



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم



مجلة

العلوم الشرعية واللغة العربية

Journal of Shari'ah Sciences and The Arabic Language

علمية - دورية - محكمة

تصدر عن

جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

السنة الثامنة

المجلد الثامن - العدد الأول

جمادى الآخرة ١٤٤٤هـ - يناير ٢٠٢٣م

مطابع الجامعة

press@pnu.edu.sa





المراسلات

توجه جميع المراسلات وطلبات الاشتراك إلى رئيس التحرير على العنوان التالي:

(مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية)

ص. ب: 84428 الرمز البريدي: 11671

جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

الرياض - المملكة العربية السعودية

- هاتف: 118236802 (+966) & 118237892 (+966)

- موقع المجلة:

<https://www.pnu.edu.sa/ar/ViceRectorates/VGS/Shariah-Arabic/Pages/Home.aspx>

- البريد الإلكتروني (الرسمي): vgs-jssal@pnu.edu.sa

- البريد الإلكتروني (لاستقبال بحوث العلوم الشرعية): info.islamic.pnu@gmail.com

- البريد الإلكتروني (لاستقبال بحوث اللغة العربية): info.arabic.pnu@gmail.com

- المجلة في التويتر: @Jssalpnu

© ٢٠٢٣ (١٤٤٤هـ) جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن.

جميع حقوق الطبع محفوظة. لا يسمح بإعادة طبع أي جزء من المجلة أو نسخه بأي

شكل وبأي وسيلة سواء كانت إلكترونية أو آلية بما في ذلك التصوير والتسجيل

أو الإدخال في أي نظام حفظ معلومات أو استعادتها بدون الحصول على موافقة

كتابية من رئيس تحرير المجلة.

الرقم الدولي المعياري: (ردمد: ٧٢٦X - ١٦٥٨ - ISSN)

رقم الإيداع: ١٤٣٧/٣٧٦٩ بتاريخ ١٤٣٧/٤/٢١هـ



الهيئة الاستشارية

- أ. د. شريفة بنت أحمد الحازمي.
أستاذة العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن (السعودية)
- أ. د. أحمد بن محمد الرفاعي الجهني.
أستاذ الفقه بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة (السعودية)
- أ. د. أسماء بنت محمد العساف.
أستاذة النحو والصرف بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن (السعودية)
- أ. د. زهران بن محمد جبر عبد الحميد.
أستاذ الأدب والنقد بجامعة الأزهر بالقاهرة،
ورئيس اللجنة العلمية الدائمة لترقية أساتذة الأدب والنقد في جامعة الأزهر (مصر)
- أ. د. فلوقة بنت ناصر حمد الراشد.
أستاذة التفسير وعلوم القرآن بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن (السعودية)
- أ. د. محمد بن خازر صالح المجالي.
أستاذ التفسير وعلوم القرآن بكلية الشريعة بالجامعة الأردنية (الأردن)
- أ. د. محمد بن يوسف ذو الكفل.
أستاذ الدراسات القرآنية ورئيس مركز أبحاث القرآن الكريم بجامعة مالايا (ماليزيا)
- أ. د. مساعد بن سليمان الطيار.
أستاذ التفسير وأصوله بجامعة الملك سعود (السعودية)
- أ. د. نجلاء بنت حمد المبارك.
أستاذة السنة النبوية وعلومها بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن (السعودية)
- أ. د. يوسف بن مسلم أبو العدوس.
أستاذ البلاغة والنقد الأدبي بجامعة اليرموك ومدير جامعة جرش (الأردن)
- أ. د. إيمان بنت علي عبد الله العبد الغني.
أستاذة التفسير والحديث المشاركة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت (الكويت)



هيئة التحرير

- أ. د. شريفة بنت أحمد العازمي (رئيسة هيئة التحرير).
أستاذة العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
(السعودية)
- أ. د. أحمد البايبي.
أستاذ النحو واللسانيات والصوتيات الحديثة والترجمة بجامعة مولاي إسماعيل
(المغرب)
- أ. د. جمال نور الدين إدريس حسن.
أستاذ أصول الفقه، والفكر الإسلامي بجامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل
(السعودية)
- أ. د. عبد القادر أحمد سليمان.
أستاذ الكتاب والسنة بكلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية بجامعة وهران
(الجزائر)
- أ. د. عبد الكريم بن عبد الله العبد الكريم.
أستاذ الأدب بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وعميد كلية اللغة العربية سابقاً بالجامعة
(السعودية)
- أ. د. نمشة بنت عبد الله الطوالت.
أستاذة القراءات بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
(السعودية)
- د. مصطفى أكرم علي شاه.
أستاذ اللغويات والدراسات الإسلامية المشارك، وعضو هيئة تحرير مجلة الدراسات القرآنية
بكلية الدراسات الشرقية والإفريقية (جامعة لندن)
(إنجلترا)
- د. لطيفة بنت صالح العسكر (مديرة هيئة التحرير).
أستاذة التفسير وعلوم القرآن المساعدة بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- د. نورة بنت محمد الهدب (سكرتيرة هيئة التحرير).



التعريف بالمجلة

مجلة (علمية – دورية – محكمة) تعنى بنشر البحوث في مجالات العلوم الشرعية واللغة العربية، تصدر مرتين كل عام في شهري (يناير ومايو) عن جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن.

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

وتقوم المجلة بنشر المواد التي لم يسبق نشرها باللغة العربية، أو الإنجليزية، أو الفرنسية في مجال البحوث العلمية الأصيلة.



الرؤية والرسالة والأهداف

الرؤية:

أن تكون مجلة رائدة في مجال نشر البحوث المحكمة في العلوم الشرعية واللغة العربية، ومضمنة في قواعد البيانات الدولية المرموقة.

الرسالة:

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

الأهداف:

- ١ - تكوين مرجعية علمية للباحثين في مجالات العلوم الشرعية، واللغة العربية.
- ٢ - المحافظة على هوية الأمة والاعتزاز بقيمها من خلال نشر الأبحاث المحكمة الرصينة التي تسهم في تطوير المجتمع وتقدمه.
- ٣ - تلبية حاجة الباحثين محلياً وإقليمياً وعالمياً للنشر في ميدان العلوم الشرعية، واللغة العربية.



قواعد وضوابط النشر

أولاً: شروط البحث:

- تتراوح عدد صفحات البحث من (30) إلى (35) صفحة (A4)، أو عدد كلمات البحث من (7000) إلى (10000) كلمة.
- تتضمن بيانات البحث: (عنوان البحث، اسم الباحث، التخصص العام والدقيق، بيانات التواصل معه).
- لا يتجاوز عدد كلمات المستخلص باللغة العربية (250) كلمة، ويتبع بالكلمات الدالة (المفتاحية) المعبرة بدقة عن موضوع البحث، والقضايا الرئيسية التي تناولها، بحيث لا يتجاوز عددها (6) كلمات.
- هوامش الصفحة تكون (3 سم) من (أعلى، وأسفل، ويمين، ويسار)، ويكون تباعد الأسطر مفرداً.
- يستخدم خط (Traditional Arabic) للغة العربية بحجم (16) أبيض للمتن وأسود للعناوين، وبحجم (13) أبيض للهامش والمستخلص، وبحجم (10) أبيض للجداول والأشكال، وأسود لرأس الجداول والتعليق.
- يستخدم خط (Times New Roman) للغة الإنجليزية بحجم (11) أبيض للمتن وأسود للعناوين، وبحجم (9) أبيض للهامش والمستخلص، وبحجم (8) أبيض للجداول والأشكال، وأسود لرأس الجداول والتعليق.

ثانياً: عناصر البحث:

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

- ١/ مقدمة تتضمن (موضوع البحث ومشكلته وحدوده وأهدافه ومنهجه وإجراءاته، وتبويبه).
- ٢/ الدراسات السابقة - **إن وجدت** - وإضافته العلمية عليها.
- ٣/ تقسيم البحث إلى أقسام وفق (تبويب البحث) بحيث تكون مترابطة.
- ٤/ عرض فكرة محددة في كل قسم تكون جزءاً من الفكرة المركزية للبحث.
- ٥/ يكتب البحث بصياغة علمية متقنة، خالية من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع الدقة في التوثيق.
- ٦/ خاتمة تتضمن أهم (النتائج)، و(التوصيات).

ثالثاً: توثيق البحث:

- توثيق الحاشية السفلية يكون بذكر (عنوان الكتاب، واسم المؤلف، والجزء/الصفحة) حسب المنهج العلمي المعمول به في التوثيق.
- يوثق الباحث المراجع في نهاية البحث حسب النظام التالي:
 - ١/ إذا كان المرجع (كتاباً): (عنوان الكتاب. فالاسم الأخير للمؤلف (اسم الشهرة)، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فاسم المحقق - إن وجد - فبيان الطبعة، فمدينته النشر: فاسم الناشر، فسنة النشر). **مثال:** الجامع الصحيح. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. تحقيق: أحمد محمد شاكر، وآخرون. ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٤م.

٢/ إذا كان المرجع (رسالة علمية لم تطبع): (عنوان الرسالة. فالاسم الأخير للباحث، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فنوع الرسالة (ماجستير/ دكتوراه)، فالمكان: فاسم الكلية، فاسم الجامعة، فالسنة). **مثال:** يعقوب ابن شيبته السدوسي آثاره ومنهجه في الجرح والتعديل. المطيري، علي بن عبد الله. رسالة ماجستير، السعودية: كلية التربية، جامعة الملك سعود، ١٤١٨هـ.

٣/ إذا كان المرجع (مقالاً من دورية): (عنوان المقال. فالاسم الأخير للمؤلف، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فاسم الدورية، فالمكان، فرقم المجلد، (فرقم العدد)، فسنة النشر، فالصفحة من ص... إلى ص...). **مثال:** الإمام عفان بن مسلم الصفار ومنهجه في التلقي والأداء والنقد. المطيري، علي بن عبد الله. مجلة جامعة القصيم: العلوم الشرعية، القصيم. م (٣)، (١)، ١٤٣١هـ، ص (٣٥ - ٨٥).

- إضافة بعض الاختصارات إن لم يوجد لها أي بيان في بيانات المرجع، وهي كالتالي:
 - بدون مكان النشر = **د. م**
 - بدون اسم الناشر = **د. ن**
 - بدون رقم الطبعة = **د. ط**
 - بدون تاريخ النشر = **د. ت**
- نظام التوثيق المعتمد في المجلة بالنسبة للمراجع الأجنبية هو نظام (جامعة شيكاغو).

رابعاً: إجراءات البحث:

- يقوم الباحث بتعبئة النماذج الإلكترونية الخاصة به وإرسال بحثه عبر بريد المجلة الإلكتروني: (info.m.pnu@gmail.com).
- إرسال البحث عبر بريد المجلة يُعد تعهداً من الباحث/الباحثين بأن البحث لم يسبق نشره، وأنه غير مقدم للنشر، ولن يقدم للنشر في جهة أخرى حتى تنتهي إجراءات تحكيمه في المجلة.
- لهيئة تحرير المجلة حق الفحص الأولي للبحث، وتقرير أهليته للتحكيم، أو رفضه.
- في حال قبول البحث للنشر يتم إرسال خطاب للباحث بـ (**قبول البحث للنشر**)، وعند رفض البحث للنشر يتم إرسال رسالة (**اعتذار**) للباحث.
- في حال (**قبول البحث للنشر**) تؤول كافة حقوق النشر للمجلة، ولا يجوز نشره في أي منفذ نشر آخر ورقياً أو إلكترونياً، دون إذن كتابي من رئيسة هيئة تحرير المجلة لمدة عام.
- إرسال البحث عبر بريد المجلة يُعد قبولاً من الباحث لـ (**شروط النشر في المجلة**)، ويلتزم بإجراء التعديلات في مدة لا تتجاوز شهراً من تاريخ استلامه لها، ولهيئة التحرير الحق في تحديد أولويات نشر البحوث.
- الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- في حال (**نشر البحث**) يمنح الباحث نسخة واحدة مجانية من عدد المجلة الذي تم نشر بحثه فيه، وخمس نسخ من مستلآت بحثه.



المحتويات

العنوان

١٧ افتتاحية العدد (رئيسة تحرير المجلة) ❁

البحوث والدراسات

❁ أحكام الرقية بالقرآن الكريم

٢١ أ. د. عبد الرحمن عبد الله سرور الجرمان

❁ شيخاتُ الحافظِ الدَّهَبِيِّ في بلادِ الشَّامِ وأثرهنَّ في تكوينه العلميِّ

٧٩ د. شذى أحمد عبد المحسن العبد الكريم

❁ الهواتف عند الصوفية

١٢٩ د. فوزية بنت عبد العزيز الشائع

❁ أحكام حرز المعاملات المالية الإلكترونية «دراسة فقهية مقارنة»

١٨٩ د. صالح بن علي بن محمد السعود

❁ مراعاة حال المستفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية «الإشكاليات والحلول»

٢٣٩ د. فؤاد بن أحمد عطاء الله

❁ مرتكزات التواصل الحضاري، وسبل تعزيزها «دراسة تحليلية لمبادئ وثيقة

مكة»

٢٩٩ د. أمل بنت سعد الشهراني

❁ القصة اللغوية بين الوثوقية والمعيارية

٣٥٥ أ. د. أحمد إبراهيم محمد بني عطا، و د. غازي بن محمد السهلي

العنوان

- ✿ الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين «دراسة موضوعاتية»
أ.د. حسن بن أحمد النعمي ٤٢٣
- ✿ الخطاب الإشعاري في المملكة العربية السعودية «الخطوط الجوية السعودية
أنموذجاً»
د. منال بنت صالح المحيميد ٤٨٩
- ✿ أدلة الاستحسان والتقييح في البلاغة العربية «دراسة تأصيلية»
د. إبراهيم سعيد السيد ٥٢٣

English Section

- ✿ Covid-19 and the Qur'an "Science and Scripture"
Prof. Muhammad Abdel Haleem 569



افتتاحية العدد

الحمد لله صاحب الفضل والإنعام، وتبارك ذو الجلال والإكرام؛ المستحق للحمد الجزيل وللثناء الجميل، والصلاة والسلام على المبعوث لإتمام المكارم من الخصال، والجميل من الفعال والنبيل من الخلال؛ أوضح الله به معالم الطريق وأكمل به الدين وأتم به النعمة، وعلى من نسج على منواله من أصحابه وآله أتم التسليم، أما بعد:

فيستمر العطاء العلمي في (العلوم الشرعية واللغة العربية) بجامعة الأميرة نورة بنت عبدالرحمن، وتتمر الأبحاث من داخل المملكة العربية السعودية، ومن خارجها، وتُسْتَنْفِرُ المجلة جهودها لتحكيم الأبحاث وفق أعلى المعايير العلمية؛ بحثاً عن الأبحاث الرصينة، والمعالجات الجادة، ويأتي هذا العدد بحلته الزاهية متزامناً مع انتهاء دورة لهيئة التحرير التي أبلت بلاءً حسناً في الارتقاء بالمجلة، وتفانتت في تجويد محتواها، واستكمال جِلِّ متطلبات التصنيف الدولي، وقطعت شوطاً كبيراً في تثبيت قديم المجلة في مصاف المجالات المتميزة، وقد وقف وراء هذا الجهد الكبير هيئة تحرير تضم عدداً من الخبراء والعلماء من دول عربية متفرقة، أُنعت خبرتهم، وأثمرت تجربتهم؛ لتؤتي أكلها في الحضور القوي للمجلة في الداخل والخارج.

ومن ثمار العمل الجاد في المدة الماضية صدور عددٍ خاص بعنوان (أثر جائحة كورونا في اللغة والأدب والنقد) وهو عددٌ واكَّبَ واقع الحياة، ونبض الواقع، وأتاح للباحثين في المجال اللغوي والأدبي أن يواكبوا الجديد، وأن يكتبوا عن الجائحة التي أثرت في مناحي الحياة المختلفة، وغيَّرت من وجه العالم، فهافت الباحثون لكتابة أبحاثٍ طريفة، واستقبلَ القراء والباحثون هذا العدد الضخم بحفاوة كبيرة، وترحيب حار، فكان للمجلة سبقٌ دولي في إصدار هذا العدد الخاص.

إنَّ هذا الجهد الكبير، والتفاني العظيم في خدمة العلم وأهله ليوجب الشكر والثناء والتقدير لهيئة التحرير التي تفانتت في السنتين الماضيتين للارتقاء بالمجلة، والنهوض بها في مصاف المجالات العلمية الرائدة، ودعواتنا لهيئة التحرير الجديدة بالتفوق لاستكمال مسيرة التميز، والنجاح؛ والشكر موصول لمعالٍي رئيسة الجامعة، ووكيلة الجامعة لدراسات العليا والبحث العلمي، ولعميدة كلية الآداب والهيئة الاستشارية وللعاملين في المجلة بكل تفانٍ دون توقف..

نسأل الله أن يوفقنا للعمل الخالص، والعلم النافع، إنَّه وليُّ ذلك والقادر عليه..

