال هنا توتر ناتج عن تجنب ما تم تجاوزه في الأدب الكلاسيكي، إن معمار النص الحديث - كما يتصوره بارت - لا يقوم على تطور سلالي، بل على بنية موزعة، لا تستقر، وتبني واقعاً رمزياً جديداً من خلال تفكيك المعايير، وبناء شبكة دلالية توليدية^(٢).

وتعيد هذه المبادئ تشكيل الدلالة داخل النص، حيث يتحول من كيان استهلاكي إلى فعل إنتاجي، ويغدو فضاءً دينامياً يُفكك، ويُركب، ويُولد معاني لا نهائية في بنية لغوية مفتوحة على التأويل، والاحتمال، وهنا يأتي دور السيميائية بوصفها آلية تستطيع تجاوز القلق، والتوتر، والتميز لبناء المعنى، وإدراكه، وتصوره؛ نظراً لما تملك من مبادئ متناسبة مع هذه الرؤية من جهة، وما تملك من محددات منهجية، وأدوات نقدية في قراءة النص، وتأويله من جهة أخرى.

إن السيمياء هي العلم الذي يدرس العلامات، وقد تطورت من كونها فرعاً من اللسانيات، إلى أن أصبحت منهجاً في النقد الأدبي، والتأويل، وتقوم السيمياء على أساس أن المعنى يُبنى داخل النص، من خلال العلاقات التفاعلية بين الدال، والمدلول، بين العلامة، والتأويل، بين ما يُقال، أو يشاهد، وبين ما يُقصد، أو يؤول.

السيمياء علم يركز على أصول، ومبادئ مستمدة من حقول معرفية متعددة: كالفلسفة، واللسانيات، والمنطق، والتحليل النفسي، والأنتروبولوجيا؛ حيث صاغت منها مفاهيمها، وآليات تحليلها.

وقد توسعت السيميائية لتدرس كل الأنساق التواصلية التي يعتمد عليها الإنسان، بما في ذلك: العلامات اللسانية، والبصرية، والصيغ الحسية: كالشم، واللمس، والسمع، والذوق، بوصفها أدوات جوهرية في التواصل البياني.

(١) رولان بارت، *دروس السيميولوجيا*، تر: عبد السلام بن عبد العالي، ط: ٣، (المغرب، دار توبقال للنشر،

١٩٩٣م)، ٦٠-٦٦

(٢) المرجع السابق.

وينصب اهتمامها الرئيس على السيورة المنتجة للدلالة، أو السميوز، إذ لا تكتسب الأشياء صفة العلامة إلا عبر سيورة إحالية، فالكيان المعزول بذاته لا ينتج دلالة إلا من خلال ارتباطه بمحمول إضافي، يؤطره داخل النسق الدلالي^(١).

تنقسم العلامة السيميائية إلى ثلاثة مكونات رئيسة: الدال، أو الماثول، وهو الصورة، أو الصوت، أو أداة لغوية نستعملها في التمثيل لشيء آخر؛ والمدلول، أو الموضوع، وهو المفهوم الذهني الناتج عن الدال؛ والمؤول، وهو التفسير الناتج عند القارئ، ويتغير بتغير السياق، والخبرة، ما يجعل الدلالة عملية مباشرة، أو عملية دينامية، وممكنة، أو محتملة^(٢).

تتخذ العلامة عدة أشكال: الأيقونة التي تعتمد على التشابه، والمؤشر، أو الدليل الذي يستند إلى العلاقة السببية، أو المكانية، أو المجاورة، والرمز الذي يستمد دلالاته من الأعراف الثقافية^(٣).

وتُقرأ العلاقات بين العلامات من خلال أدوات تحليلية دقيقة، منها المربع السيميائي الذي يكشف البنية المنطقية للتضاد بين المفاهيم، والثنائيات الضدية التي تُنتج المعنى من خلال التقابل، وبالتالي فإن السيميائية تبحث في التشاكل، والتباين بين العلامات داخل القصيدة، إذ يدل التشاكل على التماثل، والتكرار داخل النص، في حين أن التباين يدل على الاختلاف، والتناقض، وبهما يتحقق الانسجام النصي^(٤).

كما تؤكد السيمياء التواصلية على أن العلامة تتشكل ضمن نسق اجتماعي، وثقافي يضيف عليها المعنى^(٥)، ومن زاوية أخرى يحتاج إليها النص، يمكن دمج السيمياء مع نظرية التلقي التي ترى أن المعنى يتولد من خلال الفراغات التي يتركها المؤلف؛ ليملاها القارئ بخبراته، وتوقعاته؛ مما يجعل الجهد التأويلي سبيلا إلى التعرف على وظيفة النص الجمالية^(٦).

(١) سعيد بنكراد، السيميائيات: مفاهيمها، وتطبيقاتها، ط: ٣ (سوريا: دار الحوار، ٢٠١٢م)، ٢٩-٣٣.

(٢) المرجع السابق: ٩٩-١٠٢، صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، ط: ١، (مصر: ميريت للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م)، ١٢٧.

(٣) ميجان الرويلي، وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ط: ٣، (لبنان، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م): ١٨١.

(٤) حنان محمد، سيميائية التشاكل، والتباين في معلقة طرفة بن العبد، المجلة العلمية لكلية الآداب جامعة أسبوط، (أكتوبر ٢٠٢٢م): ١٨٥.

(٥) سعيد بنكراد، مرجع سابق، ١١٥.

(٦) حميد لحمداني، القراءة، وتوليد الدلالة، ط: ١، المغرب، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣: ٧٠.

الصورة الكلية لقصيدة تعارف^(١):

تقوم الصورة على التقاء شخصين من زمنين مختلفين، هذا الالتقاء في عملية التعارف هو المعنى المركزي للقصيدة، ويكون الالتقاء في غرفة يهندسها الشاعر، ويسقط عليها مشاعره، وتصورات، وأفكاره حول الذات، والآخر، لكن هذه الصورة لا تقوم وفق بناء التطور الطبيعي، بل ينزع الشاعر في البناء إلى رسم علامات، ورموز متداخلة تتقاطع أحيانا، وتنفصل أحيانا أخرى في شبكة دينامية للدلالة؛ مما خلق ضبابية في التلقي، وإصرارا على القراءة المتتالية للقبض على المعنى، استخدم الشاعر كل الممكنات اللغوية والصورية، والحركية، والإيقاعية، والتركيبة، والمجازية، والرمزية، والفضائية، والتراثية في بناء النص، وهندسته؛ علما أن حجم النص المعماري، وامتداده على فضاء الصفحة لا يتجاوز ارتفاع عمارة من طابق واحد بين الأبراج المعمارية العالية، والضخمة.

(١) محمد الثبتي، ديوان محمد الثبتي الأعمال الكاملة، ط: ١، (بيروت، دار الانتشار العربي، النادي الأدبي بحائل): ٣٥.

المبحث الأول: سيمياء البنية التوزيعية، وتشكيل التوتر في المعمار العام، والفضاء الخارجي.

١ - سيمياء العنوان.

في مستوى التحليل الصوتي يظهر العنوان (تعارف) عتبة مشحونة بإيقاع سمعي متوتر، يتجلى من خلال التقطيع التالي: ت - ع - ا - ر - ف. تتكون الكلمة من ثلاثة أحرف أصلية (ع - ر - ف)، يسبقها حرف زائد (تاء)، وتتوسطها ألف مد، مما يمنح البنية الصوتية عمقا إيقاعيا، وتوترا داخليا، وينطلق العنوان بحرف مهموس (ت)، يليه حرف مجهور (ع)، ثم تتوسط الكلمة ألف مد طويلة تفصل بين الصوتين، وتليها حرف مجهور (ر)، بينما يختتم العنوان بحرف مهموس (ف)، وتتجلى هنا مفارقة صوتية دقيقة: تبدأ بتعاقب الهمس، فالجهر، وتنتهي بالعكس: جهراً يليه همس، في بنية صوتية توحى بالتناظر الإيقاعي، تتوسطها ألفٌ ممدودة كأنها ممر داخلي يفصل بين طرفين متقابلين من التوتر، والانفراج.

وتبعاً لذلك: يمثل التوزيع الصوتي في العنوان تموجاً دلالياً يحاكي تجربة التعارف؛ بما تنطوي عليه من ألفة، وشك، وانكشاف، وإنكار، وتعارف، أو تناكر، فالمفارقة بين الهمس، والجهر توحى منذ العتبة الأولى بقلق تأويلي كامن، ومع أن الأصوات تتوزع بكيفية اعتباطية؛ فإن الخطاب الشعري المنجز كما يشير محمد مفتاح: يسعى إلى مقاومة المصادفة، وتنمية ملائمة تردد الأصوات للمضمون^(١)، مما يضيف على التشكيل الصوتي قصدية الدلالة، التي تتجاوزها البنية الفنولوجية إلى أفق التأويل.

ويستند العنوان (تعارف) إلى جذر لغوي مليء بالدلالات الحسية، والإدراكية، والنفسية، والاجتماعية، والعقلية، ف (عَرَفَ) يشير إلى إدراك العقل مع التفكير في الأثر^(٢)، فهي هنا

(١) محمد مفتاح، في سيمياء الشعر القديم، (المغرب، دار الثقافة، ١٨٩٨م)، ٣٣.

(٢) محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، مادة عرف، تحقيق: مصطفى حجازي، التراث العربي، إصدارات وزارة الإعلام، الكويت، الجزء ٢٤، ١٣٣.

نوع من المعرفة التي تتطلب التحقق، ومن هذا الإدراك يتفرع بعد بصري، أو علامة بصرية: يتمثل في أن الإنسان يُعرف من وجهه^(١) الذي يقوم مقام الاسم، ويتبع ذلك بعد اجتماعي: ف(تعارف الرجلان)، أي: تحقق كلاهما من الآخر، وعرفه^(٢)، وبعد نفسي كذلك: «عَرَفَ فلانٌ فلانا يدل على سكونه إليه؛ لأن من أنكر شيئاً توحش منه، ونبا عنه»^(٣)، وهو المعنى الذي يقابل الإنكار، أو التناكر، بوصفه موقفاً سلبياً قائماً على الجهل، أو النفور.

تُسهّم هذه الجذور المعجمية في ترسيخ الدلالة الكلية للقصيدة، بوصفها تجربة تعارف بين شخصيتين.

غير أن هذا التعارف لا يتم على أرضية صفاء، أو يقين، بل يأتي محملاً بثنائيات المعنى: التعارف/التناكر، السكون/التوجّس.

وهذه الثنائيات لا تفهم في المستوى المعجمي، بل تفهم من داخل النص الذي يخلق قلقاً يتنامى، ويتشكل عبر المقاطع.

فأي معنى يمكن أن تستحضره القصيدة فعلاً؟!

هل تدعو إلى تعارف حقيقي، أم تعارف مجازي، -وهو الاحتمال الأكبر- يحاكي وهم المعرفة في ظل قلق، لا يستقر على دلالة؟!

فالعلاقة بين المعرفة، والغربة، الألفة، والتناكر تجعل العنوان عتبة مشحونة بالتوتر، تفتح النص على احتمالات تأويلية متقلبة، يتداخل فيها الإدراك بالارتباب، والتواصل بالخطر.

ومن الناحية الصرفية يشتق العنوان: (تَعَارُف) من الفعل الخماسي، وهو مصدر على وزن (تَفَاعَلَ)، الذي يدل على حدث مجرد من الزمن، ويحيل إلى صيغة المشاركة بين طرفين، ما يفترض معه تحقق العلاقة بين ذاتين تتبادلان الفعل إذا كان فعلها لازماً، كما قد تأتي بمعنى المطاوعة حين تأتي من الوزن (فاعل) كما في قولنا «عارفته فتعارفنا»، أي: أن معرفة أحد الطرفين استتبعت معرفة الآخر، وهنا الفعل متعدٍ، وقد تنصرف الصيغة إلى التظاهر بالفعل في

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة: عرف، ٩ / ٢٣٨.

(٢) أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط١، (عالم الكتب، ١٤٢٩هـ) ٢ / ١٤٨٥.

(٣) أحمد بن فارس الرازي، معجم مقاييس اللغة، مادة عرف، تحقيق: عبدالسلام هارون، (دار الفكر، ١٣٩٩هـ)، ٤ / ٢٨١.

مثال: «تमारز زيد»، أي: تظاهر بالفعل دون تحقق فعلي له^(١).

فإذن: هذا البناء الصرفي للعنوان يظهر بنية لغوية مفتوحة على احتمالات الدلالة، تتراوح بين التحقق الفعلي، والمطاوعة، والتظاهر؛ مما يسهم في ترسيخ التوتر الذي يشكل النص، ويجعل العنوان علامة تمهيدية لتوتر الدلالة المستمر أمام القارئ.

أما التنكير في العنوان فله دلالة بلاغية غنية، تنسجم مع ما قرره السكاكي في أن التنكير يُستخدم لأغراض متعددة، منها: النوعية، والتفخيم أو التعظيم^(٢)، والاستغراب. فمن جهة، يُشير التنكير إلى النوعية، أي إلى إطلاق اللفظ على قدر غير معين من جنس التعارف، مما يمنح العنوان طابعاً تجريدياً، ويحوّله إلى علامة منفتحة على التأويل.

ومن جهة ثانية: يُوظف التنكير لأداء غرض التفخيم، أو التعظيم؛ إذ يجعل فعل التعارف يبدو استثنائياً، ومهيّباً، كما في الأمثلة القرآنية التي نُكرت فيها الألفاظ لتعظيم شأنها، مثل قول الله تعالى: ﴿فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٦٩]، وقوله -سبحانه، وتعالى-: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ﴾ [النحل: ٦].

أما من جهة ثالثة، فيؤدّي التنكير وظيفة الاستغراب؛ حيث يبدو التعارف ذاته حدثاً مفاجئاً، غير متوقع، وهذا ما يعمّق البعد السيميائي للعنوان فالعلامة غير مستقرة، ولا تُقدّم معلومة واضحة، بل تُثير سؤالاً معلقاً حول طبيعة هذا التعارف، وحدوده، وسياقاته الممكنة.

أما الحذف في العنوان «تعارف» فهو دال تركيبي، يضيف على المحذوف قيمة تأويلية خاصة، ويشير إلى أهميته ضمناً، وهو علامة مفتاحية مؤجلة ينتظر اكتشافه داخل النص، فالبنية المفردة تترك فراغاً نحويًا مقصوداً، يستدعي من القارئ جهداً لاستكمال المعنى الغائب، إذ يُحتمل أن يكون المحذوف هو المسند إليه (المبتدأ)، ويُقدّر المعنى على نحو: هذا تعارفٌ عظيم، أو غريب، كما يُحتمل أن يكون المحذوف هو المسند (الخبر)، فيُفهم العنوان على أنه: تعارفٌ بين علمين، أو بين شخصين محدّدين.

وتتّسع إمكانيات التأويل بافتراض ثالث، يُنظر فيه إلى العنوان على أنه: مبتدأ معلق،

(١) أحمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، ط ١، (بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٩م)، ٢٦-٢٧.

(٢) محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور، ط ٢، (بيروت: دار الكتب العربية، ١٤٠٧هـ)، ١٩١-١٩٤.

بينما تكون القصيدة بأكملها بمثابة الخبر، أي: أن النصّ هو الذي يُتمّ المعنى، ويمنح العتبة اللغوية في العنوان امتداداً مشحوناً بالتفسير، والدلالة.

وبذلك، لا يُقدّم العنوان جملة تامة، بل يضع المتلقي أمام تركيب غير مكتمل ظاهرياً، مشحون بإمكانات تأويلية متعدّدة، وهو ما يُعمّق التوتر النحوي، والدلالي في العتبة، ويُقيها علامة مفتوحة على الاحتمال، والتأويل، وهكذا يتحوّل الحذف من آلية لغوية إلى عنصر بنيوي في إنتاج التوتر، وتشكيله داخل النص؛ ليضعنا العنوان أمام احتمالين وفق الرؤية السيميائية، وكلا الاحتمالين ينطبق على القصيدة، وعنوانها:

- الاحتمال الأول: تكثيف النص في العنوان، بمعنى اختزال النص، وقوله دفعة واحدة.

- الاحتمال الثاني: توليد النص من العنوان، بمعنى أن العنوان يفرض وجوده، ومنه يتولد

النص^(١).

٢- المقاطع الشعرية وحدات توزيعية.

المقطع الأول: العلامة المؤشرية، وبنية الانغلاق المكاني.

غرفة باردة

غرفة بابها..

لا أظن لها أي باب

، وأرجأها حاقدة

يشكّل هذا المقطع وصفاً إسقاطياً، وعلى قطعة مع العنوان، ولكنه - في شبكته الهندسية - يتصل به من جهة الاحتواء، وينفك عنه من جهة مركزية الالتقاء في مفهوم «التعارف»، يظهر المقطع بوصفه مصورة لغرفة مجهولة، موصوفة بالبرودة، ومنفية الباب، وموصوفة بحقد أرجائها في إسقاط على العالم الخارجي.

هذا الدال يحيل إلى حيّز مكاني مغلق، بينما الدلالة وفق المؤول تُعبّر عن جمود الحركة، وتسبب الأزمة من الخارج، وهي تعد مؤشراً يوحي بوطأة شديدة تحكم العزلة، والاغتراب.

(١) بسام قطوس، سيمياء العنوان، ط١، (الأردن: وزارة الثقافة، ٢٠٠١)، ١٠١.

المقطع الثاني: العلامة الأيقونية، واستبصار الغموض الحركي.

غَبَش يَتَهَادَى عَلَى قَدَمَيْنِ

، وَصَمْتُ يَقُومُ عَلَى قَدَمٍ وَاحِدَةٍ

هذا المقطع يُنتِج مشهداً تصويرياً، على قطيعة مع المقطع الأول من حيث البنية، لكنه يتصل به من جهة المحتوى، إذ يُعيدنا إلى مركزية الالتقاء، في مفهوم التعارف، يصور الشاعر مشية تتهاذى على قدمين لغَبَش ما، ووقوفاً على قدم واحدة لصمت مجهول.

المقطع الثالث: العلامة الرمزية تفرغ الفضاء المكاني.

لا نوافذ،

لا موقد،

لا سرير،

ولا لوحة في الجدار، ولا مائدة...