هيئة تحرير المجلة

رئيسة تحرير المجلة

أ. د. شريفة بنت أحمد الحازمي

أستاذة العقيدة والمذاهب المعاصرة



البحوث والدراسات

أحكام الرقية بالقرآن الكريم^(١)

أ. د. عبدالرحمن عبدالله سرور الجرمان^(٢)

(قدم للنشر في ١٩/٠٦/١٤٤٣هـ؛ وقبل للنشر في ١٦/٠٣/١٤٤٤هـ)

المستخلص: يتناول هذا البحث أحكام الرقية بالقرآن الكريم؛ بيان معناها، وأدلة مشروعيتها، وعلاقتها بتمام التوكل، وحكم أخذ الأجرة عليها، وأنواعها وطرقها وآدابها، وذكر أخطاء في الرقية. ومن أبرز نتائج البحث: الرقية بالقرآن الكريم مشروعة بالكتاب والسنة والإجماع والقياس، ورقية الإنسان لنفسه بالقرآن الكريم، ورقية غيره له دون طلب منه، تعدّان من بذل الأسباب للشفاء ولا تقدحان في تمام التوكل، بينما طلب الرقية من الغير يقدح في تمام التوكل على القول الراجح، ويجوز أخذ أجره مناسبة على الرقية بالقرآن الكريم، وتنوع الرقية من جهة مشروعيتها إلى رقية مشروعة ورقية ممنوعة، ومن جهة أسبابها إلى رقية من الأمراض العضوية ورقية من الأمراض المعنوية، ومن جهة وقتها إلى رقية قبل البلاء لدفعه ورقية بعد البلاء لرفعه، وطرق الرقية بالقرآن الكريم الثابتة في السنة النبوية متنوعة، فمنها القراءة على موضع المرض، ومنها القراءة مع النفث، ومنها مع التفل، ومنها مع المسح باليد على موضع المرض، وغيرها، وهناك آداب عديدة ينبغي أن يتحلّى بها الراقي والمرقي، وهناك أخطاء عند بعض الرقاة المعاصرين ينبغي الحذر منها كبيع الوهم للمريض، والتوسع في الضرب وكذلك الصعق الكهربائي، والرقية عن بعد، وغيرها، وأخطرها: تلبس بعض المشعوذين والسحرة والكهان بلباس الرقاة، وإيقاعهم الناس في الشرك والبدعة. ومن أبرز توصيات البحث: العمل على تنظيم مراكز الرقية الشرعية بإصدار رخصة تأهيل للراقي الشرعي، تمنح للمؤهلين منهم عن طريق لجنة شرعية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، وتضع الضوابط والرقابة لهذه المراكز والقائمين عليها، وتمنع استغلالهم للناس، وتضييق الخناق على السحرة والمشعوذين والكهان والجهال من ولوج هذا الباب.

الكلمات المفتاحية: رقية، شفاء، تداوي، القرآن.

(١) تم دعم هذا البحث من قبل الهيئة العامة للتعليم التطبيقي والتدريب بدولة الكويت، مشروع بحث رقم (BE-19-01).

(٢) أستاذ بقسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية الأساسية، الهيئة العامة للتعليم التطبيقي والتدريب، دولة الكويت.

البريد الإلكتروني: a.aljarman@paaet.edu.kw



The Provisions of Islamic Incantation in The Holy Qur'an

Prof. Abdulrahman Abdullah Sorour Aljarman

(Received 22/01/2022; accepted 22/10/2022)

Abstract: This research deals with rulings of Islamic incantation in the Holy Qur'an by explaining its meaning, evidence of its legitimacy, its relationship with Full reliance on God, the ruling on taking a charge for it, its types, methods, and etiquette, as well as mentioning some mistakes related to it.

Among the key prominent results of the research:

1. Incantation by the Noble Qur'an is legal according to the Qur'an, Sunnah, consensus, and analogy.
2. A person who is doing himself incantation with the Holy Qur'an, and others doing the same for him without his request, are considered one of the reasons for healing and do not contradict with full reliance on God, while asking others to do incantation for you, has doubts of the full reliance on God according to scientists' right sayings.
3. It is permissible to take an appropriate charge for doing incantation according to the Holy Quran.
4. Incantation varies in terms of its legality to be either legal or forbidden, and from the point of view of its causes: incantation from physical and non-physical diseases and with reference to the perfect timing: to do it either before calamity to prevent, or, after the calamity to relieve its consequences.
5. Authenticated methods of doing incantation with the Noble Qur'an in Sunnah are varied. Some of them are recitation on the place of illness, among them is recitation with the breath, with spitting(dregs), and others with wiping by hand on the place of the disease, and so on.....
6. There are many good manners that the person who does incantation and who receives it have to stick to.
7. There are mistakes among some contemporary persons who do incantation that we should be aware of, such as marketing delusion to sick people, beating violently, as well as electrocution, in addition to doing online incantation, and so on. The most dangerous one is when Some charlatans, witches, and fortune tellers deceive people by playing the role of sheikhs who do incantation.

Among the key prominent recommendations of the research: Organizing legal Islamic incantation centers by allowing them to issue a license for qualified people who do incantation, given to those who are qualified according to a legal committee at the Ministry of Endowment and Islamic Affairs, and set regulations to control these centers and those in charge of them, and prevent their exploitation of people, and tighten rules on charlatans, witches, and, fortunetellers and ignorant people from joining those who do legal incantations.

Keywords: incantation, healing, curing, the Holy Qur'an.



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على إمام المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإن القرآن الكريم من أهم وسائل الاستشفاء، فهو شفاء للعقول من الشبهات، والقلوب من الشهوات، والنفوس والأبدان من الأمراض، قال الله تعالى: ﴿ وَتُنزِلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴾ (الإسراء: ٨٢)، وقال تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ الَّذِي بَشَّرْنَا الْمُنَافِقِينَ هُوَ الَّذِي يَلْبَسُ الظُّلُمَاتِ وَالنَّارَ بِهَا وَهُوَ يُنزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيَنزِلُ بِهِ السَّيِّدَاتِ وَالشَّجَرَاتِ الْمَوْتُومَاتِ وَالْأَنْجَارَ وَالْأَنْهَارَ وَالْأَنْهَارَ وَالْأَنْهَارَ هُدًى وَشِفَاءً ﴾ (فصلت: ٤٤).

وقد ذمَّ الله تعالى الذين يهجرون القرآن الكريم؛ فقال تعالى: ﴿ وَقَالَ الرَّسُولُ يَرَبِّ إِنِّي قَوْمِي آتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا ﴾ ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِينَ ﴾ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا ﴾ (الفرقان: ٣٠-٣١)، وإن من هجر القرآن: هجر التداوي والاستشفاء به، قال ابن القيم، في معرض ذكره لأنواع هجر القرآن الكريم: «هجر الاستشفاء والتداوي به في جميع أمراض القلب وأدوائها، فيطلب شفاء دائه من غيره، ويهجر التداوي به، وكل هذا داخل في قوله: ﴿ وَقَالَ الرَّسُولُ يَرَبِّ إِنِّي قَوْمِي آتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا ﴾»^(١).

وإن موضوع الاستشفاء بالقرآن الكريم والرقية به يحتاج إلى جمع متفرقه وبيان أحكامه، لا سيما مع ظهور بعض الممارسات الخاطئة من بعض الرقاة المعاصرين، مما يحتاج إلى تسليط الضوء عليها وبيان حكمها؛ ولذلك رغبت بدراسة موضوع أحكام الرقية بالقرآن الكريم.

(١) الفوائد (ص ١١٨).

* أهداف البحث:

يمكن تلخيص أهداف البحث فيما يأتي:

- ١- بيان أدلة مشروعية الرقية بالقرآن الكريم، وعلاقة الرقية بتمام التوكل على الله.
- ٢- بيان حكم أخذ الأجر على الرقية.
- ٣- بيان أنواع الرقية من جهة مشروعيتها، ومن جهة أسبابها، ومن جهة وقتها.
- ٤- بيان طرق الرقية بالقرآن الكريم وآدابها.
- ٥- بيان بعض الأخطاء في الرقية.

* أسئلة البحث:

- ١- ما أدلة مشروعية الرقية بالقرآن الكريم؟
- ٢- هل الرقية بالقرآن الكريم تقدر في تمام التوكل على الله؟
- ٣- ما حكم أخذ الأجر على الرقية؟
- ٤- ما أنواع الرقية؟
- ٥- ما طرق الرقية بالقرآن الكريم؟
- ٦- ما آداب الرقية بالقرآن الكريم؟
- ٧- ما الأخطاء العملية في الرقية؟

* الدراسات السابقة:

بعد البحث في الدراسات السابقة في هذا الموضوع؛ وجدت بعض البحوث، منها:

- ١- الأحكام الفقهية في الرقية الشرعية، تأليف: محمد بن صالح الجزار، وهو كتاب من نشر دار الأندلس للنشر والتوزيع بحائل، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- ٢- أحكام الرقى والتمائم، تأليف: د. فهد بن ضويان السحيمي، نشر مكتبة أضواء السلف بالرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

- ٣- الرقية الشرعية من الكتاب والسنة النبوية، تأليف: د. محمد يوسف الجوراني، نشر دار النفائس بعمّان، الطبعة الرابعة ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.
- ٤- الرقى في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، تأليف د. علي نفيح العلياني، كتيب من نشر دار الوطن بالرياض.
- ٥- الرقى الشرعية بين التنزيل والتطبيق، تأليف: د. فلاح إسماعيل مندكار، كتيب من نشر حلقة مسجد كلندر النسائية بالكويت.
- ٦- الاستشفاء بالقرآن الكريم، تأليف: د. علي غازي التويجري، من نشر مكتبة دار النصيحة، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- ٧- فتح الحق المبين في علاج الصرع والسحر والعين، تأليف د. عبدالله الطيار وسامي المبارك، من نشر دار الوطن بالرياض.
- وقد بذل أصحاب هذه البحوث جهوداً طيبة فيها - جزاهم الله خيراً -، واستفدت منها كلها، وعند استعراض هذه الدراسات وجدت أن الدراسة الأولى خلت من ذكر طرق الرقية، وعلاقة الرقية والاسترقاء بتمام التوكل، والدراسة الثانية خلت من ذكر بعض أنواع الرقية، وكذلك آداب الرقية، ولم تذكر أخطاء بعض الرقاة، والدراسة الثالثة خلت من ذكر طرق الرقية، وكذلك لم تذكر أخطاء بعض الرقاة، والدراسة الرابعة خلت من ذكر بعض أنواع الرقية، وكذلك طرق الرقية وآدابها، وأيضاً أخطاء بعض الرقاة المعاصرين، والدراسة الخامسة خلت من ذكر بعض أنواع الرقية، وكذلك طرق الرقية وآدابها، والدراسة السادسة خلت من ذكر أنواع الرقية، وعلاقة الرقية والاسترقاء بتمام التوكل، والدراسة السابعة متعلقة بعلاج الصرع والسحر والعين فقط.
- وحاولت في هذا البحث جمع أحكام الرقية بالقرآن الكريم وما يتعلق بها، مستعيناً بالله ﷻ، ومعتمداً على آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الصحيحة، مراعيًا التركيز والاختصار الذي يتطلبه النشر في المجالات العلمية بما لا يخل بالموضوع.

* خطة البحث:

- قسّمت البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وستة مباحث، وخاتمة، وفهرس للمصادر والمراجع.
- المقدمة: وفيها بيان أهمية البحث وأهدافه وأسئلته، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهج الباحث.
- التمهيد: فيه معنى الرقية بالقرآن الكريم.
- المبحث الأول: مشروعية الرقية بالقرآن الكريم.
- المبحث الثاني: علاقة الرقية بتمام التوكل، وحكم أخذ الأجرة عليها، وفيه مطلبان:
 - المطلب الأول: علاقة الرقية بتمام التوكل.
 - المطلب الثاني: حكم أخذ الأجرة على الرقية.
- المبحث الثالث: أنواع الرقية، وفيه ثلاثة مطالب:
 - المطلب الأول: أنواع الرقية من حيث مشروعيتها.
 - المطلب الثاني: أنواع الرقية من حيث أسبابها.
 - المطلب الثالث: أنواع الرقية من حيث وقتها.
- المبحث الرابع: طرق الرقية بالقرآن الكريم.
- المبحث الخامس: آداب الرقية بالقرآن الكريم.
- المبحث السادس: أخطاء بعض الرقاة المعاصرين.
- الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.
- فهرس المصادر والمراجع.

* منهج البحث:

المنهج المتبع في البحث هو المنهج الاستقرائي والاستنباطي، وكذلك الوصفي التحليلي. وأسأل الله تعالى التوفيق والسداد، والهدى والرشاد.



التمهيد

فيه معنى الرقية بالقرآن الكريم

يحسن بي أن أمهد بذكر معنى الرقية بالقرآن الكريم في مستهل هذا البحث.
فالرُقِيَّةُ في اللغة: هي «العوذة التي يرقى بها صاحب الآفة كالحمي والصرع وغير ذلك من الآفات»^(١).
والآفة أو المرض قد تكون في الأجسام، وقد تكون في القلوب والنفوس^(٢).
والرقية اصطلاحاً: عرّفها القرافي بقوله: «هي ألفاظ خاصة يحدث عندها الشفاء من
الأسقام والأدواء والأسباب المهلكة»^(٣)، وبنحوه عرّفها ابن حجر فقال: «الرقية: كلام يستشفى به
من كل عارض»^(٤).

وهذه التعريفات وإن كانت صحيحة إلا أنها في نوع من أنواع الرقية، وهي الرقية بعد وقوع
المرض لرفعه، بينما هناك رقية قبل وقوع المرض لدفعه.
فيكون تعريف الرقية: هي دعاء وتوسل لدفع الأمراض العضوية أو المعنوية قبل وقوعها،
أو رفعها بعد وقوعها.
وتكون الرقية بالقرآن الكريم: هي دعاء وتوسل بالقرآن الكريم لدفع الأمراض العضوية أو
المعنوية قبل وقوعها، أو رفعها بعد وقوعها.
ومن مرادفات الرقية بالقرآن الكريم: الاستشفاء بالقرآن الكريم.

- (١) النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/٢٥٤)، مادة (رقى)، وانظر: تهذيب اللغة للأزهري (٩/٢٢٤)، مادة (رقا)، مقاييس اللغة لابن فارس (٢/٤٢٦)، مادة (رقى)، لسان العرب (١٤/٣٣٢) مادة (رقا).
- (٢) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/٢٥٤)، مادة (رقى).
- (٣) الفروق للقرافي (٤/٢٥١).
- (٤) فتح الباري (٤/٤٥٣).



المبحث الأول

مشروعية الرقية بالقرآن الكريم

الرقية بالقرآن الكريم مشروعة بالقرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، والقياس.

أما أدلة القرآن الكريم فهي:

١ - قال الله تعالى: ﴿ وَنُنزِلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا

خَسَارًا ﴾ (الإسراء: ٨٢).

قال أبو جعفر النحاس: «وليس ﴿ مِنْ ﴾ هاهنا للتبويض، وإنما لبيان الجنس، والمعنى:

ونزل ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين، ثم بين فقال: ﴿ مِنْ الْقُرْآنِ ﴾ كما قال سبحانه: ﴿ فَاجْتَنِبُوا

الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ ﴾ (الحج: ٣٠)»^(١).

وقال الرازي: «المعنى: ونزل من هذا الجنس الذي هو قرآن ما هو شفاء. فجميع القرآن

شفاء للمؤمنين، واعلم أن القرآن شفاء من الأمراض الروحانية، وشفاء أيضا من الأمراض

الجسمانية»^(٢).

وقال الشوكاني مبينا اختلاف أهل التفسير: «واختلف أهل العلم في معنى كونه شفاء على

القولين، الأول: أنه شفاء للقلوب بزوال الجهل عنها، وذهاب الريب، وكشف الغطاء عن الأمور

الدالة على الله سبحانه، القول الثاني: أنه شفاء من الأمراض الظاهرة بالرقى والتعوذ ونحو ذلك،

ولا مانع من حمل الشفاء على المعنيين من باب عموم المجاز، أو من باب حمل المشترك على

(١) معاني القرآن (٤/١٨٧)، وانظر: معالم التنزيل للبخاري (٢/٧١٠)، وزاد المسير لابن الجوزي (٥/٧٩)،

وأنوار التنزيل للبيضاوي (١/٥٩٥)، والداء والدواء لابن القيم (ص ٦).

(٢) مفاتيح الغيب (٢١/٣٨٩).

معنيته^(١).

٢- قال الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي هَدَىٰ ءَامَنُوا هُدًىٰ وَشَفَّاءُ ۖ﴾ (فصلت: ٤٤).

قال القرطبي: «أعلم الله أن القرآن هدى وشفاء لكل من آمن به من الشك والريب والأوجاع»^(٢).

وقال السعدي: «وشفاء لهم من الأسقام البدنية والأسقام القلبية»^(٣).