يُقدِّم المقطع وصفاً رمزياً للمكان/الغرفة من الداخل، على اتصال بالمقطع السابق من جهة «الإحاطة»، ومنفصل عنه من جهة «الترتيب الهندسي للنص»، كما يتصل هذا المقطع اتصالاً تاماً بالمقطع الأول؛ لأن كليهما مرتبط بمكان الالتقاء، لا بلحظة الالتقاء نفسها.

يقوم الشاعر بـ«محو الأثاث» من الغرفة؛ إذ تُعد دوال مثل «النافذة»، «الموقد»، «السرير»، «اللوحة»، «المائدة» علامات بصرية تحيل إلى فقر المكان، وعوز الحاجة بوصفها مدلولات مباشرة، أما المؤول: فيلَوِّح إلى شعور بالحرمان من الاحتياجات الطبيعية، والضرورية، في تدرج هرمي يبدأ من الأسفل (المائدة)، وينتهي بالأعلى (النافذة)، في تتابع يُجسِّد نقص الوجود من الضرورات الإنسانية.

المقطع الرابع: تماثل الوعي في مشهد التوتر.

حين أَجَجَتْ نار الحقيقة حولي

، وهممت بالقول:

لا فائدة

كان يثوي بقربي حزيناً

، ويطوي على ألم ساعده

يشكل هذا المقطع مشهداً درامياً يعزز الصراع، على قطيعة تراتبية مع المقطع السابق من حيث البنية المعمارية، لكنه على صلة وثيقة بالمقطع الثاني من حيث المحتوى الرمزي. يصور المشهد تأجيج السارد، (أو الشاعر) نار الحقيقة بالكلام، قبل أن يجد نفسه فجأة إلى جانب شخص آخر يتألم، في عزلة المكان ذاته الذي ورد في المقطعين الأول، والثالث.

هذا الدال يشير إلى سبب التأزم، والصراع؛ بوصفه ناتجاً عن القول، والهمة، بينما المدلول هو إخفاق الكلام في كسر العزلة، أما المؤول: فهو فعل درامي كاشف، يرويه الشاعر مع تماثل الوعي بين الشخصيتين في الداخل؛ بقصد إثارة الشفقة لدى المتلقي، وتمهيداً لتحول التوتر إلى نطق واضح.

المقطع الخامس (الأخير): الرمز في الحوار، وتحقيق التعارف المتأزم.

قلت: مَنْ؟

قال: حاتم طي، وأنت؟

فقلت: أنا معن بن زائدة

ينتقل النص إلى حوار مباشر بين طرفين، يقع في اتصال تام، وحقيقي مع عنوان «تعارف»، لكونه يُجسّد الالتقاء فعلياً، من خلال معطى تداولي واضح: هو الحوار، ويتصل هذا المقطع بالمقطع السابق من حيث التسلسل الدرامي، لكنه يفترق عنه من حيث التحول المفاجئ، إلى التعارف الصريح، كما يتصل بالمقطع الأول، والثالث من جهة الاحتواء المكاني؛ إذ يفترض أن الحوار وقع في ذات الغرفة الموصوفة مسبقاً.

وإذا كان الحوار دالاً على تأكيد النطق، والهوية؛ فإن المدلول هو تحقيق التعارف، أما المؤول، فهو أن علامة الحوار تكشف عن أزمة كامنة لدى الشخصيتين، رغم هويتهما الثقافية العالية؛ مما يرسخ الطابع القلق في النهاية.

٣- التوزيع البصري في تشكيل الفضاء النصي

التشكيل البصري:

يلعب التشكيل البصري، والطباعي دوراً حاسماً في بناء المعنى في قصيدة تعارف؛ إذ لا ينفصل الفضاء الطباعي عن بنية النص، بل يعملان كعلامتين متقابلتين تسهمان في توليد التوتر، وتوزيعه عبر المقاطع، «فالتشكيل، وما يولده من رموز بصرية ينوب عن حضور السمات الشفهية للذات الشاعرة التي غيبتها الكتابة، وبالتالي أصبح هو المعادل البصري للإلقاء»^(١)، وفيما يأتي كشف الدلالات، والإيحاءات البصرية من العنوان إلى العلامات القلقة في الحوار.

العنوان: تشكيل التوتر البصري في العنوان.

يبدو العنوان «تعارف» في موضع بصري مركزي؛ حيث وضع في أعلى الصفحة بخط أسود غامق، ولافت بصرياً، وهي إشارات لا تخلو من دلالة هندسية تحيل إلى مركزية العنوان في التأويل، وتفتح أفقاً دلاليّاً محتملاً؛ مما يُعَلِّق المعنى على احتمالات لاحقة، تتحقق في جسد القصيدة، وتُمثّل هذه العلامة البصرية من خلال: موضع العنوان/ تفرده في السطر/ تغميّقه، عنصراً تعزيزياً للعلامة اللغوية، فهي لا تعمل بمعزل عنها، بل تُقاربها، وكأنها أيقونة تشير إليها، تُمارس وظيفة تأويلية مركّبة، ويستند العنوان إلى البنية البصرية، واللغوية معاً؛ ليؤسس منذ البداية لقلق دلالي ما.

البياض، والسواد:

في المقطعين الأول، والثالث:

يتقدّم البياض على الصفحة بشكل ملحوظ؛ نظراً لقصر الأسطر، وتقطّعها؛ وذلك بسبب توجّه الخطاب الشعري نحو «الغرفة» التي تعد رمزاً للانغلاق، إن هذا الاتساع الأبيض علامة أيقونية في المقطع الأول تشير إلى انفتاح الذات على العزلة، والانقطاع مع الآخر، ونفي الود بينهما، أما في المقطع الثالث، فالبياض الواسع يشير إلى طمس الاحتياجات الإنسانية من الظهور على سطح النص، ومنعها من الحضور، أما السواد على الصفحة فمحصور يشير إلى توتر كثيف، وقلق نفسي ثقل.

(١) ينظر: محمد الصفرائي، التشكيل البصري في الشعر العربي الحديث، ط١، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ٢٠.

المقاطع الأخرى:

تأخذ امتداداً أفقياً أكثر كثافة من السواد الطباعي، نتيجة طول الأسطر، وتتابع الصور والمقولات، وهو ما يعكس ديناميكية أعلى للمعنى، وتوترًا درامياً متصاعداً.

في المقطع الثاني يكون التصوير المشهدي، والحركة مرتبكة، كصورة سينمائية جانبية، يبدو السواد ضرورة بصرية تُحاكي اضطراب (تهادي القدمين)، وتُكثف الوقوف الصامت المهيب على قدم واحدة.

أما المقطع الرابع، الذي يمثل لحظة درامية مشبعة بالعاطفة، والانفعال، فقد تطلب امتلاءً طباعياً أكبر، ليُجسد امتداد المهمة، وتأجج نار الحقيقة، وما يقابله من صمت الآخر. ولهذا يبدو المقطع من أكثر المقاطع إشباعاً للأسطر، والسواد على الصفحة.

وفي المقطع الأخير، يبرز صراع بصري بين البياض، والسواد؛ إذ تنقسم الصفحة لحظة الحوار في اللقاء المرتقب بين الشخصيتين من حيث الشكل، لكن الاسمين: حاتم طي، ومعن بن زائدة يظهران بتغميق طباعي متعمد، كأن الشاعر/السارد: يُبرز عبر الطباعة مركزية معنى القصيدة بين هذين الرجلين، ويُحمل اللحظة دلالة ثقافية، وتاريخية، واجتماعية، تعود إليها كل إشارات القصيدة السابقة.

وبذلك لا يكون التشكيل البصري مجرد انعكاس شكلي للنص، بل يُمارس وظيفة توليدية للمعنى، وانفعالية للقراءة، متوازياً مع البنية اللغوية في فضاء القصيدة المكتوب.

علامات الترقيم: نطق بصري/ يحاكي المشافهة:

نقطتا الفلق، والتردد:

غرفة بابها..

لا أظن لها أي باب

تظهر النقطتان بعد الجملة الشعرية؛ لتسجل دفقة شعورية مليئة بالفلق، إنها لحظة انفعالية إخبارية ممزوجة بالتردد، إن كان السارد/ الشاعر قد رأى الباب أم لم يره، هذا التشكيل البصري أيقوني ينطق الشفاهية التي لم نسمعها، وكأنها علامة على توقف المعنى، وتردد القائل؛ ليأتي السطر التالي أطول؛ ليحسم التردد بنفي شبه مؤكد، وبهذا تتكامل العلامة البصرية مع العلامة اللغوية في تجسيد التوتر، في المعنى، وفي التوزيع الطباعي على الصفحة.

البنية البصرية للنفي، وفواصل الحرمان.

في المقطع الثالث تتكرر صورة النفي (لا) خمس مرات،: ثلاث منها على المستوى الرأسي، واثنان على المستوى الأفقي؛ لتبدو نسيجاً بصرياً شائكاً يحاكي حالة الحرمان الضاغط، والقادم من العالم الخارجي، تظهر هذه (اللاءات) المتتابعة قبل ذكر كل احتياج إنساني ضروري: النافذة، الموقد، السرير اللوحة، المائدة، وهو ما يجعل من الفواصل بعدها (،) مؤشرات أشد إحكاماً على الانقطاع بين الذات، وبين العالم، إن هذا التشكيل البصري للحرمان المحكم أيقونة قوية توازي في أثرها الدفقة اللغوية، والانفعال الشعري؛ حيث تنكشف الغرفة عن فضاء مغلق، ينقصه الأثاث في المعنى الظاهر، ويحرم الإنسان من احتياجاته في المعنى العميق.