وأما أدلة السنة النبوية فهي كثيرة، منها^(٤):

١- عن عائشة رضي الله عنها: (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَنْفُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ فِي الْمَرَضِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ بِالْمُعَوَّذَاتِ، فَلَمَّا ثَقُلَ كُنْتُ أَنْفُثُ عَلَيْهِ بِهِنَّ، وَأَمْسَحُ بِبِدِّ نَفْسِهِ لِرِكَتِهَا)^(٥).

وفي رواية: (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا مَرَضَ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِهِ نَفَثَ عَلَيْهِ بِالْمُعَوَّذَاتِ)، فَلَمَّا مَرَضَ مَرَضَهُ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، جَعَلْتُ أَنْفُثُ عَلَيْهِ وَأَمْسَحُهُ بِبِدِّ نَفْسِهِ، لِأَنَّهَا كَانَتْ أَعْظَمَ بَرَكَةً مِنْ يَدِي)^(٦).

قال ابن حجر: «المراد بالمعوذات سورة الفلق والناس والإخلاص، فيكون من باب التغليب، أو المراد: الفلق والناس وكل ما ورد من التعويذ في القرآن كقوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ (المؤمنون: ٩٧)، ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ (النحل: ٩٨)، وغير

(١) فتح القدير (٣/٣٣٣).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (١٨/٤٣١)، وانظر: زاد المسير لابن الجوزي (٤/٥٥)، وفتح القدير للشوكاني (٤/٦٧٨).

(٣) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (ص ٨٨٩).

(٤) أدلة السنة النبوية كثيرة، سأكتفي هنا بذكر بعضها، والبقية ستأتي في بقية المباحث؛ تلافياً لإثقال البحث بالتكرار الكثير.

(٥) أخرجه البخاري (٥٧٣٥).

(٦) أخرجه مسلم (٢١٩٢).

ذلك، والأول أولى^(١).

٢- عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: انطلق نفر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في سفرة سافروها، حتى نزلوا على حي من أحياء العرب، فاستصافوهم فأبوا أن يضيئوهم، فلدغ سيد ذلك الحي، فسعوا له بكل شيء لا ينفعه شيء، فقال بعضهم: لو أتيتهم هؤلاء الرهط الذين نزلوا، لعله أن يكون عند بعضهم شيء، فأتوهم، فقالوا: يا أيها الرهط إن سيدنا لدغ، وسعينا له بكل شيء لا ينفعه، فهل عند أحد منكم من شيء؟ فقال بعضهم: نعم، والله إنني لأزقي، ولكن والله لقد استصفناكم فلم تضيئونا، فما أنا براق لكم حتى تجعلوا لنا جعلاً^(٢)، فصالحوهم على قطع من الغنم، فانطلق يتفل عليه، ويقرأ: الحمد لله رب العالمين فكأنما نشط من عقال، فانطلق يمشي وما به قلبه، قال: فأوفوهم جعلهم الذي صالحوهم عليه، فقال بعضهم: اقسموا، فقال الذي رقى: لا تفعلوا حتى نأتي النبي صلى الله عليه وسلم فنذكر له الذي كان، فننظر ما يأمرنا، فقدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكروا له، فقال: «وما يدريك أنها رقية»، ثم قال: «قد أصبتم، اقسموا، واضربوا لي معكم سهمًا» فصحك رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٣).

وقال الشوكاني رحمته الله: «وفي الحديث دليل على جواز الرقية بكتاب الله تعالى، ويلتحق به ما كان بالذكر والدعاء المأثور، وكذا غير المأثور مما لا يخالف ما في المأثور»^(٤).
وعلق بدر الدين العيني رحمته الله على قوله صلى الله عليه وسلم: (اجعلوا لي منه نصيباً) فقال: «وكانه أراد المبالغة في تصويبه إياهم»^(٥).

(١) فتح الباري (١٠/١٩٥) بتصرف يسير.

(٢) جعلاً: بضم الجيم وهو الأجرة على الشيء. والجعل هنا: الأجرة على الشفاء لا مجرد الرقية. انظر عمدة القاري شرح صحيح البخاري، لبدر الدين العيني (١٢/١٠٠)، مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٠/٥٠٧).

(٣) أخرجه البخاري (٢٢٧٦).

(٤) نيل الأوطار (٥/٣٤٧).

(٥) عمدة القاري شرح صحيح البخاري (١٢/١٠٠).

- ٣- عن عائشة رضي الله عنها قالت: (أمرني رسول الله ﷺ، أو أمر أن أسترقي من العين^(١)).
- ٤- عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه يقول: لدغت رجلاً منا عقرباً، ونحن جلوس مع رسول الله ﷺ، فقال رجل: يا رسول الله أرقني؟ قال: (من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل^(٢)).

وأما الإجماع:

قال النووي: «وقد نقلوا بالإجماع على جواز الرقي بالآيات وأذكار الله تعالى»^(٣).

قال الخازن: «وأما الرقي والتعاويد، فقد اتفق الإجماع على جواز ذلك إذا كان بآيات من القرآن، أو إذا كانت وردت في الحديث»^(٤).

وأما القياس:

فقد أجاز النبي ﷺ ورقى بالأدعية المشروعة وهي كلام بشر مثل: (اللهم رب الناس، مذهب البأس: اشف أنت الشافي، لا شافي إلا أنت، شفاء لا يغادر سقماً)^(٥)، فمن باب أولى تجوز الرقي بكلام رب البشر.

ومن خلال ما سبق: تثبت مشروعية الرقية بالقرآن الكريم، فالآيات الكريمة أشارت إلى أن القرآن فيه شفاء، والأحاديث النبوية أكدت الجانب التطبيقي والعملي للرقية والاستشفاء بالقرآن الكريم، وإجماع العلماء منعقد على مشروعيتهما، والقياس يدل عليها.

(١) أخرجه البخاري (٥٧٣٨).

(٢) أخرجه مسلم (٢١٩٩).

(٣) شرح صحيح مسلم (١٦٨/١٤).

(٤) تفسير الخازن (٥٠١/٤).

(٥) أخرجه البخاري (٥٧٤٢)، ومسلم (٢١٩١).

المبحث الثاني

علاقة الرقية بتمام التوكل، وحكم أخذ الأجرة عليها

* المطلب الأول: علاقة الرقية بتمام التوكل.

رقية الإنسان لنفسه أو رقية غيره له من غير طلب منه لا ينافي تمام التوكل، فقد رقى النبي ﷺ ورفاه جبريل ﷺ وعائشة ﷺ من غير طلب منه، وقد رغب وحث على نفع المسلم بركيته إذا احتاج لها، فهذا أخذ بالأسباب المشروعة للشفاء مع الاعتماد والتوكل على الله.

قال ابن حجر: «والتداوي لا ينافي التوكل كما لا ينافية دفع الجوع والعطش بالأكل والشرب وكذلك تجنب المهلكات والدعاء بطلب العافية ودفع المضار وغير ذلك»^(١).

أما الاسترقاء وهو طلب الإنسان الرقية من غيره، فقد اختلف فيه أهل العلم على قولين:
القول الأول: أنه يقدح في تمام التوكل على الله.

وهو قول الخطابي، والقاضي عياض، والنووي، وابن القيم وغيرهم^(٢).

واستدلوا بما يأتي:

- عن عمران بن حصين رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي سَبْعُونَ أَلْفًا بِغَيْرِ حِسَابٍ)، قَالُوا: مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: (هُمُ الَّذِينَ لَا يَسْتَرْقُونَ، وَلَا يَتَطَيَّرُونَ، وَلَا يَكْتَوُونَ، وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ)^(٣).

(١) فتح الباري (١٠/١٣٥).

(٢) انظر: أعلام الحديث للخطابي (٣/٢١١٦)، إكمال المعلم للقاضي عياض (١٠/٦٠١)، شرح صحيح مسلم للنووي (٣/٩١)، مفتاح دار السعادة لابن القيم (٢/٢٣٤)، فتح الباري (١٠/٢١١)، أحكام الرقية والتمائم د. فهد السحيمي (ص ٤٢).

(٣) أخرجه مسلم (٢١٨) عن عمران بن حصين رضي الله عنه، وأخرجه البخاري (٥٧٠٥)، ومسلم (٢٢٠) بنحوه عن =

- عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (مَنْ أَكْتَوَىٰ أَوْ اسْتَرْقَىٰ فَقَدْ بَرِيَ مِنَ التَّوَكُّلِ) ^(١).

القول الثاني: أنه لا يقدح في تمام التوكل على الله.

وهو قول الطبري، والمازري، وابن قتيبة، وابن عبد البر وغيرهم ^(٢).

واستدلوا بعموم أحاديث الرقية من أن النبي ﷺ رقى نفسه ورقاه جبريل، وحث على رقية المريض، وأقر الصحابة رضي الله عنهم على رقايم، وهذا لا يقدح في توكل النبي ﷺ ولا توكل أصحابه، وذكروا أن الرقى بأسماء الله تعالى هو غاية التوكل على الله؛ فإن المرقي التجأ إلى الله ورغب إليه ويتبرك بأسمائه في رفع البلاء.

وحملوا الأحاديث التي استدلت بها أصحاب القول الأول على عدة محامل ^(٣)، منها:

- ١- أن ترك الاسترقاء محمول على من اعتقد أن الأدوية تنفع بطبعها كما كان أهل الجاهلية يعتقدون، قاله الطبري، والمازري، وطائفة من العلماء.
- ٢- أن ترك الاسترقاء محمول على ما كان من كلام الجاهلية أو مما لا يعقل معناه لاحتمال أن تكون من الرقى الشركية، بخلاف الرقى الشرعية بالقرآن والأذكار والأدعية.
- ٣- أن ترك الاسترقاء محمول على الذين يفعلونه في حال الصحة خشية المرض، وأما

=عبدالله بن عباس رضي الله عنه، وزاد مسلم في روايته فقال: (لا يرقون ولا يسترقون)، وزيادة (يرقون) شاذة كما بينه الشيخ الألباني في مختصر صحيح مسلم (٢٥٤).

- (١) أخرجه الترمذي (٢٠٥٥)، وابن ماجه (٣٤٨٩)، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٢٤٤).
- (٢) انظر: المعلم بفوائد مسلم للمازري (١/٣٤٥)، التمهيد لابن عبد البر (٥/٢٧٨)، شرح صحيح مسلم للنووي (٣/٩٠)، فتح الباري (١٠/٢١١)، أحكام الرقى والتمائم د. فهد السحيمي (ص ٤٢).
- (٣) انظر: أعلام الحديث للخطابي (٣/٢١١٦)، التمهيد لابن عبد البر (٥/٢٧٨)، المعلم بفوائد مسلم للمازري (١/٣٤٥)، إكمال المعلم للقاضي عياض (١/٦٠١)، شرح صحيح مسلم للنووي (٣/٩٠)، فتح الباري (١٠/٢١١).



الاسترقاء بعد وقوع المرض فلا يدخل في هذه الأحاديث، قاله ابن قتيبة، وابن عبد البر، والداودي وغيرهم.

والراجح - والله أعلم - هو القول الأول لقوة أدلتهم ووضوحها، أما ما استدل به أصحاب القول الثاني وهو عموم أحاديث الرقية من أن النبي ﷺ رقى نفسه ورقاه جبريل، وحث على رقية الغير، وأقر الصحابة رضياً على رقايم، فهذه الأدلة ليست في المسألة محل النزاع، فهي في مسألة رقية المسلم لنفسه أو رقيقه لغيره، أو رقية غيره له من غير سؤال، أما المسألة محل النزاع فهي طلب الرقية من الغير.

وأما حمل بعض العلماء أحاديث ترك الاسترقاء على من اعتقد أن الأدوية تنفع بطبعها كما كان أهل الجاهلية يعتقدون، وكذلك على ما كان من كلام الجاهلية، أو مما لا يعقل معناه لاحتمال أن تكون من الرقى الشركية، فقد أجيب عن ذلك بأن الحديث يدل على أن للسبعين ألفاً مزية على غيرهم وفضيلة انفردوا بها عن مشاركتهم في أصل الفضل والديانة، ومن يعتقد أن الأدوية تؤثر بطبعها أو يستعمل رقى الجاهلية ونحوها فليس مسلماً^(١).

وحمل بعضهم أحاديث ترك الاسترقاء على الذين يفعلونه في حال الصحة خشية المرض، فقد أجيب عن ذلك بأن الأحاديث لا تدل عليه فهي عامة فيمن استرقى قبل المرض أو بعده، وقد ثبتت الاستعاذة والرقية قبل وقوع المرض^(٢).

قال الخطابي: «فأما قوله: (هم الذين لا يسترقون) فليس في ثنائه على هؤلاء ما يبطل جواز الرقية التي قد أباحها، ووجه ذلك أن يكون تركها من ناحية التوكل على الله والرضا بما يقضيه من قضاء وينزله من بلاء، وهذا من أرفع درجات المؤمنين المتحققين بالإيمان»^(٣).

(١) انظر فتح الباري (١٠/٢١١).

(٢) المصدر السابق.

(٣) أعلام الحديث (٣/٢١١٦).

* المطلب الثاني: حكم أخذ الأجرة على الرقية.

ذهب جمهور الفقهاء إلى جواز أخذ الأجرة على الرقية، واستدلوا بحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: انطلق نفر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في سفرة سافروها، حتى نزلوا على حي من أحياء العرب، فاستضافوهم فأبوا أن يضيفوهم، فلذغ سيد ذلك الحي، فسعوا له بكل شيء لا ينفعه شيء، فقال بعضهم: لو أتيتم هؤلاء الرهط الذين نزلوا، لعله أن يكون عند بعضهم شيء، فأتوهم، فقالوا: يا أيها الرهط إن سيدنا لدغ، وسعينا له بكل شيء لا ينفعه، فهل عند أحد منكم من شيء؟ فقال بعضهم: نعم، والله إني لأرقي، ولكن والله لقد استصفناكم فلم تضيفونا، فما أنا براق لكم حتى تجعلوا لنا جعلاً، فصالحوهم على قطع من الغنم، فانطلق ينفل عليه، ويقراً: الحمد لله رب العالمين فكانت ما نشط من عقال، فانطلق يمسي وما به قلبه، قال: فأوفوهم جعلهم الذي صالحوهم عليه، فقال بعضهم: اقسموا، فقال الذي رقى: لا تفعلوا حتى تأتي النبي صلى الله عليه وسلم فنذكر له الذي كان، فننظر ما يأمرنا، فقدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكروا له، فقال: (وما يدريك أنها رقية)، ثم قال: (قد أصبتم، اقسموا، واضربوا لي معكم سهماً) فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ^(١).

قال القاضي عياض في شرحه للحديث: «فيه جواز أخذ الأجرة على الرقية والطب وعلى تعليم القرآن، وهو قول مالك وأحمد والشافعي وأبي ثور وإسحاق وجماعة من السلف وأهل العلم. ومنعه أبو حنيفة وأصحابه في تعليم القرآن، وأجازوه في الرقية» ^(٢).

وقال النووي: «قوله صلى الله عليه وسلم: (واضربوا لي بسهم)؛ وإنما قاله تطيباً لقلوبهم ومبالغة في تعريفهم أنه حلال لا شبهة فيه» ^(٣).

(١) أخرجه البخاري (٢٢٧٦).

(٢) إكمال المعلم (١٠٧/٧)، وانظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٨٨/١٤)، فتح الباري (٤/٤٥٣)، عمدة القاري لليعني (٩٥/١٢).

(٣) شرح صحيح مسلم (١٨٨/١٤).

واستدلوا كذلك بحديث خارجه بن الصلت التميمي عن عمه قال: أَقْبَلْنَا مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَتَيْنَا عَلَى حَيٍّ مِنَ الْعَرَبِ فَقَالُوا إِنَّا أَنْبَيْنَا أَنْكُمْ جِئْتُمْ مِنْ عِنْدِ هَذَا الرَّجُلِ بِخَيْرٍ فَهَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ دَوَاءٍ أَوْ رُقِيَّةٍ فَإِنَّ عِنْدَنَا مَعْتُوها فِي الْفَيْوَدِ قَالَ فَقُلْنَا نَعَمْ. قَالَ فَجَاءُوا بِمَعْتُوهِ فِي الْفَيْوَدِ - قَالَ - فَقَرَأْتُ عَلَيْهِ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ غُدُوَّةً وَعَشِيَّةً كُلَّمَا خَتَمْتُهَا أَجْمَعُ بِرَأْفِي ثُمَّ أَنْفَلُ فَكَأَنَّمَا نُشِطَ مِنْ عِقَالٍ قَالَ فَأَعْطَوْنِي جُعَلًا فَقُلْتُ لَا حَتَّى أَسْأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: (كُلُّ فَلَعمَرِي مَنْ أَكَلَ بِرُقِيَّةٍ بَاطِلٍ لَقَدْ أَكَلَتْ بِرُقِيَّةٍ حَقًّا)^(١).