نقاط الفراغ:، وتفاعلية التأويل.

في ختام المقطع الثالث، تبرز ثلاث نقاط متتالية (...). تمثل علامة الحذف، لا يعقبها شيء، وتاركة من ورائها فراغاً بصرياً، ودالياً مفتوحاً، هذا البياض المفاجئ لا يدل على نهاية المعنى، وتوقف اللغة، بل يشتغل على الإشارة، والإيحاء، ويدعو القارئ إلى ملء الفراغ؛ وفق تجربته الذاتية، وكأنها تأتي لتقول ضمناً: إن الحرمان لا يقتصر على ما ذكر، بل يمتد إلى ما لم يذكر.

لا + حاجة + فاصلة (،) = السواد القادم بعد نقاط الحذف؛ ليتحول المعمار البصري إلى ديمومة تفاعلية بين النص، وبين القارئ، أو هي محاولة إسقاط، وتأويل شخصي مستمر مع اختلاف القراء، والسياقات.

٤- الإيقاع الخارجي.

اعتمد محمد الثبتي في تعارف على بحر المتدارك، وهو البحر المعروف بإيقاعه المتسارع، والمضطرب نسبياً، لما فيه من تفعيلات قصيرة تقطع استرسال النفس، وتكثف الشعور بالقول، والانفعال، وقد تشكل الإيقاع في هذه القصيدة من تكرار تفعيلتين أساسيتين:

١- **فاعِلُنْ**: التفعيلة التامة، وهي الأكثر انتظاماً، وانتشاراً في النص.

٢- **فَعْلُنْ**: التفعيلة المخبونة، الناتجة عن حذف الساكن من السبب الخفيف، وهي علامة تُشير غالباً إلى اضطراب آني، أو انفعال مفاجئ في القصيدة.

ويُعد توزيع هاتين التفعيلتين في المقاطع بمثابة تشكيل صوتي دال، يعكس تحولات المعنى، وتوتر البناء الداخلي للنص.

المقطع الأول:

* عدد التفعيلات: ١٠

* التوزيع: ٩ تفعيلات تامة (فاعلن)، واحدة مخبونة (فعلن)

* القراءة السيمائية: يغلب الانتظام الإيقاعي بما ينسجم مع الطابع الإخباري الوصفي للمقطع، وتؤشّر قلة الزحاف إلى رغبة في ترسيخ البنية المغلقة للغرفة، حيث يُشكل الإيقاع بدوره علامة على الثبات الخارجي، مقابل اضطراب داخلي كامن.

ويلحظ - على وجه الخصوص - أن السطر الثالث (لا أظن لها أي باب) يشكّل لحظة انفجار بعد تردد، الأمر الذي انعكس مباشرة على سطح الإيقاع بظهور التفعيلة المخبونة الوحيدة (فعلن)، وتعد علامة صوتية على اختلال شعوري طارئ، يُظهر كيف يمكن للإيقاع أن يكشف توتراً داخلياً خفياً لا تُصرّح به اللغة مباشرة.

المقطع الثاني:

* عدد التفعيلات: ٩

* التوزيع: ٥ مخبونة (فعلن)، ٤ تامة (فاعلن)

* القراءة السيمائية: هو أكثر المقاطع اضطراباً إيقاعياً، تكرار التفعيلة الناقصة يعد علامة صوتية على اهتزاز الصورة البصرية، والحركية، إذ إن الغبش، والصمت المتحرك يعكسان مشهداً دالاً يحتاج إلى إيقاع متوتر؛ لتجسيده، الإيقاع هنا يظهر الانفعال الحركي عبر التوتر الصوتي.

المقطع الثالث:

* عدد التفعيلات: ٩

* التوزيع: ٧ تامة، ٢ مخبونة

* القراءة السيمائية: الإيقاع شبه منتظم، ينسجم مع الطابع الثابت لحيز يفتقر للمكونات. الزحاف الطفيف هنا دال على استمرار الانفعال، والإيقاع أيقونة لفراغ خارجي، يعمّق شعور الذات بالقلق، والحرمان الداخلي.

المقطع الرابع:

* عدد التفعيلات: ١٦

* التوزيع: ١٤ تامة، ٢ مخبونة

* القراءة السيمائية: الامتداد الكمي للتفعيلات يعكس كثافة سردية درامية، ويلحظ أن المخبواين الإيقاعيين (فعلن) مؤثران على التوتر في السرد المنتظم، تُظهر الألم الكامن في «نار الحقيقة» و«ألم الساعد»، ليصبح الإيقاع فيهما علامة سردية/شعرية على التوتر، والقلق.

المقطع الخامس:

* عدد التفعيلات: ٨

* التوزيع: ٥ تامة، ٣ مخبونة

* القراءة السيمائية: يتسم هذا المقطع بقصره النسبي و، كثافته الدلالية، الأمر الذي ينعكس بوضوح على بنيته الإيقاعية، حيث تتجه نحو الاختزال، والتكثيف، وتؤدي الزخافات الثلاثة دوراً وظيفياً، ومؤشراً دالاً على التوتر الحوارى الكامن في البنية؛ بهدف الكشف عن موضع الشخصيات داخل النص، عبر خطاب تداولي متوتر، تتقاطع فيه اللغة، والصوت، والهوية في لحظة شعرية كاشفة.

المبحث الثاني:

سيمياء البنية التوزيعية، وتشكيل التوتر في التكوين الداخلي.

١ - سيمياء الألفاظ.

الألفاظ على وجه الحقيقة:

كثيفة هي القصيدة تخبي في داخلها رموزا، وعلامات، وإشارات لا تظهر على سطح النص، تحتاج إلى معول يفجر هذا السطح؛ ليكشف البنى العميقة، ولا يعني هذا أن تشكيل الألفاظ قام على الرمز فقط، فإن القلق البنائي يفصح عن ظهور ألفاظ قليلة جدا، جاءت على وجه الحقيقة، كـ (تهادى على قدمين، ويقوم على قدم) في المقطع الثاني، لكنها جاءت في سياق لغوي/شعري كثيف، يكتفه المجاز، وكألفاظ القول: «همهمت بالقول، قلت، قال»، فإنها ألفاظ دالة على القول الحقيقي في سياق النص، ولكن بناء اللفظ على الحقيقة في هذا النص عزيز، وهندسة اللغة بها نادر.

الرموز، والإشارات:

اللغة هنا ليست كما تبدو عليها في المعجم اللغوي، بل تنزاح، وتنحرف إلى مدلولات أخرى، وما هي إلا علامات سيميائية تفتح على التأويل العميق، وفيما يأتي بيان ذلك:

- غرفة باردة: دالان يحيلان إلى الحيز، وطقسه معاً، والمؤول يشير إلى الجمود التام في عالم الذات.

- وأرجاؤها حاقدة، دالان يشيران إلى استعارة الحقد لجوانب، وأطراف الغرفة، والمؤول يشير إلى حقد العالم من الخارج س، أي خارج الذات.

- غبش يتهدى: اللفظ يدل على ظلام مختلط بالبياض^(١)، يتهدى أي يتميل من ضعف، وهنا احتمالان: إما الظلام هو الذي يتهدى، وإما هي استعارة لرجل يتهدى، والتهادي يكون عن عجز، وكبر سن، وأن حركة الغبش، والصمت ما هي إلا لحظة سيميائية

(١) ابن منظور، مرجع سابق، مادة غبش.

يصف فيها الشاعر بؤس الشخصيتين داخل الغرفة، وكأن هناك رجلاً بالكاد يرى يتمايل في مشيته، والمؤول أن هذا العجز هو (حاتم طي) في المقطع الأخير من القصيدة، في ديناميكية شبكية للدلالة الكلية للقصيدة.

- صمت يقوم: التركيب في سياق اللفظ السابق، يدل على احتمالين كذلك: إما السكوت هو الذي يقوم، وإما هي استعارة لرجل يقوم، والسكوت من الذي يستطيع الكلام، والقول عجز، وبؤس يظهر على المشهد من جميع جوانبه، أما المؤول فإنه يتحدث عن شاعر فصيح يهتمهم بالقول، إنه: (معن بن زائدة)، وهكذا يبنى القلق، ويتأزم المعمار في البناء اللفظي للقصيدة.

- لا نوافذ: دال يحيل إلى كوى، أو فتحات على الجدران؛ لدخول الهواء، والضوء، ورؤية من في الخارج، أما المؤول: فهي حجب الأمل عن الذات.

- لا موقد: دال يحيل إلى موضع اتقاد النار، والمؤول يوحي بغياب الدفء عن الحيز المتجمد.
- لا سرير: دال يحيل إلى قطعة من الأثاث معدة للنوم، والمؤول يشير إلى الراحة المؤجلة، والطمأنينة المنفية.

- لا لوحة في الجدار: الدال يحيل إلى تلك الصورة تعلق على الجدار من أجل التزيين، والمتعة، أما المؤول فيشير إلى قتل الذوق، والفن، والإبداع.