وما جاء عن عبد الله بن عباس ﷺ: أَنَّ نَفَرًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ مَرُّوا بِمَاءٍ، فِيهِمْ لَدِيغٌ أَوْ سَلِيمٌ، فَعَرَضَ لَهُمْ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْمَاءِ، فَقَالَ: هَلْ فِيكُمْ مِنْ رَاقٍ، إِنَّ فِي الْمَاءِ رَجُلًا لَدِيغًا أَوْ سَلِيمًا، فَانْطَلَقَ رَجُلٌ مِنْهُمْ، فَقَرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ عَلَى شَاءٍ، فَبَرَأَ، فَجَاءَ بِالشَّاءِ إِلَى أَصْحَابِهِ، فَكَرِهُوا ذَلِكَ وَقَالُوا: أَخَذْتَ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ أَجْرًا، حَتَّى قَدِمُوا الْمَدِينَةَ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَخَذَ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ أَجْرًا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (إِنْ أَحَقَّ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا كِتَابُ اللَّهِ)^(٢).

وإذا كانت الأجرة على مجرد الرقية بالقراءة كانت إجارة؛ لأنها على عمل معلوم، وإذا كانت على الشفاء كانت جعالة؛ لأنها على عمل ومدة مجهولة، فالشفاء ومدته مجهولة^(٣).
والأصل أن الرقية تكون بقصد نفع المريض، والأولى ألا يأخذ عليها شيئاً، وينبغي على الراقي أن يأخذ بقدر معقول إن أراد أن يأخذ مالاً ولا يبالغ.

(١) أخرجه أبو داود (٣٩٠١)، والنسائي في السنن الكبرى (٧٤٩٢)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٢٠٢٧).

(٢) أخرجه البخاري (٥٧٣٧).

(٣) انظر: المغني لابن قدامة (٩٤/٦)، الإنصاف للمرداوي (٧٥/٦)، مجموع فتاوى ابن تيمية (٥٠٧/٢٠).

المبحث الثالث

أنواع الرقية

تتنوع الرقية إلى عدة أنواع لعدة أمور، وسوف أتناولها، بمشيئة الله، في المطالب الآتية.

*** المطالب الأول: أنواع الرقية من حيث مشروعيتها.**

تنقسم الرقية من حيث مشروعيتها إلى قسمين:

١- رقية مشروعة.

٢- رقية ممنوعة.

- القسم الأول: الرقية المشروعة:

الرقية المشروعة: هي الرقية التي تكون بكتاب الله، أو سنة رسول الله، أو بما لا يخالفهما

من الأدعية الخالية من الشرك والكلام غير المفهوم.

واشترط العلماء لجواز الرقية عدة شروط، وهي^(١):

١- أن تكون بكلام الله تعالى أو أسمائه وصفاته.

٢- أن تكون باللغة العربية أو ما يعرف معناه من غير اللغة العربية.

٣- ألا يكون فيها شرك كالاستغاثة بالجن والشياطين، ولا بدعة، ولا أمر محرم.

٤- أن يعتقد أن الرقية سبب للشفاء ولا تنفع بذاتها وإنما النافع والشافئ هو الله تعالى.

قال ابن حجر: «أجمع العلماء على جواز الرقي عند اجتماع ثلاثة شروط: أن يكون بكلام

الله تعالى أو بأسمائه وصفاته، وباللسان العربي أو بما يعرف معناه من غيره، وأن يعتقد أن الرقية

(١) انظر: فتح الباري (١٠/١٩٥)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥/٥٨١)، شرح النووي على

مسلم (٣/٩٣)، مجموع فتاوى ابن تيمية (١٩/٦١).

أحكام الرقية بالقرآن الكريم

لا تؤثر بذاتها، بل بذات الله تعالى^(١).

- القسم الثاني: الرقية الممنوعة:

الرقية الممنوعة: هي الرقية التي خلت من الشروط التي اشترطها العلماء لجواز الرقية أو من أحدها.

كأن يكون فيها شرك كالاستغاثة والاستعانة بغير الله كالشياطين وغيرهم، أو تكون بما لا يعرف معناه.

قال البغوي: «والمنهي من الرقى ما كان فيه شرك، أو كان يذكر مردة الشياطين، أو ما كان منها بغير لسان العرب، ولا يدري ما هو، ولعله يدخله سحر أو كفر»^(٢).

* المطلب الثاني: أنواع الرقية من حيث أسبابها.

القرآن الكريم رقية للعلاج من الأمراض وسبب رئيس ومهم للشفاء، وهذا الشفاء يشمل الأمراض بأنواعها: العضوية (الحسية) والمعنوية.

قال ابن القيم رحمه الله: «فالقرآن هو الشفاء التام من جميع الأدوية القلبية والبدنية، وأدواء الدنيا والآخرة، وما كل أحد يؤهل ولا يوفق للاستشفاء به، وإذا أحسن العليل التداوي به، ووضع على دائه بصدق وإيمان، وقبول تام، واعتقاد جازم، واستيفاء شروطه، لم يقاومه الداء أبداً»^(٣).

فعلى هذا تنقسم الرقية من حيث أسبابها إلى قسمين:

١- رقية من الأمراض العضوية.

٢- رقية من الأمراض المعنوية.

(١) فتح الباري (١٠/١٩٥).

(٢) شرح السنة (١٢/١٥٩).

(٣) زاد المعاد (٤/٣٢٢).

- القسم الأول: الرقية بالقرآن الكريم من الأمراض العضوية:

يقصد بالأمراض العضوية: تلك الأمراض التي تصيب أعضاء جسم الإنسان كالقلب والصدر والبطن والرأس وغيرها، وتظهر أعراضها على الجسم مباشرة. وقد دلت النصوص الشرعية على أن الرقية بالقرآن الكريم سبب من أسباب الشفاء منها، فمن هذه الأمراض - ويقاس عليها غيرها -:

١- سم ذوات السموم كالعقرب والحية وغيرهما:

ويدل عليه حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قَالَ: انْطَلَقَ نَفَرٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فِي سَفَرَةٍ سَافَرُواهَا، حَتَّى نَزَلُوا عَلَى حَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ، فَاسْتَصَافُوهُمْ فَأَبَوْا أَنْ يُصَيِّفُوهُمْ، فَلُدِغَ سَيِّدٌ ذَلِكَ الْحَيِّ، فَسَعَوْا لَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ لَا يَنْفَعُهُ شَيْءٌ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَوْ أَتَيْتُمْ هَؤُلَاءِ الرَّهْطَ الَّذِينَ نَزَلُوا، لَعَلَّهُ أَنْ يَكُونَ عِنْدَ بَعْضِهِمْ شَيْءٌ، فَأَتَوْهُمْ، فَقَالُوا: يَا أَيُّهَا الرَّهْطُ إِنَّ سَيِّدَنَا لُدِغَ، وَسَعَيْنَا لَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ لَا يَنْفَعُهُ، فَهَلْ عِنْدَ أَحَدٍ مِنْكُمْ مِنْ شَيْءٍ؟ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: نَعَمْ، وَاللَّهِ إِنِّي لَأَرْقِي، وَلَكِنَّ وَاللَّهِ لَقَدْ اسْتَضَفْنَاكُمْ فَلَمْ تُصَيِّفُونَا، فَمَا أَنَا بِرَاقٍ لَكُمْ حَتَّى تَجْعَلُوا لَنَا جُعَلًا، فَصَالَحُوهُمْ عَلَى قَطِيعٍ مِنَ الْغَنَمِ، فَأَنْطَلَقَ يَتَقَلُّ عَلَيْهِ، وَيَقْرَأُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ فَكَأَنَّمَا نُشِطَ مِنْ عِقَالٍ، فَأَنْطَلَقَ يَمْشِي وَمَا بِهِ قَلْبَةٌ، قَالَ: فَأَوْفُوهُمْ جُعَلَهُمُ الَّذِي صَالَحُوهُمْ عَلَيْهِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: أَفَسِمُوا، فَقَالَ الَّذِي رَقِيَ: لَا تَفْعَلُوا حَتَّى نَأْتِيَ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم فَذَكَرَ لَهُ الَّذِي كَانَ، فَنَظَرَ مَا يَأْمُرُنَا، فَقَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَذَكَرُوا لَهُ، فَقَالَ: (وَمَا يُدْرِيكَ أَنَّهَا رُقِيَةٌ)، ثُمَّ قَالَ: (قَدْ أَصَبْتُمْ، أَفَسِمُوا، وَاضْرِبُوا لِي مَعَكُمْ سَهْمًا)، فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم.^(١)

فرقى بالقرآن عن سم لدغة، وشفى اللدغ، وأقر النبي صلى الله عليه وسلم الرقية عن اللدغة والسم وصوب فعلهم، وشاركهم في جعلهم مبالغة في بيان جوازه.

(١) أخرجه البخاري (٢٢٧٦).

وجاء عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم رقى نفسه من لدغة عقرب، قال علي: بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة يصلي فوضع يده على الأرض فلدغته عقرب، فتناولها رسول الله صلى الله عليه وسلم بنعله فقتلها، فلما انصرف قال: (لعن الله العقرب، لا تدع مصلياً ولا غيره، أو نبياً ولا غيره إلا لدغتهم، ثم دعا بماء فوجله في إناء، ثم جعل يصبه على إصبغ حيث لدغته ويمسحها ويعوذها بالمعوذتين)^(١)، وفي رواية: (وجعل يمسح عليها ويقرأ بـ ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾، و﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾، و﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾)^(٢).

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لأرقية إلا من عين، أو حمة)^(٣)، والحمة ذوات السموم كلها^(٤).

قال ابن القيم رحمه الله: «أنه صلى الله عليه وسلم لم يرد به نفي جواز الرقية في غيرها، بل المراد به: لا رقية أولى وأنفع منها في العين والحمة، ويدل عليه سياق الحديث؛ فإن سهل بن حنيف قال له لما أصابته العين: أو في الرقى خير؟ فقال: (لا رقية إلا في نفس أو حمة)، ويدل عليه سائر أحاديث الرقى العامة والخاصة)^(٥).

وعن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: (رخص النبي صلى الله عليه وسلم الرقية من كل ذي حمة)^(٦).

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٢٣٥٥٣)، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٥٤٨).

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الصغير (٨٣٠)، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٥٤٨).

(٣) أخرجه البخاري موقوفاً على عمران بن حصين (٥٧٠٥)، وأخرجه أبو داود (٣٨٨٤)، والترمذي

(٢٠٥٧) عن عمران مرفوعاً، وأخرجه مسلم موقوفاً على بريدة بن حصيب (٢٢٠)، وأخرجه ابن ماجه

(٣٥١٣) عن بريدة مرفوعاً.

(٤) انظر: زاد المعاد (٤/١٦٠).

(٥) زاد المعاد (٤/١٦٠)، وانظر: معالم السنن (٤/٢٢٦)، وشرح النووي على مسلم (١٤/١٦٨)، وفتح

الباري لابن حجر (١٠/١٧٣).

(٦) أخرجه البخاري (٥٧٤١)، ومسلم (٢١٩٣).

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه يقول: لَدَعَت رَجُلًا مِنَّا عَقْرَبٌ، وَنَحْنُ جُلُوسٌ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ؟ قَالَ: (مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَنْفَعَ أَخَاهُ فَلْيَفْعَلْ) ^(١).

٢- الحمى والوجع والألم:

ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها: (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَنْفُثُ عَلَى نَفْسِهِ فِي الْمَرَضِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ بِالْمُعَوَّذَاتِ، فَلَمَّا ثَقُلَ كُنْتُ أَنْفُثُ عَلَيْهِ بِيَدِي، وَأَمْسَحُ بِإِصْبَعِي لِرَأْسِهِ) فَسَأَلْتُ الرَّهْرِيَّ: كَيْفَ يَنْفُثُ؟ قَالَ: «كَانَ يَنْفُثُ عَلَى يَدَيْهِ، ثُمَّ يَمْسَحُ بِهِمَا وَجْهَهُ» ^(٢).

وفي رواية: (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا مَرَضَ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِهِ نَفَثَ عَلَيْهِ بِالْمُعَوَّذَاتِ، فَلَمَّا مَرَضَ مَرَضَهُ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، جَعَلَتْ أَنْفُثُ عَلَيْهِ وَأَمْسَحُهُ بِإِصْبَعِي، لِأَنَّهَا كَانَتْ أَعْظَمَ بَرَكَاتٍ مِنْ يَدِي) ^(٣).

وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: (أَتَى جِبْرَائِيلُ عليه السلام النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ يُوعَكُ، فَقَالَ: بِسْمِ اللَّهِ أَرْقِيكَ، مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يُؤْذِيكَ، مِنْ حَسَدِ حَاسِدٍ، وَمِنْ كُلِّ عَيْنٍ، اللَّهُ يَشْفِيكَ) ^(٤).
الوَعَكُ: هُوَ أَذَى الْحَمَى وَوَجْعُهَا، وَأَلَمٌ مِنْ شِدَّةِ التَّعَبِ) ^(٥).

وعن عثمان بن أبي العاص الثقفي رضي الله عنه: أَنَّهُ شَكَأَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَجَعًا يَجِدُهُ فِي جَسَدِهِ مُنْذُ أَسْلَمَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (ضَعْ يَدَكَ عَلَى الَّذِي تَأَلَّمَ مِنْ جَسَدِكَ، وَقُلْ بِاسْمِ اللَّهِ ثَلَاثًا، وَقُلْ سَبْعَ مَرَّاتٍ أَعُوذُ بِاللَّهِ وَقُدْرَتِهِ مِنْ شَرِّ مَا أَحْدُ وَأَحَاذِرُ) ^(٦).

(١) سبق تخريجه، وهو حديث صحيح.

(٢) أخرجه البخاري (٥٧٣٥).

(٣) أخرجه مسلم (٢١٩).

(٤) أخرجه ابن ماجه (٣٥٢٧)، وحسنه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه (٢٨٥٨).

(٥) القاموس المحيط (ص ٩٥٧).

(٦) أخرجه مسلم (٢٢٠٢).

٣- الحروق:

ويدل عليه حديث محمد بن حاطب رضي الله عنه قال: تناولت قِدْرًا كَانَتْ لِي، فَاحْتَرَقَتْ يَدِي، فَأَنْطَلَقْتُ بِي أُمِّي إِلَى رَجُلٍ جَالِسٍ فَقَالَتْ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ: (لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ) ثُمَّ أَذْنَنْتَنِي مِنْهُ، فَجَعَلَ يَتَفَلُّ وَيَتَكَلَّمُ بِكَلَامٍ مَا أَذْرِي مَا هُوَ، فَسَأَلْتُ أُمِّي بَعْدَ ذَلِكَ: مَا كَانَ يَقُولُ؟ قَالَتْ: كَانَ يَقُولُ: (أَذْهِبِ الْبَأْسَ، رَبِّ النَّاسِ، اشْفِ أَنْتَ الشَّافِي، لَا شَافِيَ إِلَّا أَنْتَ) ^(١).

٤- القروح والجروح:

ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم كَانَ إِذَا اشْتَكَى الْإِنْسَانَ الشَّيْءَ مِنْهُ، أَوْ كَانَتْ بِهِ قَرْحَةٌ أَوْ جُرْحٌ، قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم بِإِصْبَعِهِ هَكَذَا - وَوَضَعَ سُفْيَانُ سَبَابَتَهُ بِالْأَرْضِ - ثُمَّ رَفَعَهَا: (بِاسْمِ اللَّهِ، تُرْبَةُ أَرْضِنَا، بِرِيقَةٍ بَعْضِنَا، لِيُشْفَى بِهِ سَقِيمُنَا، بِإِذْنِ رَبِّنَا) ^(٢).

ومن خلال ما سبق يتبين أن الرقية بالقرآن الكريم من الأمراض العضوية قد فعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم وفعلها أصحابه رضي الله عنهم، وأقرهم النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك، وقد ثبتت فاعليتها في علاج الأمراض العضوية.

وهذا لا يعني عزوف المرضى عن التداوي بالأدوية والعقاقير الطبية اعتماداً على الرقية الشرعية، فكلاهما من بذل الأسباب المشروعة، والأولى هو الجمع بينهما: الرقية الشرعية والتداوي بالأدوية والعقاقير الطبية.

- القسم الثاني: الرقية بالقرآن الكريم من الأمراض المعنوية:

يقصد بالأمراض المعنوية ما يصيب الإنسان من أمراض غير عضوية، وهي تصيب النفوس والقلوب والعقول، كالإصابة بالعين والجنون والسحر والمس والشعور بالضيق والاكئاب

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (١٠٧٩٧)، وأحمد في مسنده (١٨٢٧٦)، وصححه الألباني في التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان (٢٩٦٥).

(٢) أخرجه البخاري (٥٧٤٥)، ومسلم واللفظ له (٢١٩٤).

والوسواس القهري والقلق والتوتر والخوف... إلخ.

وقد دلت النصوص الشرعية على أن الرقية بالقرآن الكريم سبب من أسباب الشفاء منها،

فمن هذه الأمراض:

١- الإصابة بالعين والحسد:

ويدل عليه ما جاء عن رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: (لَا رُقِيَةَ إِلَّا مِنْ عَيْنٍ، أَوْ حُمَةٍ) (١).

وعن أم سلمة رضي الله عنها: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَأَى فِي بَيْتِهَا جَارِيَةً فِي وَجْهِهَا سَفْعَةٌ (٢)، فَقَالَ: (اسْتَرْقُوا

لَهَا، فَإِنَّ بِهَا النَّظْرَةَ) (٣).