- ولا مائدة: الدال يحيل إلى مائدة الطعام، أو طاولة يوضع عليها الطعام، والمؤول يشير إلى الجوع بشتى أنواعه العاطفي، والجسدي.

- نار الحقيقة: الدال مجاز، والمؤول: قول الحق.

الثنائيات:

تُبنى القصيدة على عدد من الثنائيات الدلالية المتقابلة، أو المتوترة: (الغرفة/الباب)، (الصورة/الصوت)، (القدمين/القدم)، (التأجيج/الألم)، وتعمل هذه الثنائيات وفق مبدأ التشاكل، والتباين في النظرية السيميائية كدوال متجاوزة تُعيد إنتاج بنية التوتر، عبر مفارقة العلاقة بين الذات من الداخل، والعالم في الخارج.

ثنائية الغرفة/الباب:

العلاقة بين الغرفة، والباب علاقة اقتضاء، فالغرفة لا تكتمل دلاليًا إلا بوجود باب يُدخل

إليها، أو يُخرج منها، وحين ينفي الشاعر وجود الباب، أو يشك فيه، تتولد دلالة تشاؤمية عن انغلاق الفضاء، وفقدان الأمل، تكرار مفردتي الغرفة، والباب مرتين يعزّز هذا التصوّر، ويُحيل إلى أن إغلاق الحيز محكم، والمخرج منه موضع شك، هنا تتقاطع البنية السيميائية مع البنية النفسية في توليد التوتر.

ثنائية الغبش/الصمت:

تشكّل هذه الثنائية مشهداً بصرياً/سمعيّاً متوتراً، الغبش يتهدى، والصمت يقوم، التوازي بين قدمين، وقدم واحدة يعكس خللاً في التوازن، ويُؤشّر إلى حضور شخصيتين متآزمتين، إحداهما غير واضحة (الغبش/عجوز)، والأخرى عاجزة عن النطق (الصمت/شاعر).

ثنائية قدمين/قدم واحدة:

الاختلاف في عدد الأقدام المجازية يُشير إلى تباين في الثبات، والوضوح، الغبش يتهدى على قدمين (العجوز/حاتم)، ما يدل على تمايل غير ثابت، لكن له اتجاهًا، بينما الصمت يقوم على قدم واحدة (الشاعر/معن)، أي أنه غير متوازن، ويكاد يسقط، هذه الثنائية عن طريق المجاورة بين العلامتين تعمّق من المأساة، وتزيد من وهج القلق.

ثنائية نار الحقيقة / ألم الساعد:

يشكّل هذا الازدواج انفعالاً درامياً مكتومًا، نار الحقيقة دالّ رمزي للقول الصادم، فيما ألم الساعد مؤشّر مجاور للجسد المتأزم، العلاقة بين الطرفين علاقة سببية، ومجاورة في آن، تُحيل إلى معاناة ناتجة عن الإفصاح، وإلى جسد يحتفظ بالأثر دون أن يبوح به، العلامتان تُبنيان تماثلاً في الأزمة بين الرجلين، وتجعلان من التعبير ألماً.

٢- سيمياء التراكيب.

أولاً: المقاطع (الأول - الثاني - الثالث: المعمار الاسمي/انحراف الفعل/فراغ الخبر).
غلبة الجمل الاسمية:

يطغى على هذه المقاطع التشكيل الاسمي؛ حيث تغيب الأفعال في تركيب الجملة، أو تنزاح عن وظيفتها الزمنية نحو وظيفة وصفية.

في المقطع الأول: الجملة الاسمية تؤسّس لحالة وجودية ساكنة وتشكيل حاقّد؛ إنها تصف الانغلاق التام، الذي يتوافق مع وظيفة الغرفة فهي حيز متأزم تتحوّل فيه الجملة الاسمية

إلى بنية جامدة، تحاكي ديمومة انعدام الحركة.

في المقطع الثاني: الاسم + الفعل المضارع: (غيش يتهدى.. وصمت يقوم).

إن تشكيل التركيب هنا يعد جملة اسمية، وعلى الرغم من وجود الفعل المضارع، إلا أنه لا يحمل الزمن، بل يحمل الصورة، ويؤدي الفعل وظيفة وصفية (اسمية) مشهدية، أي أن الجملة تُبنى بـ «اسم + فعل مضارع وصفي»، بمعنى أن المضارع يشبه الجملة الاسمية في هذا السياق، وهذا انزياح عن مقتضى الظاهر (الزمنية) إلى مجاز المشهدية، وهو ما يجعل الجملة تؤدي وظيفة تصويرية أي: تُقدّم المشهد، لا الحدث.

المقطع الثالث: حذف الخبر في كل جملة دالٌّ على التوتر التركيبي، وتدل إشارة الأسلوب على قلق الجو العام في الحيز، فجميع الجمل ناقصة، محذوفة الخبر، والتقدير يكون:

* لا نوافذ موجودة، أو مفتوحة.

* لا موقد موجود، أو مشتعل

* لا سرير موجود، أو مهياً.

* لا لوحة... معلقة.

* لا مائدة موجودة...

إن هذا الحذف يؤدي وظيفة مقصودة، وهي التوتر الشعري/الإنساني، ووفق نظرية «ملء الفراغات» يُصبح القارئ مضطراً لإكمال المعنى الناقص؛ مما يُفعل القلق التأويلي، هنا يتحوّل الحذف إلى علامة غائبة تحفّز التخيل، وتشير إلى غياب المعنى في اللغة، وفي الواقع الإنساني المصوّر.

ثانياً: المقطعان (الرابع - الخامس): هيمنة الفعل الماضي، والتحوّل نحو الدراما.

ظهور أفعال ماضية: (أججت، وهمهمت، كان يثوي، كان يطوي، قلت، قال)

هذا الانتقال إلى الفعل الماضي يؤشّر إلى الخروج من التوصيف إلى الحدث، ومن السكون إلى السرد النفسي المتوجس، ويشير أيضاً إلى انتقال البنية النفسية للذات من الانغلاق إلى محاولة القول، وحتى القول جاء مبهماً، قلقاً متوتراً في العلاقة التواصلية، إن قول الشاعر في نهاية المقطع «لا فائدة» يجعل التلقي مفتوحاً على التأويلات المتعددة: فلا

فائدة من ماذا؟، حذف درامي في التشكيل التركيبي عميق؛ لأن البيئة المركزية في هذا المقطع تشير إلى الألم، والانكسار.

٣- سيمياء الصورة.

- «أرجأها حاقد»

يحيل هذا التعبير إلى استعارة مكنية، إذ يُسند الحقد إلى أرجاء الغرفة، هذه الصورة إشارة إلى أثر الفضاء الخارجي على البعد النفسي، وتُعبّر سيميائياً عن شعور الذات بالقلق في حيز عدائي مغلق.

- «غشب يتهادى على قدمين:

أصل التخييل حاتم كالغشب، وبعد حذف المشبّه (حاتم)، تُختزل العبارة إلى: «غشب يتهادى على قدمين»، فحذف المشبّه (حاتم) وبقاء المشبّه به استعارة تصريحية، وبهذا أصبحت صورة «حاتم»، شفرة ضمنية في (غشب)؛ لتصبح الاستعارة هنا علامة أراد الشاعر أن يُقدّم من خلالها حاتم كشخصية مموّهة، حذف الاسم وأبقى الصورة؛ لِيُثير القارئ، ويُخفي الهوية إلى آخر لحظة في القصيدة.

هذه الاستعارة (أيقونية) تتكئ على التشابه بين حاتم، والغشب أثناء الانكسار داخل المعمار القلق، المبني على تأجيل المعرفة، فبدلاً من أن يبدأ النص بلقاء مباشر، يُقدّم الشاعر الآخر (حاتم) في صورة مهتزة، تُؤسّس التعارف منذ البدء مع مجهول ضبابي، لم يسمه الشاعر بعد، هذا التدرّج من التعتيم إلى التعيين هو في جوهر التوتر الذي يحتاج إلى عملية تأويلية بالضرورة.

- صمت يقوم على قدم واحدة:

أصل التخييل، الشاعر كالصمت، ثم تحوّل عبر الحذف، والتجسيد إلى استعارة تصريحية، تمثل الشاعر بوصفه حالة سيميائية قائمة على التوتر، والاختزال، لقد حذف المشبّه (الشاعر)، وبقيت الصورة: «الصمت يقوم على قدم واحدة» يُصرّح فيها بالمشبّه به فقط، ثم يأتي التشخيص من خلال إسناد فعل «يقوم» إلى «صمت»، ثم وصفه بأنه على «قدم واحدة»، وهذا يجعل من الأيقونة: الصمت/الشاعر جسداً مجازياً، مُضطرب التوازن، في الصورة، وفي الواقع.

- أَجَّجَت نار الحقيقة:

بنية مجازية مركبة تتولد من تشخيص الحقيقة، وإلحاقها بعنصر مادي (النار)، ثم إسناد فعل حركي إليها (أَجَّجَت)، فالحقيقة تُجسَّد في صورة مادية قابلة للاشتعال، ما يجعل من القول نفسه فعلاً انفجارياً، وتصبح الاستعارة في تشكل معمارها المتنازم داخل مقطع درامي علامة إشارية على قلق داخلي، والنار أيقونة للتوتر الشعري.

- يطوي على ألم ساعده.

كناية عن التحمل الصامت للوجع وكتمان الألم، فالعلامة «يطوي على» تعني: يُخفي شيئاً ما، ولا يراد بالعلامة «ألم ساعده» موضع الألم على الجسد، بل الجرح النفسي الداخلي، والكناية هنا علامة سيميائية، تعتمد على علاقة المجاورة بين الساعد (رمز للفعل، والعمل) وبين الألم المكبوت، إذا الكناية تشير إلى أن الشخصية (حاتم) تُخفي أثر الأزمة في الجسد، لا في القول.

الحوار، والضمائر في المقطع الأخير مجازاً سيميائي:

يُشكِّل المقطع الختامي من قصيدة تعارف مشهداً سيميائياً مركباً، يظهر فيه الحوار، والضمائر، والشخصيات، بعدّها علامات، لا مجازاً، وعلاقتها بالهوية، والثقافة، فإذا نظرنا إلى توزيع الضمائر نلاحظ أن الضمائر المرتبطة بـ (معن/الشاعر) ظاهرة على سطح النص:

- (قلتُ)، تاء المتكلم ضمير ظاهر يدل على المبادرة.

- (وأنت؟)، ضمير مخاطب ظاهر موجه من حاتم، ويعود الضمير إلى معن.

- (فقلتُ)، تاء المتكلم ضمير ظاهر يدل على تأكيد التواصل، وتأكيد الذات من معن.

- (أنا معن)، ضمير ظاهر مفرد، يُرسِّخ هوية المتكلم.

ويُلاحظ أن الإحالة بالضمير بدأت، وانتهت في هذا المقطع عند معن، مما يدل على أن معن هو بؤرة الخطاب، ومركزه، وهو الذات التي تبادر، وتُعرَّف نفسها لغوياً، وصوتياً.

في المقابل: فإن الضمائر المحالة إلى «حاتم»، جاءت جميعها مستترة، أو محذوفة:

- (من؟)، والضمير فيه مستتر، يدل على حاتم بوصفه محالاً إليه ضمناً، أي: من أنت؟

- (قال)، والفعل يتضمن ضميراً مستتراً للغائب، والمحال إليه هو حاتم.

- بينما في إجابته (حاتم طي)، يُلاحظ حذف «أنا»، ما يُؤكد غياب الضمير اللفظي رغم حضوره المعنوي.

هذا التوزيع الدقيق يُفضي إلى قراءة سيميائية ترى أن الشخصيتين وإن بدتا مركزيّتين على مستوى البنية، فإن معن/الشاعر وحده من يحتل القلب في مركزية الدلالة، سواء من حيث اللغة، أو من حيث الهوية المعاصرة، ويُستدل من كل ذلك أن الحوار الظاهر بين الشخصيتين ليس تعارفاً حقيقياً، بل حواراً مجازياً-أيقونياً، يُشير إلى قلق المعمار، وتوتر الجمال، فاللقاء بين شخصين ينتميان إلى عصرين مختلفين، يجعل من الضمائر هنا علامات سيميائية تعيد تأويل الحوار.

٣- سيمياء الشخصيات.

أولاً: الشخصية بوصفها بنية مزدوجة:

الشخصية الشعرية لا تظهر فقط من خلال حضورها اللغوي، بل تتجلى علامةً سيميائية مركبة، فالدال النصي يظهر من داخل القصيدة: الوصف، الحوار، السياق الحوارية، والمدلول الثقافي: ما تحمله من قيم تاريخية، وثقافية، والمؤول يعيد تشكيلها داخل السياق الدرامي للقصيدة.

ثانياً: حاتم الطائي - من الغبش إلى الهيبة

١- داخل النص (الصفات النصية):

- غبش يتهدى على قدمين: صورة ضبابية متمائلة، تُشير إلى شيخوخة.
- يطوي على ألم ساعده: شخصية متألّمة، منكفئة على ذاتها، لا تفصح.
- حضور اسمي بضمائر مستترة لتعزيز موقف الآخر (معن).
- سيميائياً: دال جسدي + دال حركي: أيقونة كهل يحمل أزمة مكبوتة.

٢- خارج النص (الصفات الثقافية/التاريخية):

- شاعر جاهلي.

- رمز الكرم العربي المطلق.

- من سادات العرب في عصره^(١).

سيمياًئياً: رمز ثقافي مكتمل، له حضور في المخيال العربي العام، وتشكيل التوتر يضعه داخل القصيدة: الغبش، والتألم = مفارقة بين الصورة المثالية، والانكسار.

ثالثاً: معن بن زائدة - من الصمت إلى الكشف.

١- داخل النص (الصفات النصية):

- صمت يقوم على قدم واحدة: ذات مترددة، لا تنطق.

- أجم نار الحقيقة: شخصية فاعلة، قادرة على النطق

- حضور اسمي مع ضمائر ظاهرة على سطح النص؛ لتأكيد التأزم المباشر، ومركزية المعنى.

سيمياًئياً: رمز درامي للذات القلقة، تحاول النطق بعد طول صمت، وتؤكد أنه في قلب مركزية الدلالة، وليس الآخر.

ب. معن خارج النص (الصفات الثقافية):

- شاعر إسلامي.

- قائد عباسي، والي اليمن

- شُهد له بالعدل، والحكمة، وكان كريماً، وشجاعاً^(٢).

(١) حاتم الطائي من بني الحشرج من طي وأحد شعراء الجاهلية، توفي سنة ٦٠٥م، اشتهر بالكرم ولم يبلغ أحد في الجود مبلغه، قال ابن الأعرابي: «كان حاتم من شعراء الجاهلية، وكان جواداً يشبه جوده شعره، ويصدق قوله فعله، وكان حيثما نزل عرف منزله، وكان مظفراً إذا قاتل غلب، وإذا غنم أنهب، وإذا ضرب بالقداح فاز، وإذا سابق سبق، وإذا أسر أطلق، وقالت سفانة بنت حاتم حينما أتى بها إلى رسول الله - ﷺ -: لا تشمت بي أحياء العرب، فإن أبي سيد قومه، وكان يفك العاني، ويحمي الذمار، ويفرج عن المكروب، ويطعم الطعام، ويفشي السلام، ولم يطلب إليه طالب قط حاجة، فردّه، أنا ابنة حاتم طي.. فقال النبي - ﷺ -: يا جارية هذه صفة المؤمن، لو كان أبوك مسلماً لترحمنا عليه، خلوا عنها فإن أباه كان يحب مكارم الأخلاق»، ينظر: الأعلام الشنمري، أشعار الشعراء الستة الجاهليين، ط ٣، (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣م)، ج ٢: ٢٦٥-٢٦٦.

(٢) معن بن زائدة، قتل في سنة ١٥٢هـ، وقيل سنة ١٥٨هـ، قال عنه الذهبي: «أمير العرب، أبو الوليد الشيباني، أحد أبطال الإسلام، وعين الأجواد»، روى أنه من قادة يزيد بن عمر بن هبيرة، فلما قامت الدولة العباسية اختفى؛ لأن الطلب عليه كان حثيثاً؛ حتى خرجت الريوندية على الخليفة المنصور، فظهر معن مقنعاً، وقتلهم، وانتصر، ثم كشف عن نفسه، فسر به المنصور، وولاه اليمن، وغيرها، «ولمعن أخبار في السخاء،

سيمائيًا: رمز إسلامي للعقل والكرم، داخل القصيدة يبدو محاطًا بالاحتجاز، والتوتر، وربما تشير إلى أنه: رمز الحداثة، واع لكنه محاط بالأزمة.

وهكذا تُعيد القصيدة بناء رمزين ثقافيين عظيمين؛ بناء على الرؤية الحداثية في تشكيل الجمال من خلال القلق، والتوتر، والاستدعاء المجازي للشخصيات، وجعلها متأزمة، وقلقة داخل فضاء الغرفة المغلقة.

وفي البأس، والشجاعة، وله نظم جيد». ينظر: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: علي أبو زيد، ط ١١، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م)، ج ٧: ٩٦-٩٧.

الخاتمة:

أنتجت قصيدة «تعارف» بنية شعرية قلقة من خلال تشكيل لغوي قائمة على الانزياح، والتكثيف، والفراغ:

١- قامت القصيدة على بنية لغوية مشحونة بالتوتر، من خلال الانزياح، والحذف، والتكثيف، وتوظيف الفضاء الطباعي.

٢- تمثلت العلامات السيميائية في الأيقونة، والرمز، والمؤشر؛ بما يكشف عن تشكيل دلالي متوتر، ومتعدد التأويل.

٣- أظهر الإيقاع، والتركيب النحوي، والعلامات المجازية، والبصرية، والرمزية توترًا داخليًا مشفرًا، يعكس اضطراب الذات، ومأزق التعبير.

٤- أعيد تشكيل الشخصيات بوصفها رموزًا ثقافية مأزومة داخل فضاء تأويلي؛ لنتج القصيدة خطابًا شعريًا مفتوحًا على توتر المعنى.