وعن عائشة رضي الله عنها قَالَتْ: (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَأْمُرُنِي أَنْ أَسْتَرْقِيَ مِنَ الْعَيْنِ) (٤).

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِأَسْمَاءَ بِنْتِ عُمَيْسٍ: (مَا لِي أَرَى أَجْسَامَ بَنِي

أَخِي ضَارِعَةً تُصَيَّبُهُمُ الْحَاجَةُ)، قَالَتْ: لَا، وَلَكِنَّ الْعَيْنُ تُسْرِعُ إِلَيْهِمْ، قَالَ: (ارْقِيهِمْ)، قَالَتْ:

فَعَرَضْتُ عَلَيْهِ، فَقَالَ: (ارْقِيهِمْ) (٥).

وعن أبي سعيد رضي الله عنه قَالَ: (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتَعَوَّذُ مِنْ عَيْنِ الْجَانِّ، وَعَيْنِ الْإِنْسِ، فَلَمَّا

نَزَلَتِ الْمُعَوَّذَاتَانِ أَخَذَ بِهِمَا، وَتَرَكَ مَا سِوَى ذَلِكَ) (٦).

(١) سبق تخريجه، وهو حديث صحيح.

(٢) يعني بوجهها صفرة، وقيل: سواد، وقيل: لون يخالف لون الوجه. انظر: شرح صحيح مسلم للنووي

(١٤/١٨٥).

(٣) أخرجه البخاري واللفظ له (٥٧٣٩)، ومسلم (٢١٩٧).

(٤) أخرجه مسلم (٢١٩٥).

(٥) أخرجه مسلم (٢١٩٨).

(٦) أخرجه الترمذي (٢٠٥٨)، والنسائي (٥٤٩٤)، وابن ماجه (٣٥١١)، وصححه الألباني في صحيح الجامع

الصغير (٤٩٠٢).

قال ابن حجر: «وهذا لا يدل على المنع من التعوذ بغير هاتين السورتين؛ بل يدل على الأولوية، ولا سيما مع ثبوت التعوذ بغيرهما، وإنما اجتزأ بهما لما اشتملتا عليه من جوامع الاستعاذة من كل مكروه جملة وتفصيلاً»^(١).

قد أمر الله تعالى نبيه بالاستعاذة من شر الحاسد فقال تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ من شرِّ مَا خَلَقَ ﴿١﴾ وَمِنْ شَرِّ عَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ﴿٢﴾ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ ﴿٣﴾ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴿٤﴾ (الفلق: ١-٥).

قال ابن القيم: «وتأثير الحاسد في أذى المحسود أمر لا ينكره إلا من هو خارج عن حقيقة الإنسانية، وهو أصل الإصابة بالعين، فإن النفس الخبيثة الحاسدة تتكيف بكيفية خبيثة، وتقابل المحسود فتؤثر فيه بتلك الخاصية... فكل عائن حاسد، وليس كل حاسد عائنًا، فلما كان الحاسد أعم من العائن، كانت الاستعاذة منه استعاذة من العائن، وهي سهام تخرج من نفس الحاسد والعائن نحو المحسود والمعين تصيبه تارة، وتخطئه تارة، فإن صادفته مكشوفًا لا وقاية عليه؛ أثرت فيه ولا بد، وإن صادفته حذرًا شاكي السلاح لا منفذ فيه للسهم لم تؤثر فيه، وربما ردت السهام على صاحبها، وهذا بمثابة الرمي الحسي سواء، فهذا من النفوس والأرواح، وذلك من الأجسام والأشباح»^(٢).

٢- المس والجنون والعتة:

المس: هو أذية الجن للإنسان سواء من خارج جسده أو من داخلها أو منهما معًا^(٣). والعتة والجنون بمعنى واحد وهو الإصابة في العقل^(٤).

(١) فتح الباري (١٠/١٩٥).

(٢) زاد المعاد (٤/١٥٣-١٥٤).

(٣) فتح الحق المبين في علاج الصرع والسحر والعين (ص ٦٣).

(٤) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/١٨١).

عن خارجة بن الصلت التميمي عن عمه قال: أُقْبِلْنَا مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَتَيْنَا عَلَى حَيٍّ مِنَ الْعَرَبِ فَقَالُوا إِنَّا أَنْبَيْنَا أَنْتُمْ جِئْتُمْ مِنْ عِنْدِ هَذَا الرَّجُلِ بِخَيْرٍ فَهَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ دَوَاءٍ أَوْ رُقِيَةٍ فَإِنَّ عِنْدَنَا مَعْتُوها فِي الْقِيُودِ قَالَ فَقُلْنَا نَعَمْ. قَالَ فَجَاءُوا بِمَعْتُوهِ فِي الْقِيُودِ - قَالَ - فَفَرَأْتُ عَلَيْهِ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ غُدُوَّةً وَعَشِيَّةً كُلَّمَا خَتَمْتَهَا أَجْمَعُ بِزَاقِي ثُمَّ أَنْفَلْتُ فَكَأَنَّمَا نَشِطٌ مِنْ عِقَالٍ قَالَ فَأَعْطَوْنِي جُعَلًا فَقُلْتُ لَا حَتَّى أَسْأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: (كُلْ فَلَعَمْرِي مَنْ أَكَلَ بِرُقِيَةٍ بَاطِلٍ لَقَدْ أَكَلَتْ بِرُقِيَةٍ حَقًّا)^(١).

ودخول الجنى في بدن الإنسان ثابت باتفاق أهل السنة والجماعة^(٢).

قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (البقرة: ٢٧٥).

قال ابن كثير في تفسير الآية: «لا يقومون من قبورهم يوم القيامة إلا كما يقوم المصروع حال صرعه وتخبط الشيطان له؛ وذلك أنه يقوم قياماً منكراً»^(٣).

وقال ابن عاشور: «والذي يتخبطه الشيطان هو المجنون الذي أصابه الصرع؛ فيضطرب به اضطرابات، ويسقط على الأرض إذا أراد القيام»^(٤).

وقد أمر الله تعالى نبيه ﷺ بالاستعاذة من همزات الشياطين؛ قال الله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ (المؤمنون: ٩٧)، وهمزات الشياطين هو خنقهم^(٥)، الذي هو الصرع^(٦).

(١) سبق تخريجه، وهو حديث صحيح.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٤/٢٧٦)، زاد المعاد (٤/٦١)، فتح الباري (١٠/١١٤).

(٣) تفسير القرآن العظيم (١/٧١٢).

(٤) التحرير والتنوير (٣/٨٢).

(٥) جامع البيان لابن جرير الطبري (١٧/١٠٦).

(٦) انظر: البداية والنهاية لابن كثير (١/١٤٢).

قال ابن القيم: «الصرع صرعان: صرع من الأرواح الخبيثة الأرضية، وصرع من الأخلاط الرديئة. والثاني: هو الذي يتكلم فيه الأطباء في سببه وعلاجه»^(١).

٣- السحر:

السحر: «هو عزائم ورقى وعقد تؤثر في القلوب والعقول والأبدان، فيمرض ويقتل، ويفرق بين المرء وزوجه، ويأخذ أحد الزوجين عن صاحبه»^(٢)، وفيه يتم الاستعانة بالشياطين وتسخيرها لهذا الأمر.

وتعلم السحر وتعاطيه كفر بالله تعالى^(٣)؛ قال الله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيْطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمٍ ۗ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٌ وَلَكِنَّ الشَّيْطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَرْوَتَ ۗ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۗ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۗ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ ۗ وَلَقَدْ عَلَّمُوا لَمَنْ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٠٢).

وقد أمر الله تعالى نبيه بالاستعاذة من شر نفث الساحرات، فقال تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ من شر ما خلق^(٤) ومن شر غاسق إذا وقب^(٥) ومن شر النفاثات في العقده^(٦) (الفلق: ١-٤). والرقية الشرعية حماية من السحر وعلاج له بعد وقوعه.

قال ابن القيم: «ومن أنفع علاجات السحر: الأدوية الإلهية، بل هي أدويته النافعة بالذات، فإنه من تأثيرات الأرواح الخبيثة السفلية، ودفع تأثيرها يكون بما يعارضها ويقاومها من الأذكار

(١) زاد المعاد (٤/٦١).

(٢) الكافي لابن قدامة (٤/٦٤) بتصرف يسير، وانظر: المغني لابن قدامة أيضاً (٩/٢٨).

(٣) انظر: المغني (٩/٢٩).

والآيات والدعوات التي تبطل فعلها وتأثيرها، وهي من أعظم الأسباب التي تمنع إصابة السحر له، ومن أعظم العلاجات له بعد ما يصيبه»^(١).

٤- الشعور بالضيق والاكتئاب والوسواس والقلق والتوتر:

الرقية بالقرآن الكريم سبب لطمأنينة القلب وعدم شعوره بالضيق والاكتئاب والوسواس والقلق والتوتر وغيرها، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد: ٢٨).

قال ابن القيم: «الطمأنينة: سكون القلب إلى الشيء وعدم اضطرابه وقلقه، وذكر الله هاهنا القرآن، وهو ذكره الذي أنزله على رسوله ﷺ، به طمأنينة قلوب المؤمنين؛ فإن القلب لا يطمئن إلا بالإيمان واليقين، ولا سبيل إلى حصول الإيمان واليقين إلا من القرآن، فإن سكون القلب وطمأنينته من يقينه، واضطرابه وقلقه من شكه، والقرآن هو المحصل لليقين الدافع للشكوك والظنون والأوهام، فلا تطمئن قلوب المؤمنين إلا به»^(٢).

وأخبر النبي ﷺ أن القرآن الكريم جلاء للأحزان وذهاب للهموم، فعن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (مَا قَالَ عَبْدٌ قَطُّ إِذَا أَصَابَهُ هَمٌّ وَحَزَنٌ: اللَّهُمَّ إِنِّي عَبْدُكَ، وَابْنُ عَبْدِكَ، ابْنُ أُمَّتِكَ، نَاصِيَتِي بِيَدِكَ، مَاضٍ فِي حُكْمِكَ، عَدْلٌ فِي قَضَاؤِكَ، أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ، سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ، أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ، أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ، أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ، أَنْ تَجْعَلَ الْقُرْآنَ رِبِيعَ قَلْبِي، وَنُورَ صَدْرِي، وَجِلَاءَ حُزْنِي، وَذَهَابَ هَمِّي، إِلَّا أَذْهَبَ اللَّهُ ﷻ هَمَّهُ، وَأَبْدَلَهُ مَكَانَ حُزْنِهِ فَرَحًا)، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَعَلَّمَ هَؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ؟ قَالَ: (أَجَلٌ، يَنْبَغِي لِمَنْ سَمِعَهُنَّ أَنْ يَتَعَلَّمَهُنَّ)^(٣).

(١) زاد المعاد (١١٦/٤) بتصرف.

(٢) مدارج السالكين (٥١٢/٢-٥١٣) بتصرف.

(٣) أخرجه أحمد (٤٣١٨)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (١٩٩).

وبيّن الله تعالى أن الإعراض عن القرآن وذكر الله من أعظم أسباب الضيق والظنك؛ فقال تعالى: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا ﴾ (طه: ١٢٤).

قال السعدي: «﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي ﴾ أي: كتابي الذي يتذكر به جميع المطالب العالية، وأن يتركه على وجه الإعراض عنه، أو ما هو أعظم من ذلك، بأن يكون على وجه الإنكار له، والكفر به ﴿ فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا ﴾ أي: فإن جزاءه، أن نجعل معيشته ضيقة مشقة، ولا يكون ذلك إلا عذاباً»^(١).

هذه بعض الأمراض المعنوية، ويقاس عليها بقية الأمراض النفسية، وكذلك الأمراض العقلية والقلبية كالشبهات والشك والشهوات والحقد والحسد والكبر وغيرها، فالقرآن الكريم والرقية الشرعية شفاء منها كلها.

* المطلب الثالث: أنواع الرقية من حيث وقتها.

تنقسم الرقية من حيث وقتها إلى قسمين:

١- رقية لحفظ الإنسان ودفع البلاء قبل وقوعه.

٢- رقية لرفع البلاء بعد وقوعه.

قال ابن القيم: «اعلم أن الأدوية الطبيعية الإلهية تنفع من الداء بعد حصوله، وتمنع من وقوعه، وإن وقع لم يقع وقوعاً مضرّاً وإن كان مؤذياً، والأدوية الطبيعية إنما تنفع بعد حصول الداء، فالتعودات والأذكار إما أن تمنع وقوع هذه الأسباب، وإما أن تحول بينها وبين كمال تأثيرها بحسب كمال التعوذ وقوته وضعفه، فالرقى والعوذ تستعمل لحفظ الصحة، ولإزالة المرض»^(٢).

(١) تيسير الكريم الرحمن (ص ٥٩٧).

(٢) زاد المعاد (٤/١٦٧-١٦٨).

- القسم الأول: الرقية بالقرآن الكريم لدفع البلاء قبل وقوعه:

جاءت أحاديث كثيرة عن النبي ﷺ تدل على مشروعيتها واستحباب الرقية قبل وقوع البلاء لدفعه، وهي رقى وقائية عبارة عن آيات وأذكار وتحصينات؛ فمن تلك الأحاديث:

ما جاء في قصة أبي هريرة ؓ مع الشيطان لما جاءه يريد أن يسرق من طعام زكاة الفطر، وأبو هريرة لا يعلم أنه الشيطان، وفيه أن الشيطان قال له: دَعْنِي أَعْلَمَكَ كَلِمَاتٍ يَنْفَعُكَ اللَّهُ بِهَا، قُلْتُ: مَا هُوَ؟ قَالَ: إِذَا أُوْتِيتَ إِلَى فِرَاشِكَ، فَاقْرَأْ آيَةَ الْكُرْسِيِّ: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، حَتَّى تَخْتِمَ الْآيَةَ، فَإِنَّكَ لَنْ يَزَالَ عَلَيْكَ مِنَ اللَّهِ حَافِظٌ، وَلَا يَقْرَبَنَّكَ شَيْطَانٌ حَتَّى تُصْبِحَ، فَخَلِّتُ سَبِيلَهُ... فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (أَمَا إِنَّهُ قَدْ صَدَقَكَ وَهُوَ كَذُوبٌ، تَعْلَمُ مَنْ تُخَاطَبُ مِنْذُ ثَلَاثِ لَيَالٍ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ)، قَالَ: لَا، قَالَ: (ذَلِكَ شَيْطَانٌ)^(١).

فقراءة آية الكرسي عند النوم تحفظ الإنسان من بلاء الشيطان في هذه الليلة وتدفعه.

وعن أبي هريرة ؓ أَن رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (لَا تَجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ مَقَابِرَ، إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْفِرُ مِنَ الْبَيْتِ الَّذِي تُقْرَأُ فِيهِ سُورَةُ الْبَقَرَةِ)^(٢).

فقراءة سورة البقرة في البيت تنفر الشياطين منه وتدفع بلاءها.

وعن أبي أمامة الباهلي ؓ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: (اقْرَأُوا سُورَةَ الْبَقَرَةِ، فَإِنَّهَا أَخَذَهَا بَرَكَتٌ، وَتَرَكَهَا حَسْرَةً، وَلَا تَسْتَطِيعُهَا الْبَطْلَةُ)^(٣).

فقراءة سورة البقرة تقي وحفظ المسلم من شر السحرة.

وعن أبي مسعود البدري ؓ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (مَنْ قَرَأَ بِالْآيَتَيْنِ مِنْ آخِرِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ فِي

(١) أخرجه البخاري (٢٣١١).

(٢) أخرجه مسلم (٧٨٠).

(٣) أخرجه مسلم (٨٠٤).

لَيْلَةَ كَفْتَاهُ^(١).

فقراءة آخر آيتين من سورة البقرة في ليلة تكفي الإنسان من كل شر تلك الليلة.

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ، نَفَثَ فِي كَفْيِهِ بِ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وَبِالْمُعَوِّذَتَيْنِ جَمِيعًا، ثُمَّ يَمْسَحُ بِهِمَا وَجْهَهُ، وَمَا بَلَغَتْ يَدَاهُ مِنْ جَسَدِهِ، قَالَتْ عَائِشَةُ: (فَلَمَّا اسْتَكَى كَانَ يَأْمُرُنِي أَنْ أَفْعَلَ ذَلِكَ بِهِ)^(٢).

فهذه الرقية كان يفعلها النبي ﷺ عند النوم.

وعن خولة بنت حكيم السُّلَمِيَّة رضي الله عنها قالت: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: (مَنْ نَزَلَ مَنْزِلًا ثُمَّ قَالَ: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ، لَمْ يَضُرَّهُ شَيْءٌ، حَتَّى يَرْتَحِلَ مِنْ مَنْزِلِهِ ذَلِكَ)^(٣).

فالتعوذ بالله بهذا الدعاء يحفظ الإنسان من كل سوء حتى يرتحل من المنزل الذي قالها فيه.

وعن عثمان بن عفان رضي الله عنه قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: (مَنْ قَالَ بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ، فِي الْأَرْضِ، وَلَا فِي السَّمَاءِ، وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، لَمْ تُصِبْهُ فَجَاءَةٌ بَلَاءٍ، حَتَّى يُصْبِحَ، وَمَنْ قَالَهَا حِينَ يُصْبِحُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، لَمْ تُصِبْهُ فَجَاءَةٌ بَلَاءٍ حَتَّى يُمْسِيَ)^(٤).

فقول الإنسان لهذا الدعاء يحفظه من البلاء.

قال النووي: «قال كثيرون أو الأكثرون: يجوز الاسترقاء للصحيح لما يخاف أن يغشاه من المكروهات والهوام»^(٥).

(١) أخرجه البخاري (٥٠٠٩)، ومسلم (٨٠٨).

(٢) أخرجه البخاري (٥٧٤٨).

(٣) أخرجه مسلم (٢٧٠٨).

(٤) أخرجه أبو داود (٥٠٨٨)، والترمذي (٣٣٨٨)، والنسائي في الكبرى (١٠١٠٦)، وابن ماجه (٣٨٦٩)، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير (٥٧٤٥).

(٥) شرح صحيح مسلم (١٧٠/١٤).



- القسم الثاني: الرقية بالقرآن الكريم لرفع البلاء بعد وقوعه:
وقد تقدم ذكر طائفة من الأحاديث في الرقية بالقرآن الكريم لدفع البلاء بعد وقوعه في
المطلب السابق بما يغني عن تكرارها.



المبحث الرابع

طرق الرقية بالقرآن الكريم لرفع البلاء

تنوعت طرق الرقية بالقرآن الكريم لرفع البلاء في السنة النبوية في أحاديث متعددة، وكلها طرق مشروعة^(١)، وهذه الطرق هي:

١ - القراءة فقط:

ويدل على هذه الطريقة ما جاء عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كَانَ إِذَا اشْتَكَيْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَقَاهُ جِبْرِيلُ، قَالَ: (بِاسْمِ اللَّهِ يُبْرِيكَ، وَمِنْ كُلِّ دَاءٍ يَشْفِيكَ، وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ، وَشَرِّ كُلِّ ذِي عَيْنٍ)^(٢).

وفي رواية عن أبي سعيد رضي الله عنه أَنَّ جِبْرِيلَ أتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ اشْتَكَيْتَ؟ فَقَالَ: (نَعَمْ) قَالَ: (بِاسْمِ اللَّهِ أَرْفِيكَ، مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يُؤْذِيكَ، مِنْ شَرِّ كُلِّ نَفْسٍ أَوْ عَيْنٍ حَاسِدٍ، اللَّهُ يَشْفِيكَ بِاسْمِ اللَّهِ أَرْفِيكَ)^(٣).

وعن ابن عباس رضي الله عنهما عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: (مَنْ عَادَ مَرِيضًا، لَمْ يَحْضُرْ أَجَلُهُ فَقَالَ عِنْدَهُ سَبْعَ مَرَارٍ: أَسْأَلُ اللَّهَ الْعَظِيمَ رَبَّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ أَنْ يَشْفِيكَ، إِلَّا عَافَاهُ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ الْمَرَضِ)^(٤).
وعن عائشة رضي الله عنها أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، كَانَ إِذَا عَادَ مَرِيضًا يَقُولُ: (أَذْهِبِ الْبَاسَ، رَبَّ النَّاسِ،

(١) وردت هذه الطرق في الرقى العلاجية لرفع البلاء بعد وقوعه، أما الرقى الوقائية لدفع البلاء قبل وقوعه فتقتصر طرقها على ما ورد به النص في بعض الأوراد والأذكار.

(٢) أخرجه مسلم (٢١٨٥).

(٣) أخرجه مسلم (٢١٨٦).

(٤) أخرجه أبو داود (٣١٠٦)، والترمذي (٢٠٨٣)، والنسائي في السنن الكبرى (١٠٨١٥)، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير (٦٣٨٨).

اشْفِهِ أَنْتَ الشَّافِي، لَا شِفَاءَ إِلَّا شِفَاؤُكَ، شِفَاءٌ لَا يُعَادِرُ سَقَمًا^(١).

٢- القراءة مع النفث:

والنفث: هو نفخ معه ريق خفيف، وهو أقل من التفل^(٢).

ويدل على هذه الطريقة ما جاء عن عائشة رضي الله عنها: (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَنْفُثُ عَلَى نَفْسِهِ فِي الْمَرَضِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ بِالْمَعْوَذَاتِ، فَلَمَّا ثَقُلَ كُنْتُ أَنْفُثُ عَلَيْهِ بِهِنَّ، وَأَمْسَحُ بِيَدِ نَفْسِهِ لِيَرَكْتَهَا» فَسَأَلْتُ الزُّهْرِيَّ: كَيْفَ يَنْفُثُ؟ قَالَ: «كَانَ يَنْفُثُ عَلَى يَدَيْهِ، ثُمَّ يَمْسَحُ بِهِمَا وَجْهَهُ»^(٣).

قال القاضي عياض: «فائدة النفث: التبرك بتلك الرطوبة أو الهواء والنفس المباشر للرقية والذكر الحسن والدعاء والكلام الطيب، وقد يكون على وجه التفاضل بزوال ذلك الألم عن المريض وانفصاله عنه كانفصال ذلك النفث عن في الراقي»^(٤).

٣- القراءة مع التفل:

ويدل على هذه الطريقة ما ثبت في إحدى روايات حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: (وَاللَّهُ إِنِّي لِأَرْقِي، وَلَكِنَّ وَاللَّهُ لَقَدْ اسْتَضَفْنَاكُمْ فَلَمْ تُصَيِّفُونَا، فَمَا أَنَا بِرَاقٍ لَكُمْ حَتَّى تَجْعَلُوا لَنَا جُعْلًا، فَصَالِحُوهُمْ عَلَى قَطِيعٍ مِنَ الْعَنَمِ، فَاَنْطَلَقَ يَنْفُلُ عَلَيْهِ، وَيَقْرَأُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ فَكَأَنَّمَا نُشِطَ مِنْ عِقَالٍ، فَاَنْطَلَقَ يَمْشِي وَمَا بِهِ قَلْبَةٌ)^(٥).

٤- المسح باليد مع القراءة:

وهذه الطريقة قد تكون مع القراءة فقط، وقد تكون مع القراءة والنفث، وقد تكون مع

(١) أخرجه البخاري (٥٦٧٥)، ومسلم (٢١٩١).

(٢) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٨٨/٥)، لسان العرب (١٢/١٩٥)، فتح الباري (١٠/٢٠٩).

(٣) أخرجه البخاري (٥٧٣٥).

(٤) إكمال المعلم بفوائد مسلم (٧/١٠١) بتصرف يسير.

(٥) أخرجه البخاري (٢٢٧٦).

القراءة والتفل.

ويدل عليها ما روته عائشة رضي الله عنها: أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم كَانَ يُعَوِّذُ بَعْضَ أَهْلِهِ، يَمْسَحُ بِيَدِهِ الْيُمْنَى وَيَقُولُ: (اللَّهُمَّ رَبَّ النَّاسِ أَذْهِبِ الْبَاسَ، اشْفِهِ وَأَنْتَ الشَّافِي، لَا شِفَاءَ إِلَّا شِفَاؤُكَ، شِفَاءٌ لَا يُغَادِرُ سَقَمًا)^(١).

قال الطبري: «هو على طريق التفاضل لزوال ذلك الوجع»^(٢).

٥- كتابة بعض الآيات ثم مسحها بالماء وشربها أو الاغتسال بها:

وكيفية هذه الطريقة أن تكتب آيات من القرآن في إناء أو نحوه وتمحى بالماء وبعد ذلك يشرب من الماء أو يغتسل به.

روي جواز ذلك عن عبدالله بن عباس وعائشة رضي الله عنهما ومجاهد وأبي قلابة، ونص عليه أحمد بن حنبل، وجوزه ابن تيمية^(٣).

جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: (إِذَا عَسِرَ عَلَى الْمَرْأَةِ وَلَدُهَا، فَيَكْتُبُ هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ وَالْكَلِمَاتِ فِي صَحْفَةٍ ثُمَّ تَغْسِلُ فُتُسْقَى مِنْهَا: «بِسْمِ اللَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَلِيمُ الْكَرِيمُ، سُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحًى﴾ (النازعات: ٤٦)، ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّن نَّهَارٍ بَلَّغَ فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (الأحقاف: ٣٥)^(٤).

قال ابن القيم: «ورأى جماعة من السلف أن تكتب له الآيات من القرآن ثم يشربها، قال

(١) أخرجه البخاري (٥٧٤٣)، ومسلم (٢١٩١).

(٢) انظر: فتح الباري (٢٠٧/١٠).

(٣) انظر: مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطب، في الرخصة في القرآن يكتب لمن يسقاه، برقم (٢٣٩٧٤)، (٢٣٩٧٥)، (٢٣٩٧٦)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (١٢/٥٩٩)، وزاد المعاد (٤/١٥٧).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٢٣٩٧٤).



مجاهد لا بأس أن يكتب القرآن ويغسله ويسقيه المريض، ومثله عن أبي قلابة، ويُذكر عن ابن عباس أنه أمر أن يكتب لامرأة تعسر عليها ولدها أثر من القرآن ثم يغسل وتسقى، وقال أيوب: رأيت أبا قلابة كتب كتاباً من القرآن ثم غسله بماء، وسقاه رجلاً كان به وجع^(١). ويشترط أن تكون الكتابة بمداد طاهر في إناء طاهر، فكتابة القرآن بنجس لا يجوز^(٢).



(١) زاد المعاد (٤/١٥٧).

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٩/٦٤).



المبحث الخامس

آداب الرقية بالقرآن الكريم

إن للرقية الشرعية بالقرآن الكريم آداباً ينبغي أن يتحلى بها الراقي والمرقي^(١)، فمن الآداب التي ينبغي أن يتحلى بها الراقي:

١- الإخلاص لله تعالى وحسن المقصد:

الرقية دعاء والتجاء إلى الله بطلب الوقاية أو الشفاء، فهي عبادة، يجب أن تكون خالصة لله ﷻ، قال الله تعالى: ﴿ وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ ﴾ (البينة: ٥).

٢- أن يكون على طهارة من الحدث:

يستحب أن يكون الراقي على طهارة من الحدث الأصغر؛ لأنها دعاء وقراءة قرآن، ويستحب الدعاء وقراءة القرآن على طهارة، فحصول الدعاء مع الطهارة أقرب إلى الإجابة، فعن المهاجر بن قنفذ ﷺ أَنَّهُ سَلَّمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يَتَوَضَّأُ، فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ حَتَّى تَوَضَّأَ فَرَدَّ عَلَيْهِ، وَقَالَ: (إِنَّهُ لَمْ يَمْنَعْنِي أَنْ أَرُدَّ عَلَيْكَ إِلَّا أَنِّي كَرِهْتُ أَنْ أذْكَرَ اللَّهَ إِلَّا عَلَى طَهَارَةٍ)^(٢).

أما الطهارة من الحدث الأكبر فهي واجبة إذا كانت الرقية من القرآن الكريم؛ فلا يجوز للمحدث حدثاً أكبر أن يقرأ القرآن قبل الغسل، فعن علي بن أبي طالب ﷺ قال: (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَخْرُجُ مِنَ الْخَلَاءِ فَيَقْرَأُ الْقُرْآنَ، وَيَأْكُلُ مَعَنَا اللَّحْمَ، وَلَمْ يَكُنْ يَحْجُبُهُ عَنِ الْقُرْآنِ شَيْءٌ لَيْسَ الْجَنَابَةَ)^(٣).

(١) يجدر التنبيه على أن هذه الآداب عامة للرقية ولا تختص بالرقية بالقرآن الكريم.

(٢) أخرجه أبو داود (١٧)، والنسائي (٣٨)، وابن ماجه (٣٥٠) وأحمد واللفظ له (١٩٠٣٤)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٨٣٤).

(٣) أخرجه أبو داود (٢٢٩)، والترمذي (١٤٦)، والنسائي (٢٦٥)، وابن ماجه (٥٩٤)، وصححه الترمذي =

٣- حضور القلب أثناء الرقية والتوجه إلى الله بصدق ليتوافق اللسان مع القلب:

يستحب حضور القلب أثناء الرقية، ولا تكن الرقية مجرد حركة لسان، بل يستحب تواطؤ القلب مع اللسان أثناء الرقية، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (ادْعُوا اللَّهَ وَأَنْتُمْ مُوقِنُونَ بِالْإِجَابَةِ، وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ دُعَاءَ مَنْ قَلْبٌ غَافِلٌ لَاهٍ)^(١)، وكذلك التوجه إلى الله بصدق وافتقار، فهذا سبب من أسباب إجابة الدعاء، قال الله تعالى: ﴿أَمَّنْ تُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُ لَكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ۗ إِنَّهُ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾ (النمل: ٦٢).

٤- إسماع المقروء عليه وعدم كتمان القراءة:

ينبغي على الراقي أن يقرأ بصوت مسموع؛ حتى تُسمع قراءته ويُتأكد بأنها مشروعة غير مشتملة على رقى شركية أو طلاس غير مفهومة.

٥- الحرص على التزود من الأعمال الصالحة والتحلي بالأخلاق الحسنة وأن يكون قدوة:

ينبغي على الراقي أن يتزود من الأعمال الصالحة لأنه أدعى لإجابة رقيته، وأن يتحلى بالأخلاق الحسنة ليكون قدوة صالحة للناس.

٦- الحرص على أكل الحلال والابتعاد عن المال الحرام:

يجب على الراقي أن يبتعد عن أكل الحرام وأن يحرص على أكل الحلال؛ فأكل الحرام من موانع إجابة الدعاء، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: (ذَكَرَ الرَّجُلَ يُطِيلُ السَّفَرَ أَشْعَثَ أَغْبَرَ، يُمُدُّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ، يَا رَبِّ، يَا رَبِّ، وَمَطْعَمُهُ حَرَامٌ، وَمَشْرَبُهُ حَرَامٌ، وَمَلْبَسُهُ حَرَامٌ، وَغَدِي بِالْحَرَامِ، فَأَنْتَ يُسْتَجَابُ لِذَلِكَ؟!)^(٢).

=وعبدالحق والبغوي وجوده ابن الملحق. انظر: البدر المنير (٢/ ٥٥١)، والتلخيص الحبير (١/ ٣٧٥).

(١) أخرجه الترمذي (٣٤٧٩)، وحسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير (٢٤٥).

(٢) أخرجه مسلم (١٠١٥).

٧- نصيحة المريض:

ينبغي على الراقي أن يكون داعياً إلى الله تعالى؛ ينصح المريض ويأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر، فإن قلب المريض يفتح لمن يحسن إليه، فعن تميم بن أوس الداري رضي الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: (الدِّينُ النَّصِيحَةُ) قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: (لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَيِّمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ)^(١)، والنصيحة من حقوق المسلم على أخيه المسلم.

٨- ستر أحوال المريض وعدم كشف أسراره:

يجب على الراقي أن يستر أحوال المريض وألا يكشف أسراره، فعن عبدالله بن عمر رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (مَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)^(٢)، فالراقي مؤتمن على أسرار المريض، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: (لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ، وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ)^(٣).

٩- تطيب نفس المريض وبث روح التفاؤل في نفسه ونفوس أهله:

ينبغي على الراقي أن يطيب نفس المريض ويبعث الأمل فيه نفسه ونفوس أهله، وتبشيره بالأجر والثواب، وتبشيره على البلاء، فعن أم سلمة رضي الله عنها قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (إِذَا حَضَرْتُمْ الْمَرِيضَ أَوْ الْأَمِيَّتَ فَقُولُوا خَيْرًا؛ فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ يُؤْمِنُونَ عَلَيَّ مَا تَقُولُونَ)^(٤).

١٠- التأني بالتشخيص:

ينبغي على الراقي أن يتأنى في تشخيص المريض، وأن يبذل وسعه في التشخيص السليم للمريض بدون عجلة، فالراقي مؤتمن يجب عليه أن يؤدي أمانة عمله، ومنه التأني والتثبت في

(١) أخرجه مسلم (٥٥).

(٢) أخرجه البخاري (٢٤٤٢)، ومسلم (٢٥٨٠).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (١٢٣٨٣)، وصحح الألباني الحديث في صحيح الجامع الصغير (٧١٧٩).

(٤) أخرجه مسلم (٩١٩).

التشخيص، فالعجلة والتساهل في التشخيص قد يؤديان إلى التشخيص الخاطئ مما يترتب عليه مفسدات متعددة.

١١- تحصين نفسه من أذى الشياطين بالأذكار الشرعية:

ينبغي على الراقي أن يحصن نفسه بالأذكار الشرعية لئلا تؤذيه الشياطين، قال ابن تيمية: «وإن كان الجن من العفاريت وهو ضعيف فقد تؤذيه، فينبغي لمثل هذا أن يحترز بقراءة العوذ مثل آية الكرسي والمعوذات والصلاة والدعاء ونحو ذلك مما يقوي الإيمان، ويجنب الذنوب التي بها يُسلطون عليه، فإنه مجاهد في سبيل الله، وهذا من أعظم الجهاد، فليحذر أن ينصر العدو عليه بذنوبه»^(١).