ثبت المصادر والمراجع

- (١) ابن منظور، لسان العرب، ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.
- (٢) أبو ديب، كمال، في الشعرية، ط١، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٧م.
- (٣) بارت، رولان، دروس السيميولوجيا، تر: عبدالسلام بنعبدالعالي، ط٣، المغرب: دار توبقال للنشر، ١٩٩٣م.
- (٤) البطي، فوزية، الخصائص الأسلوبية في شعر محمد الثبتي، ماجستير، جامعة القصيم، ١٤٣٧-١٤٣٨هـ.
- (٥) بنكراد، سعيد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، ط٣، سوريا، دار الحوار، ٢٠١٢م.
- (٦) الثبتي، محمد، ديوان محمد الثبتي الأعمال الكاملة، ط١، بيروت: دار الانتشار العربي، النادي الأدبي بحائل، ٢٠٠٩م.
- (٧) الحملوي، أحمد، شذا العرف في فن الصرف، ط١، بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٩م.
- (٨) خواجي، عبدالله، النسيج والدلالة في الخطاب الشعري عند محمد الثبتي، ماجستير، جامعة جازان، ١٤٣٩هـ.
- (٩) الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تحقيق: علي أبو زيد، ط١١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م.
- (١٠) الرازي، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.
- (١١) الرويلي، ميجان، وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ط٣، لبنان: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م.
- (١٢) الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، تحقيق: مصطفى حجازي، الكويت:

- التراث العربي، إصدارات وزارة الإعلام.
- (١٣) الزهراني، معجب، النقد الجمالي في النقد الألسني، مجلة فصول، م١٥/٤٤، (شتاء ١٩٩٧م): ص ١٩٣-٢١٧.
- (١٤) ستروك، جون، البنيوية، وما بعدها، تر: محمد عصفور، الكويت: عالم المعرفة، ١٩٩٦م.
- (١٥) السكاكي، محمد بن علي، مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور، ط٢، بيروت: دار الكتب العربية، ١٤٠٧هـ.
- (١٦) الشمري، نوف، التجديد في الصورة الشعرية، ومظاهره في شعر محمد الثبيتي، جامعة الأزهر، حولية كلية اللغة العربية بنين بجرجا، العدد ١٤/٢٤، (٢٠٢٠م)، ص ١٤٣٢٥-١٤٣٤٦.
- (١٧) الشنتمري، الأعلام، أشعار الشعراء الستة الجاهليين، ط٣، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣م.
- (١٨) الصفراني، محمد، التشكيل البصري في الشعر العربي الحديث، ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.
- (١٩) عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط١، عالم الكتب، ١٤٢٩هـ.
- (٢٠) الغذامي، عبدالله، الخطيئة، والتكفير، ط٤، مصر: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٨م.
- (٢١) قطوس، بسام، سيمياء العنوان، ط: ١، الأردن: وزارة الثقافة، ٢٠٠١م.
- (٢٢) محمد، حنان، سيميائية التشاكل، والتباين في معلقة طرفة بن العبد، المجلة العلمية لكلية الآداب جامعة أسيوط، ٨٤، (أكتوبر، ٢٠٢٢): ص ١٧١ - ٢٥٠.
- (٢٣) مفتاح، محمد، في سيمياء الشعر القديم، المغرب: دار الثقافة، ١٨٩٨م.

References:

- 1) Ibn Manẓūr, Lisān al-‘Arab, maddat ḥaraf, 3rd ed. (Beirut: Dār ḥadīr, 1414 AH), 9238/.
- 2) Abū Dīb, Kamāl. Fī al-shiḥrīyah (On Poetics). 1st ed. Beirut: Muḥassasat al-Abḥāth al-ḤArabīyah (Arab Research Foundation), 1987.
- 3) Barthes, Roland, Durūs al-Sīmiyūlūjiyā, translated by: Ḥabd al-Salām Binḥabd al-Ḥālī, 3rd ed. (Morocco: Dār Tūbqāl li-l-Nashr, 1993 CE).
- 4) Al-Balḥī, Fawziyyah, al-Khalḥ al-Uslūbiyyah fī Shiḥr Muḥammad al-Thubaytī, (MA thesis, Qasim University, 1437/1438- AH), p. 168.
- 5) Benkrad, Saḥīd, al-Sīmiyāḥiyyāt: Mafāhīmuhā wa-Taḥqīqātuhā, 3rd ed. (Syria: Dār al-ḥwār, 2012 CE).
- 6) Al-Thubaytī, Muḥammad, Dīwān Muḥammad al-Thubaytī: al-Aḥmāl al-Kāmilah, 1st ed. (Beirut: Dār al-Intishār al-ḤArabī, al-Nādī al-Adabī bi-ḥālī).
- 7) Al-ḥamalawī, Aḥmad. Shadhā al-ḥarf fī fann al-ḥarf (The Fragrance of Mastery in the Art of Morphology). 1st ed. Beirut: Dār al-Fikr al-ḤArabī (Arab Thought House), 1999.
- 8) Khwājī, Ḥabd Allāh, al-Nasīj wa-l-Dalālah fī al-Khiḥab al-Shiḥrī ḥinda Muḥammad al-Thubaytī, (MA thesis, Jazan University, 1439 AH).
- 9) Al-Dhahabī, Shams al-Dīn. Siyar aḥām al-nubalāḥ (Lives of Noble Figures). Ed. Ḥālī Abū Zayd. 11th ed. Beirut: Muḥassasat al-Risālah (al-Risalah Foundation), 1996.
- 10) Al-Rāzī, Aḥmad ibn Fāris, Muḥam Maqāyīs al-Lughah, “maddat ḥaraf,” verified by Ḥabd al-Salām Hārūn (Dār al-Fikr, 1399 AH), 4281/.

- 11) Al-Ruwaylī, Mījān, and Saḥl al-Bāzī, *Dalīl al-Nāqid al-Adabī*, 3rd ed. (Lebanon: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, 2002 CE).
- 12) Al-Zabīdī, Muḥammad Murtaḥā, *Tāj al-ʿArūs*, “māddat ḥaraf,” ed. Muḥafā ḥjāzī (Kuwait: Turāth al-ʿArabī, Ministry of Information Publications), vol. 24, p. 133.
- 13) Al-Zahrānī, Muḥjab. “Al-Naqd al-jamālī fī al-naqd al-alsunī (Aesthetic Criticism in Linguistic Criticism).” *Fuṭūḥ* 15, no. 4 (Winter 1997): 193217-
- 14) Sturrock, John, *al-Binyawiyyah wa-Mā Baḥlahā*, trans. Muḥammad ḥAḥūr (Kuwait: ḥĀlam al-Maḥrifah, 1996 CE), no. 206.
- 15) Al-Sakkākī, Muḥammad ibn ḥAlī. *Miftāḥ al-ḥulūm* (Key to the Sciences). Ed. Nuḥaym Zarzūr. 2nd ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿArabīyah, 1407 AH [1987 CE]
- 16) Al-Shammārī, Nawwāf, *al-Tajdīd fī al-ḥurrah al-Shiḥriyyah wa-Maḥshiruh fī Shiḥr* Muḥammad al-Thubayṭī Al-Azhar University - Annual Journal of the Faculty of Arabic Language in Banin, Girga, Issue 24(2020) 14/ CE). 14325-14346.
- 17) Al-Shantamarī, al-Aḥam. *Ashḥar al-shuḥarāḥ al-sittah al-jāhiliyyīn* (Poems of the Six Pre-Islamic Poets). 3rd ed. Beirut: Manshūrāt Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1983.
- 18) Al-ḥafrānī, Muḥammad. *Al-Tashkīl al-baḥarī fī al-shiḥr al-ʿArabī al-ḥadīth* (Visual Structure in Modern Arabic Poetry). 1st ed. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī (The Arab Cultural Center), 2001.
- 19) ḥUmar, ḥamd Mukhtār. *Muḥjam al-lughah al-ʿArabīyah al-muḥshirah* (Dictionary of Contemporary Arabic). 1st ed. [Cairo?]: ḥĀlam al-Kutub, 1429 AH [2008 CE].

20) Al-Ghadhāmī, Ḥabd Allāh, al-Khaṭīb wa-l-Takfīr, 4th ed. (Egypt: al-Hayāt al-Miḥriyyah li-l-Kitāb, 1998 CE).

21) Qalīs, Basām, Sīmiyāḥ al-Unwān, 1st ed. (Jordan: Wizārat al-Thaqāfah, 2001 CE).

22) Muhammad, Hanan, Simiyaiyyat al-Tashakul wa al-Tabayun fi Mu'allaqat Tarafah ibn al-'Abd, Al-Majallah al-Ilmiyyah li-Kulliyyat al-Adab Jami'at Asyut, 84, (October, 2022): P171 - 250

23) Miftāḥ Muḥammad, Fī Sīmiyāḥ al-Shiḥr al-Qadīm, (Morocco: Dār al-Thaqāfah, 1898 CE).

فهرس الموضوعات

٣	 التعريف بالمجلة
٥	 الهيئة الاستشارية
٧	 هيئة تحرير المجلة
٩	 سياسات النشر والتحرير في المجلة
٢١	 مقدمة العدد
٣١	 البحوث والدراسات
	القراءات الفرشية التي أثبتها ابن الجزري (ت: ٨٣٣هـ) في «هداية المهرة»،
٣٢	 ولم ترد في «طيبة النشر» جمعاً، ودراسةً
٣٥	 المقدمة
٤١	 التمهيد
٤١	 المطلب الأول: ترجمة موجزة عن الناظم:
٤٢	 المطلب الثاني: التعريف بمنظومة هداية المهرة:
	المبحث الأول: القراءات الفرشية المروية عن أبي جعفر في هداية المهرة،
٤٥	 ولم ترد في الطيبة.
	المبحث الثاني: القراءات الفرشية المروية عن يعقوب في هداية المهرة، ولم ترد
٥٩	 في الطيبة.
٦٦	 الخاتمة
٦٨	 ثبت المصادر والمراجع
٧٦	 حكم أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام - دراسة عقديّة
٧٩	 المقدمة

المبحث الأول: حقيقة البدعة، والمبتدعة، وأقسامها، وأحكامها.	٨٤
المطلب الأول: حقيقة البدعة:	٨٤
المطلب الثاني: تقسيم البدعة إلى بدعة مُكفّرة، وغير مُكفّرة:	٨٦
المطلب الثالث: أحوال الفرق المنتسبة إلى الإسلام من حيث الحكم عليها بالتكفير، وعدمه.	٨٧
المبحث الثاني: تحرير مذاهب العلماء في حكم أتباع الفرق المنتسبة إلى الإسلام.	٨٨
المطلب الأول: تحرير مذاهب العلماء المتقدمين.	٩٠
المبحث الثاني: تحرير مذهب العلماء المتأخرين	١٠٦
المبحث الثالث: تعقيب، ومناقشة.	١١١
الخاتمة	١١٤
ثبتت المصادر، والمراجع	١١٦
تطور مفهوم «الأنا» بين الفلسفة الغربية، والتصور الإسلامي، وتطبيقاته العقدية، والفكرية: دراسة تحليلية	
المقدمة	١٢٤
التمهيد: مدخل مفاهيمي	١٣١
المبحث الأول: تطور مفهوم «الأنا» في الفلسفة الغربية.	١٣٦
المطلب الأول: «الأنا» في الفلسفة اليونانية:	١٣٦
المطلب الثاني: «الأنا» في العصر الوسيط:	١٤١
المطلب الثالث: «الأنا» في الفلسفة الحديثة:	١٤٧
المطلب الرابع: «الأنا» فيما بعد الحداثة:	١٥٩
المبحث الثاني: مفهوم «الأنا» في الإسلام	١٦٤
المطلب الأول: «الأنا» في القرآن الكريم، والسنة النبوية:	١٦٥

المطلب الثاني: «الأنا» في التصور الإسلامي	١٦٧
المبحث الثالث: مقارنة بين النموذجين الغربي، والإسلامي	١٧١
المطلب الأول: العلاقة بين «الأنا»، والفردية	١٧١
المطلب الثاني: العلاقة بين المسؤولية، والحرية في الفكر الغربي، والإسلامي	١٧٤
الخاتمة	١٧٦
ثبت المراجع	١٨٠

أثر ملكية المستأجر في عقد الإجارة دراسة فقهية مقارنة بنظام المعاملات المدنية

السعودي	١٨٤
المقدمة	١٨٨
التمهيد	١٩٢
المطلب الأول: المراد بالإجارة، والمستأجر.	١٩٢
المطلب الثاني: المراد بالملكية، وأثرها في حق المستأجر.	١٩٣
المطلب الثالث: التعريف بنظام المعاملات المدنية السعودي.	١٩٥
المبحث الأول: حق الاستعمال	١٩٧
المبحث الثاني: حق التصرف	١٩٩
المبحث الثالث: حق التوريث	٢٠٤
الخاتمة.	٢٠٨
ثبت المصادر والمراجع	٢١٠

التأمين الصحي من عمل الزوج على الزوجة العاملة في ضوء نفقة علاج الزوجة

مقدمة	٢٢٢
المبحث الأول: نفقة علاج الزوجة، وفيه مطلبان:	٢٢٦
المطلب الأول: تعريف نفقة علاج الزوجة	٢٢٦
المطلب الثاني: حكم نفقة علاج الزوجة:	٢٢٧

٢٢٧		الفرع الأول: نفقة علاج مرض الزوجة الذي لا علاقة للزوج به:
٢٣٢		الفرع الثاني: نفقة علاج مرض الزوجة الذي للزوج علاقة به:
٢٣٧		المبحث الثاني: نظام التأمين على الزوجة العاملة في المملكة العربية السعودية
٢٣٧		المطلب الأول: تعريف التأمين الصحي
٢٣٨		المطلب الثاني: أنواع التأمين الصحي
٢٣٨		المطلب الثالث: التكيف الشرعي لنظام التأمين الصحي
٢٤٢		المطلب الرابع: التأمين على الزوجة العاملة:
٢٤٧		خاتمة
٢٤٨		ثبت المصادر، والمراجع

٢٥٨ التحديات الدينية، والفكرية للإعلام الرقمي المعاصر

٢٦٢		المقدمة
		المبحث الأول: التعريف بمفهوم التحديات، والإعلام الرقمي المعاصر،
٢٦٧		وخصائصه.
٢٦٧		المطلب الأول: التعريف بمفهوم التحديات
٢٦٨		المطلب الثاني: التعريف بالإعلام الرقمي المعاصر
٢٦٩		المطلب الثالث: خصائص الإعلام الرقمي المعاصر
٢٧٢		المبحث الثاني: التحديات الدينية للإعلام الرقمي المعاصر
٢٧٢		المطلب الأول: الانحراف الديني، والإلحاد
٢٧٤		المطلب الثاني: الانسلاخ من الهوية الإسلامية:
٢٧٦		المطلب الثالث: التشكيك في الثوابت، والمسلمات الدينية:
٢٧٩		المطلب الرابع: ربط الدين الإسلامي بالعنف، والإرهاب:
٢٨٢		المبحث الثالث: التحديات الفكرية للإعلام الرقمي المعاصر
٢٨٢		المطلب الأول: التقليد الأعمى

المطلب الثاني: التأثير بالجماعات، والحركات، والتيارات المخالفة	٢٨٣
المطلب الثالث: إثارة النزعات القبلية والجاهلية	٢٨٦
المطلب الرابع: حشد الجموع في المواقف الخاصة	٢٨٨
الخاتمة	٢٩٠
ثبت المصادر، والمراجع	٢٩٢

٣٠١ أساليب نحوية لا تجيزها الشريعة الإسلامية - دراسة بينية

المقدمة	٣٠٥
التمهيد	٣٠٨
المبحث الأول: لو، ولولا، ولوما، واستعمالها غير الشرعي	٣١١
المبحث الثاني: أساليب الاستغاثة والندبة	٣١٧
المبحث الثالث: القَسَم، والحلف بغير الله	٣٢١
المبحث الرابع: تراكيب متفرقة غير جائزة شرعاً	٣٢٨
الخاتمة	٣٣٤
ثبت المصادر والمراجع	٣٣٥

٣٤٥ ظاهرة تشييد القاعدة المطردة في الإملاء العربي: أسبابها، وعلاج آثارها

مقدمة	٣٤٧
١. الفصل الأول: التشييد في الإملاء العربي: بين القاعدة، والاستثناء	٣٤٩
٢. الفصل الثاني: أسباب ظاهرة تشييد القاعدة المُطَرِّدة في الإملاء	٣٥٨
٣. الفصل الثالث: علاج آثار ظاهرة تشييد القاعدة المُطَرِّدة	٣٦٧
الخاتمة:	٣٨٢
ثبت المصادر والمراجع:	٣٨٤

٣٩٠ البنية التعبيرية في آيات التنمية المستدامة في القرآن الكريم

مقدمة:	٣٩٢

٣٩٥	تمهيد
٣٩٧	المبحث الأول: البنية التعبيرية التركيبية
٣٩٨	المطلب الأول: الرتبة:
٤٠٧	المطلب الثاني: الوصف، والإضافة:
٤١٠	المبحث الثاني: البنية التعبيرية الصرفية
٤١٥	المبحث الثالث: البنية التعبيرية المعجمية
٤٢١	النتائج:
٤٢٣	ثَبَّتَ المصادر والمراجع:
٤٢٧	بلاغة الضرورة الشعرية الاختيارية، ومعضداتها من أساليب النظم القرآني
٤٢٩	مقدمة
٤٣٣	تمهيد
٤٣٩	المبحث الأول: شواهد التقديم، والتأخير
٤٥٠	المبحث الثاني: شواهد الحذف، والذكر
٤٥٦	المبحث الثالث: شواهد التذكير، والتأنيث
٤٦٠	المبحث الرابع: شواهد التعريف، والتنكير
٤٦٢	المبحث الخامس: شواهد الإظهار في موضع الإضمار، والعكس
٤٦٤	المبحث السادس: شواهد القلب
٤٦٧	خاتمة بنتائج البحث
٤٦٨	المصادر، والمراجع
٤٨٤	سيمياء البنية التوزيعية، وتشكيل التوتر في قصيدة (تعارف)، لمحمد الثبتي
٤٨٦	المقدمة:
٤٨٩	تمهيد:
٤٩٠	الرؤية السيميائية في تشكيل القصيدة الحديثة

المبحث الأول: سيمياء البنية التوزيعية، وتشكيل التوتر في المعمار العام، والفضاء الخارجي.	٤٩٥
المبحث الثاني: سيمياء البنية التوزيعية، وتشكيل التوتر في التكوين الداخلي.	٥٠٦
الخاتمة:	٥١٥
المراجع والمصادر:	٥١٦

ترجمة