١٢- الرفق واللين مع المريض:

ينبغي على الراقي أن يكون رفيقاً ليناً مع المريض، ولا يزيد المريض مرضاً بسبب قسوته وشدته معه، قال الله تعالى مبيناً لنبيه أثر الرفق: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا آَلَقَلْبَ لَآَنَفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، وعن عائشة رضي الله عنها قال: (إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرَّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ)^(٢)، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (إِنَّ الرَّفْقَ لَا يَكُونُ فِي شَيْءٍ إِلَّا زَانَهُ، وَلَا يُنْزَعُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا شَانَهُ)^(٣).

ومن الآداب التي ينبغي أن يتحلّى بها المرقى:

١- الصبر على الابتلاء والأمراض:

ينبغي على المرقى أن يصبر على المرض والابتلاء، وأن يعلم أن في الصبر والاحتساب أجر كبير، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُوفَى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (الزمر: ١٠)، وعن أبي سعيد

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٩/٥٣).

(٢) أخرجه البخاري (٦٩٢٧)، ومسلم (٢١٦٥).

(٣) أخرجه مسلم (٢٥٩٤) عن عائشة رضي الله عنها.

الخدري رحمته الله أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (مَا أُعْطِيَ أَحَدٌ عَطَاءً خَيْرًا وَأَوْسَعَ مِنَ الصَّبْرِ)^(١).

٢- كثرة ذكر الله ﷻ والحرص على الطاعات والابتعاد عن المحرمات:

ينبغي على المرقى أن يكثر من ذكر الله ﷻ وأن يحرص على فعل الطاعات واجتناب المحرمات، فإن ذلك سبب لتفريج الكربات وإجابة الدعوات، قال الله تعالى عن نبيه زكريا عليه السلام: ﴿وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ ﴿٨٨﴾ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَشِيعِينَ ﴿٨٩﴾﴾ (الأنبياء: ٨٩-٩٠).

٣- التوبة من الذنوب والمعاصي:

ينبغي على المرقى أن يتوب من الذنوب والمعاصي، فما وقع بلاء إلا بذنب ولا رفع إلا بتوبة، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَصْنَبْكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ (الشورى: ٣٠).

٤- التحصن بأذكار الصباح والمساء وأذكار النوم والمنزل وغيرها من الأذكار الشرعية:

ينبغي على المرقى أن يحصن نفسه بالأذكار الشرعية، ففيها حماية للمؤمن من الشياطين، وحماية البلاء قبل وقوعه، وكذلك ترفع البلاء بعد وقوعه، والأدلة على هذا يصعب حصرها، وسبق ذكر بعضها في فصول البحث.

٥- الالتجاء إلى الله والافتقار إليه:

ينبغي على المرقى أن يلجأ إلى الله تعالى بصدق ويفتقر إليه، فهو أدنى لإجابة سؤاله من دفع البلاء أو رفعه؛ قال الله تعالى: ﴿أَمَّنْ تَجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَلَيْسَ اللَّهُ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَدَّكُرُونَ﴾ (النمل: ٦٢).

(١) أخرجه البخاري (١٤٦٩)، ومسلم (١٠٥٣).

٦- ألا يستبطىء الإجابة والشفاء:

يجب على المرقى أن يحسن الظن بالله تعالى، ولا يستبطىء الإجابة والشفاء، فإن الاستعجال في الشفاء واستبطاء الإجابة من موانع إجابة الدعاء، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (لَا يَزَالُ يُسْتَجَابُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ يَدْعُ بِإِثْمٍ أَوْ قَطِيعَةٍ رَحِمَ مَا لَمْ يَسْتَعْجَلْ) قيل: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْإِسْتِعْجَالُ؟ قَالَ: (يَقُولُ: قَدْ دَعَوْتُ وَقَدْ دَعَوْتُ فَلَمْ أَرِ يَسْتَجِيبُ لِي، فَيَسْتَحْسِرُ عِنْدَ ذَلِكَ وَيَدْعُ الدُّعَاءَ)^(١)، وليعلم بأن الله يستجيب لدعائه بإحدى ثلاث، كما روى أبو سعيد رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: (مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَدْعُو بِدَعْوَةٍ لَيْسَ فِيهَا إِثْمٌ وَلَا قَطِيعَةٌ رَحِمَ؛ إِلَّا أَعْطَاهُ اللَّهُ بِهَا إِحْدَى ثَلَاثٍ: إِمَّا أَنْ تُعَجَّلَ لَهُ دَعْوَتُهُ، وَإِمَّا أَنْ يَدَّخِرَهَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ، وَإِمَّا أَنْ يَصْرِفَ عَنْهُ مِنَ السُّوءِ مِثْلَهَا)، قَالُوا: إِذَا نُكِّثُ، قَالَ: (اللَّهُ أَكْثَرُ)^(٢).

(١) أخرجه البخاري (٦٣٤٠)، ومسلم واللفظ له (٢٧٣٥).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (١١١٣٣)، والحاكم في المستدرک وصححه (١٨١٦).

المبحث السادس أخطاء في الرقية

كثر الرقاة في هذه الأزمان المتأخرة، وكثير منهم يتخذ الرقية الشرعية مهنة يمتنعها لتحصيل الأموال، فكثرت مظاهر الخطأ عندهم وتعددت، ومن أشهر هذه الأخطاء:

١- تلبس بعض المشعوذين والسحرة والكهان بلباس الرقاة، وإيقاعهم الناس في الشرك والبدعة:

بعض المشعوذين والسحرة والكهان يتلبسون بلباس أهل الرقية الشرعية لينطلي خداعهم على جهال الناس، وليجنوا أموالاً طائلة من شعوذتهم وسحرهم باسم الرقية الشرعية، لاسيما مع كثرة الجهل وتعلق الناس بالوهم خصوصاً من ابتلي بالأمراض الشديدة، ومن بعض علاماتهم^(١):

- التتممة بكلام غير مفهوم، وربما قرأ بعض الآيات القرآنية للتمويه على الناس .
- إعطاء المريض عزائم وتمائم تحتوي على حروف مقطعة أو طلاسم أو مربعات أو رسومات غير مفهومة، وربما يكتب معها بعض الآيات القرآنية للتمويه.
- السؤال عن اسم الأم، والبعض يسأل عن اسم الأب للتمويه أيضاً، بينما الرقية الشرعية لا علاقة لها باسم الأب أو الأم أو غيرهما.

- طلب أثر من آثار المريض كالثياب أو غيرها .
- قد يعطي المريض بعض الأشياء لدفنها، أو يطلب منه ذبح حيوان ودفنه ونحو ذلك .
- قد يطلب من المريض اعتزال الناس مدة أو عدم الاغتسال والتنظيف مدة معينة .
وهؤلاء المشعوذون والسحرة والكهان لا يجوز إتيانهم، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (مَنْ أَتَى كَاهِنًا أَوْ

(١) انظر: فتح الحق المبين في علاج الصرع والسحر والعين (ص ١٣٠-١٣١).

عَرَفًا فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُولُ؛ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنزِلَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ^(١).

٢- بيع الوهم للمرضى:

بعض الرقاة يبيع الوهم للمرضى خاصة أصحاب الأمراض النفسية أن فيهم مساً أو سحرًا أو عينًا، وأنهم يحتاجون إلى زيارات متعددة، وهم في الحقيقة سالمون من هذه الأمور، وبعضهم يرقى المريض برقية قليلة ولا يكملها، خاصة في حالات المسّ والصرع والسحر، ويدعي أنه يحتاج إلى جلسات وزيارات متعددة من أجل الشفاء، وهدفهم من ذلك زيادة زيارات المرضى لهم طلبًا لزيادة تحصيل الأموال، ويوهمونهم أيضًا أن شراء الماء والعسل والزيت وغيرها مما قرؤوا عليه - طبعًا بطريقة خاطئة - يسرع وقت الشفاء، ويبيعون هذه الأشياء للناس بأموال باهظة بالنسبة لأسعارها الحقيقية، وهذا نوع من أكل أموال الناس بالباطل، والغش في النصيحة، والنبى ﷺ يقول: (مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا).

٣- التوسع في الضرب وكذلك الصعق الكهربائي:

من أخطاء بعض الرقاة اليوم خصوصًا ممن ليس لديه خبرة كافية: التوسع في الضرب الشديد للذي به مس من الجن، وقد يضرب الراقي المريض الذي يعتقد أن به مساً من الجن وما به مس على الحقيقة فيقع الضرب على جسد المريض ويتأذى منه، وكذلك الصعق الكهربائي للمريض، وقد يؤدي هذان الأمران إلى موت المريض أو كسره أو إعاقته.

٤- القراءة على قارورات الماء أو غيره وهي مغلقة، أو على كميات كبيرة جدًا كالخزانات

ثم تفرغها في قارورات صغيرة وبيعها على الناس:

من الأخطاء عند بعض الرقاة لاسيما بعض أصحاب مراكز الرقية الشرعية أنهم يقرؤون

(١) أخرجه أحمد (٩٥٣٦) والحاكم في المستدرک (١٥)، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرطهما

جميعًا من حديث ابن سيرين، ولم يخرجاه، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير (٥٩٣٩).

على قارورات الماء أو العسل أو الزيت وغيرها وهي مغلقة، ويبيعوها بأسعار عالية أضعاف قيمتها، وهذا مما لا أصل له، ولا ينتفع منها المرقى - والله أعلم -؛ لأن الريق أو النفس الذي تلي فيه القرآن والذكر لا يصل إلى الماء أو العسل أو الزيت داخل القارورات وهي مغلقة. والبعض كذلك يقرأ على كميات كبيرة جداً من الماء مثلاً في الخزان رقية عامة ثم يفرغه في قارورات صغيرة، ومثل ذلك في العسل والزيت وغيرها، وقد جاء في فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ما نصه: «أما أن يقرأ الراقي في ماء ثم يفرغ ذلك الإناء في بركة أو خزان، أو ينفث في خزان رقية عامة، أو يرقى المريض بواسطة مكبر الصوت، فهذا لم يرد به دليل، وهو مخالف لموضوع الرقية الجائزة؛ لأنها إنما تكون على المريض مباشرة، أو تكون بماء قليل يسقاه المريض، والأصل في الرخص الاقتصار فيها على ما ورد»^(١).

٥- رقية الغائب:

رقية الغائب كأن يقرأ الراقي القرآن بنية الرقية على فلان الغائب عن محل القراءة سواء كان في مكان آخر أو بلد آخر، وهذا النوع من الرقية مخالف لسنة رسول الله ﷺ في الرقية، وكذلك عمل السلف الصالح؛ فالأصل في الرقية أن يباشر الراقي القراءة على المريض، والرقية عبادة لا بد من موافقتها لسنة النبي ﷺ قال النبي ﷺ: (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد)، ولا مانع من الدعاء للغائب بالشفاء، فباب الدعاء أوسع.

٦- الرقية عن بعد:

من الأخطاء التي يفعلها بعض الرقاة اليوم هي الرقية عن بعد سواء كانت عن طريق الهاتف أو عبر القنوات التلفزيونية أو الإذاعية أو عبر الأشرطة المسجلة أو المواقع الإلكترونية مثل

(١) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، المجموعة الثانية (١/ ٨٩)، والفتاوى بتوقيع العلماء: الشيخ عبدالعزيز بن باز ﷺ، والشيخ عبدالله بن غديان ﷺ، والشيخ صالح الفوزان - حفظه الله - والشيخ عبدالعزيز آل الشيخ - حفظه الله - والشيخ بكر أبو زيد ﷺ.

اليوتوب أو غيره؛ لأن الأصل في الرقية أن تكون على المريض مباشرة، فيباشر الراقي قراءة القرآن على المريض بلا واسطة، والرقية كذلك عمل يحتاج إلى اعتقاد ونية حال أدائها، وبعض هذه الوسائل لا يتأتى منها ذلك كالرقية المسجلة ونحوها، فالرقية بواسطة تخالف ما فعله رسول الله ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم وأتباعهم بإحسان، وقد قال ﷺ: (مَنْ أَحَدَّثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ، فَهُوَ رَدٌّ)^(١).

٧- الخلوة بالمرأة الأجنبية أثناء الرقية:

لا يجوز للراقي أن يخلو بالمرأة الأجنبية أثناء رقيته، لما في ذلك من الفتنة، فعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أَنَّهُ قَالَ: (أَلَا لَا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلَّا كَانَ تَالِثَهُمَا الشَّيْطَانُ)^(٢)، وعن ابن عباس رضي الله عن النبي ﷺ قَالَ: (لَا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ)^(٣).

٨- مس المرأة الأجنبية أثناء الرقية:

لا يجوز للراقي أن يمس جسد المرأة أثناء الرقية لما في ذلك من الفتنة، وإنما يقرأ عليها بدون مس؛ فعن معقل بن يسار رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (لَأَنْ يُطَعَنَ فِي رَأْسِ رَجُلٍ بِمِخْيَطٍ مِنْ حَدِيدٍ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمَسَّ امْرَأَةً لَا تَحِلُّ لَهُ)^(٤).

٩- الاستعانة بالجن ولو كان مسلماً:

لا يجوز الاستعانة بالجن في كشف نوع المرض أو كيفية العلاج، ولو ادعى الجني بأنه مسلم، فإنه لا يعرف حاله ولا يرى وقد يكذب، وقد يكون مريداً للفتنة والإغواء، فالاستعانة

(١) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، المجموعة الثانية

(١/١)، ٩٢، ٩٣، والحديث أخرجه البخاري (٢٦٩٧)، ومسلم (١٧١٨) عن عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه الترمذي (٢١٦٥)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٤٣٠).

(٣) أخرجه البخاري (٥٢٣٣)، ومسلم (١٣٤١).

(٤) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٤٨٧)، وجوّد إسناده الألباني في السلسلة الصحيحة (٢٢٦).

أحكام الرقية بالقرآن الكريم

بالشياطين شرك، والاستعانة بمسلمي الجن وسيلة إلى الشرك، ولو كان مشروعاً لفعله النبي ﷺ أو دَلَّ عليه، أو فعله أصحابه في المعارك والرقى وغيرهما^(١).

(١) انظر: التمهيد لشرح كتاب التوحيد للشيخ صالح آل الشيخ (ص ٦١٥).

الخاتمة

في ختام هذا البحث أحمد الله ﷻ على إتمامه، ولا أدعي الكمال فيه، بل هو عمل بشري لا بد وأن يعتريه القصور، فالكمال لله تعالى وحده.

ومن أبرز نتائج البحث:

- ١- الرقية بالقرآن الكريم مشروعة بالكتاب والسنة والإجماع والقياس.
 - ٢- رقية الإنسان لنفسه بالقرآن الكريم، ورقية غيره له بدون طلب منه، تعدّان من بذل الأسباب للشفاء ولا تقدحان في تمام التوكل، بينما طلب الرقية من الغير يقدر في تمام التوكل على القول الراجح.
 - ٣- يجوز أخذ أجره مناسبة على الرقية بالقرآن الكريم.
 - ٤- تتنوع الرقية من جهة مشروعتها إلى رقية مشروعة ورقية ممنوعة، ومن جهة أسبابها إلى رقية من الأمراض العضوية ورقية من الأمراض المعنوية، ومن جهة وقتها إلى رقية قبل البلاء لدفعه ورقية بعد البلاء لرفعه.
 - ٥- طرق الرقية بالقرآن الكريم الثابتة في السنة النبوية متنوعة، فمنها القراءة على موضع المرض، ومنها القراءة مع النفث، ومنها مع التفل، ومنها مع المسح باليد على موضع المرض، وغيرها.
 - ٦- هناك آداب كثيرة ينبغي أن يتحلّى بها الراقي والمرقي.
 - ٧- هناك أخطاء في الرقية ينبغي الحذر منها كبيع الوهم للمريض، والتوسع في الضرب وكذلك الصعق الكهربائي، والرقية عن بعد، وغيرها، وأخطرها: تلبس بعض المشعوذين والسحرة والكهان بلباس الرقاة، وإيقاعهم الناس في الشرك والبدعة.
- ومن أبرز توصيات البحث: العمل على تنظيم مراكز الرقية الشرعية وممارستها بإصدار

أحكام الرقية بالقرآن الكريم

رخصة تأهيل للراقي الشرعي، تمنح للمؤهلين منهم عن طريق لجنة شرعية بوزارة الشؤون الإسلامية بعد التأكد من سلامة معتقداتهم ومعرفتهم لأحكام الرقية الشرعية، وتضع الضوابط والرقابة لهذه المراكز والقائمين عليها، وتمنع استغلالهم للناس، وتضييق الخناق على السحرة والمشعوذين والكهان والجهال من ولوج هذا الباب.

وصلّى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

- أحكام الرقى والتمايم. السحيمي، د. فهد بن ضويان. ط ١، الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- الأحكام الفقهية في الرقية الشرعية. الجزاع، محمد بن صالح. ط ١، حائل: دار الأندلس للنشر والتوزيع، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- الاستشفاء بالقرآن الكريم. التويجري، د. علي غازي. ط ١، المدينة المنورة: مكتبة دار النصيحة، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- أعلام الحديث. الخطابي، حمد بن محمد. تحقيق: د. محمد بن سعد آل سعود. ط ١، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.
- إكمال المعلم. اليحصبي، عياض. تحقيق: د. يحيى إسماعيل. ط ١، القاهرة: دار الوفاء، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. المرادوي، علي بن سليمان. ط ٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل. البيضاوي، عبدالله بن عمر. ط ٢، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م.
- البداية والنهاية. ابن كثير، إسماعيل بن عمر. تحقيق: د. عبد الله التركي. ط ١، القاهرة: دار هجر، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير. ابن الملقن، عمر بن علي. تحقيق: مصطفى أبو الغيط وآخرون. ط ١، الرياض: دار الهجرة، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- التحرير والتنوير. ابن عاشور، محمد الطاهر. د. ط، تونس: دار سحنون، د.ت.
- تفسير القرآن العظيم. ابن كثير، إسماعيل بن عمر. تحقيق: سامي بن محمد السلامة. الإصدار الثاني، ط ١، الرياض: دار طيبة، ٢٠٠٢م.

أحكام الرقية بالقرآن الكريم

- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافي الكبير. العسقلاني، أحمد بن حجر. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
- التمهيد لشرح كتاب التوحيد. آل الشيخ، صالح. ط ٢، الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية، ١٤٣٠هـ.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. النميري، يوسف ابن عبدالبر. د. ط، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، ١٣٨٧هـ.
- تهذيب اللغة. الأزهرى، محمد. تحقيق: محمد عوض. ط ١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م.
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. السعدي، عبدالرحمن بن ناصر. ط ١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢٢هـ.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن. الطبري، محمد بن جرير الطبري. تحقيق: د. عبدالله التركي. ط ١، بيروت: دار عالم الكتب، ٢٠٠٣م.
- الجامع الصحيح. الترمذي، محمد بن عيسى. تحقيق: أحمد شاكر وآخرون. د. ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٥م.
- الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، أبو عبدالله محمد. ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦م.
- الداء والدواء. ابن قيم الجوزية، محمد. تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي. ط ١، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٩هـ.
- الرقى الشرعية بين التنزيل والتطبيق. منديكار، د. فلاح إسماعيل منديكار. د. ط، الكويت: حلقة مسجد كلندر النسائية، د. ت.
- الرقى في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة. العلياني، د. علي نفيح. د. ط، الرياض: دار الوطن، د. ت.
- الرقية الشرعية من الكتاب والسنة النبوية. الجوراني، د. محمد يوسف. ط ٤، عمان: دار النفائس، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

- زاد المسير في علم التفسير. ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن. ط ٤، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- زاد المعاد في هدي خير العباد. ابن قيم الجوزية، محمد. تحقيق: شعيب وعبدالقادر الأرنؤوط. ط ٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها. الألباني، محمد ناصر الدين. د. ط، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
- السنن الكبرى. النسائي، أحمد بن شعيب. إشراف: شعيب الأرنؤوط. ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
- السنن. القزويني، محمد ابن ماجه. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. د. ط، بيروت، دار الفكر، د. ت.
- السنن. السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. تحقيق: عزت الدعاس وعادل السيد. ط ١، بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٧م.
- السنن. النسائي، أحمد بن شعيب. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. ط ٢، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- شرح السنة. البغوي، الحسين بن مسعود. تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش. ط ٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- صحيح البخاري. البخاري، محمد بن إسماعيل. ط ١، بيروت: دار طوق النجاة، وجدة: ودار المنهاج، ١٤٢٢هـ.
- صحيح الجامع الصغير وزيادته. الألباني: محمد ناصر الدين. ط ٣، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
- صحيح مسلم. النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. د. ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري. العيني، بدر الدين محمد. د. ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

أحكام الرقية بالقرآن الكريم

- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء - المجموعة الثانية. جمع: أحمد الدويش، د.ط، الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية، د.ت.
- فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. تحقيق: محب الدين الخطيب. د.ط، القاهرة: المكتبة السلفية، د.ت.
- فتح الحق المبين في علاج الصرع والسحر والعين. الطيار، د. عبدالله، والمبارك، سامي. د.ط، الرياض: دار الوطن، د.ت.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. الشوكاني، محمد بن علي. ط ٣، بيروت: مؤسسة الريان، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- الفروق. القرافي، أحمد بن إدريس. تحقيق: عمر القيام. ط ٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- الفوائد. ابن قيم الجوزية، محمد. تحقيق: محمد عزيز شمس. ط ١، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٩هـ.
- القاموس المحيط. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. ط ٨، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- الكافي في فقه الإمام أحمد. المقدسي، عبدالله ابن قدامة. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- لباب التأويل في معاني التنزيل. الخازن، علي بن محمد. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.
- لسان العرب. الإفريقي، محمد ابن منظور. ط ٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية. جمع: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم. د.ط، الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
- مختصر صحيح مسلم. المنذري، عبدالعظيم بن عبد القوي. تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني. ط ٦، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. ابن قيم الجوزية، محمد. تحقيق: محمد الفقي. د. ط، بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- المستدرک علی الصحیحین. الحاكم، محمد بن عبدالله. تحقيق: محمد عبدالقادر. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- المسند الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- المصنف. العبسي، عبدالله بن أبي شيبه. تحقيق: محمد عوامة. ط ١، جدة: دار القبلة، ودمشق: مؤسسة علوم القرآن، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- معالم التنزيل. البغوي، الحسين بن مسعود. تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرون. الإصدار الثاني، ط ٢، الرياض: دار طيبة، ٢٠٠٦م.
- معالم السنن. الخطابي، حمد بن محمد. ط ١، حلب: المطبعة العلمية، ١٣٥١هـ - ١٩٣٢م.
- معاني القرآن. النحاس، أحمد. تحقيق: محمد الصابوني. ط ١، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- المعجم الصغير. الطبراني، سليمان بن أحمد. تحقيق: محمد شكور. ط ١، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- المعجم الكبير. الطبراني، سليمان بن أحمد. تحقيق: حمدي السلفي. ط ٢، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د. ت.
- المعلم بفوائد مسلم. المازري، محمد بن علي. تحقيق: محمد الشاذلي النيفر. ط ٢، تونس: الدار التونسية، ١٩٨٨م.
- المغني. المقدسي، عبدالله ابن قدامة. د. ط، القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.
- مفاتيح الغيب. الرازي، محمد فخر الدين. ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم. القرطبي، أحمد بن عمر. تحقيق: محي الدين ديب مستو وآخرون. ط ٢، دمشق: دار ابن كثير، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

أحكام الرقية بالقرآن الكريم

- مقاييس اللغة. ابن فارس، أحمد. تحقيق: عبد السلام هارون. ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. النووي، يحيى بن شرف. ط ٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ.
- النهاية في غريب الحديث والأثر. ابن الأثير، المبارك. تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي. ط ١، بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- نيل الأوطار في شرح منتقى الأخبار. الشوكاني: محمد بن علي. تحقيق: عصام الدين الصبابطي. ط ١، القاهرة: دار الحديث، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

Bibliography

- Aḥkham al-Ruqa wa al-Tamā'im. Fahd bin ḍuwaiyān al-Su ḥaimi. Maktabah al-Da`wah al-Salaf. Al-Riyāḍ. Ed. 1, 1998/1419.
- Al-Aḥkām al-fiqhiyyah Fī Ruqyah al-Shar'iyyah. Muhammad bin Sāliḥ al-Jazzā'. Dār al-andalus li al-Nashr wa tawzī'. Hail, Ed. 1. 2006.
- Alistishfaa Bil-Quran Alkarim, AtTiwegri, Dr. Ali Ghazi, 1st ed., Almadina Almunawara, Maktabat Dar Annasiha, 2010.
- A'lām al-Hadīth. Hamad bin Muhammad al-Khattābi. Tahqīq: Dr. Muhammad bin Sa's al-Su`ud. Jāmi'ah Ummu Al-Qura, Saudi Arabia. Ed.1, 1988.
- Ikmāl al-Mu'allim. 'Iyyadh al-Yahsabi. Tahqīq: Yahya Ismail. Dār al-Wafaa. Cairo, Ed. 1, 1998.
- Al-Insāf fī ma'rifat al-Rājih min al-Khilāf. Ali bin Sulaiman al-Mirdāwī. Beirut: Dār ihyaa turath al-'Arabi. Ed.1 (N.d).
- Anwār al-tanzīl wa Asrā al-Tawīl. Abdullah 'Umar al-Baidhawī. Matba'ah al-Mustapha al-Bali. Cairo, ed. 2. 1968.
- Al-Bidāyah wa al-Nihāyah. Ismail ibn Khathīr. Tahqīq: Abdullah Turki. Dār Hajr. Cairo. Ed. 1. 1997.
- Al-Badr al-Munīr fī Takhrīj al-Ahādīth wa al-Aathār al-Wāqī'ah Fī al-Sharh al-Kabīr. 'Umar bin Ali al-Mulaqqin. Tahqīq. Mustapha Abu al-Ghaith wa Aakharun. Riyadh. Dār al-Hijrah. 2004.
- Al-Tahrīr wa al-Tanwīr. Muhamad Tahir ibn 'Ashur. Dār Sahnun. Tunus.
- Tafsīr Alquran Al'azim, ibn Kathīr. Ismail bin Umar ibn Kathīr. Tahqīq: Sami bin Muhammad Al-Salamah. Dar Al-Tibah Al-Riyadh, Al-isdar al-Thani. Ed1, 2002.
- Al-Talkhīs al-Habīr Fī Takhrīj al-Ahādīth al-Rāfi'ī al-Kabīr. Ahmad bin Hajar al-'Asqalanī. Dar al-Kutub al-'ilmiyyah. Beirut. Ed1. 1989.
- Al-Tamhīd Li Sharh kitāb al-Tawhīd. Salih al-Sheikh. Wizārah al-Shu'un al-Islamiyyah wa al-Awqāf wa al-Da`wah wa al-'Irshād. K. S.A. ed1. 1430H.
- Al-Tamhīd Li ma fī Muwatta' Mina al-Ma'ānī wa Al-asānīd. Yusuf ibn Abdul Barr al-Namiri. Wizārah al-Awqāf wa al-Shu'un al-Islāmiyyah Mamlakah al-Maghribiyyah. 1387H.
- Tahzīb al-Lughah. Muhammad al-Azhari. Tahqīq: Muhammad al-'wadh. Dar `ihyah al-Turāth al-Arabi. Beirut: ed.1, 2001.
- Taysīr al-Karim Al--Rahmān fī Tafsir Kalām al-Mannān. 'Abdur-Rahmān bin Nasir as-Sa'di. Dār ibn al-Jawzi. Al-Dammām. Ed.1, 1422H.
- Jāmi'u Al-Bayān 'An Ta'wīl 'Aai Al-Qur'ān. Muhammad bin Jarīr Al-Thabari. Tahqīq: Abdullah al-Turki. Dār 'Alm al-Kutub. Beirut. Ed1, 2003.
- Al-Jāmi' al-Sahīh. Muhammad bin Isa al-Tirmizī. Tahqīq: Ahmad Shakir wa 'Aākharun. Dār `ihyāh al-Turāth al-Arabi. Beirut: ed.1, 1995.
- Al-Jāmi' li Ahkām al-Qurān al-Karim. Abdullah bin Muhammad al-Qurtubi. Mu`assasah al-Risālah, Beirut, ed1, 2006.

- *Al-Dāa wa Al-Dawāa*. Muhammad ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. Tahqīq: Muhammad Ajmal al-Islahi. Dār `Aalam al-Fawa`id. Makkah al-Mukarramah, ed1, 1429H.
- *Al-Ruqa al-Shar`iyyah baina at-Tanzīl wa al-Tatbīq*. Falah Ismail Mandindikar. Nashr Halaqah Masjid Dandikar. Kuwait.
- *Al-Ruqa fī dhaw` ?qīdat ahlu al-Sunnah wa al-Jama`*. Ali Nafi` al-`ilyani. Dar al-Watan al-Riyadh.
- *Al-Ruqya Ashar`ia min Akita bwa Assunna Annabawia*, Aljawrani, Dr. Mohammed Yousuf, 4th ed., Amman, Dar Annafais, 2013.
- *Zād al-masir fī ?ilm al-tafsīr*. Ibn al-Jawzī, Abu al-Faraj `Abd al-Rahman ibn `Ali. Bayrut, Al-maktab al-Islamī, ed.4, 1987
- *Zād Al-Ma`ad fī Hadi Khayr al-?ibad*. Ibn Qayyim Al-Jawziyyah. Tahqīq: Shuaib wa abdulqadir al-Arnawut. Mu`assasah al-Risalah. Beirut. 1998.
- *Silsilat al-Ahadīth as-Sahīhah` wa shayun min Fiqhi`ah wa Fawa`idiha*. Muhammad Nas Al-dīn al-Albanī. Maktabah al-Ma`rif. Riyadh. 1995.
- *Al-Sunan al-Kubrā. Ahmad bin Shuaib al-Nasa`i. Ishrāf*: Shuaib al-Arnawut. Mu`assasah al-Risalah. Beirut. 2001.
- *Al-Sunan. Ibn Majah al-Qazwinī. Tahqīq: Muhammad Fuad Abdul Baqī. Dār al-Fikr Beirut.*
- *Al-Sunan. Abu Dawud Sulayman ibn al-Ash'ath as-Sijistanī. Tahqīq: `Izat al-Da`as wa `Adil al-Sayyid. Dār ibn Hazm Beirut. Ed1, 1997.*
- *Al-Sunan. Ahmad bin Shu`aib al-Nasa`i. Tahqīq: Abu al-Fatah Abu Gudda. Maktab al- Matbu`at al-Islamiyah. Halab, ed2, 1406H.*
- *Sharh Al-Sunnah*. Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas`ūd ibn Muḥammad al-Farrā` al-Baghawī. Tahqīq: Shu`aib al-Arnawut wa Muhammad Zuhair Shawish. Al-Maktab al-Islamī. Beirut, Ed2, 1983.
- *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Muhammad Ibn Ismail al-Bukhārī. Dār Tawq al-Najat. Beirut, Ed.1, 1322H.
- *Saḥīḥ al-Jāmi`? al-Saghir wa Ziyādatihi*. Muhammad Nasir al-Din Albani. al-Maktab al-Islami, Beirut, Ed3, 1988.
- *Ṣaḥīḥ Muslim. Muslim ibn al-Hajjaj al-Naysaburi*. Tahqīq: Muhammad Fuad Al-Baqī. Dar ihyah al-Turath al-Arabi. Beirut.
- *Umdat al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari*. Badr al-Dīn Maḥmūd ibn Aḥmad `Aynī. Dar ihyah al-Turath al-Arabi. Beirut.
- *Fatāwa al-Lajnah al-Dā`imah Lil Buhuth al-?ilmiyyah wa al-Iftā, al-Majmu`ah al-Thāniyah*. Jam`: Ahmad Darwish, Wizārah al-Shu`un al-Islamiyyah wa al-Awqaf wa al-Da`wah wa al-`Irshād. K. S.A.
- *Fatḥ al-Bārī fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Ahmad Ibn Hajar al-Asqalani. Tahqīq: Muhibbu al-Din Al-Khatīb. Maktabah al-Salafiyyah al-Qahirah.

- fath al-Haqq al-Mubīn Fī ?ilaj al-Sara? wa al-Sihr wa Al-?in. Abdullah al-Tayyar wa Sami al-Mubarak. Dār al-Watan. Al-Riyadh.
- *Fath al-Qadir*: al-jami? bayna fannay al-riwayah wa-al-dirayah min ?ilm al-tafsir. Muḥammad ibn ‘Alī Shawkānī. Muassasah al-Rayyan, Beirut: Ed3. 2004.
- *Al-Fawāid. Ibn Qayyim* al-Jawziyyah, Tahqiq: Muḥammad Aziz Shams. Dār `Alam al-Fawāid. Mekkah, Ed1, 1429H.
- *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Muḥammad bin Ya'qūb al-Fayrūzābādī. Muassasah al-Risālah, Beirut, ed8, 2005.
- *Al-Kaḥfi Fi Fiqh Imam Ahmad*. Ibnu Qudamah al-Maqdisi. Dar al-Kutub al-`Ilmiyah. Beirut, ed1, 1994.
- *Lubab al-ta`wīl fī ma?ānī al-tanzīl*. ‘Alī ibn Muḥammad Khāzin. Dār al-Kutub al-`Ilmiyah. Beirut, ed1, 1415H.
- Lisān al-‘Arab. Muḥammad Ibn Manzūr al-Afriqi. Dār Sadir, Bayrut, Ed 3, 1994.
- *Majmu? Fatāwa. Sheikh Alislam, Ahmad* Ibnu Taimiyyah. Jam` : Abdurrahman bin Muhammad bin Qasim. Wizarah al-Shu`un al-Islāmiyyah wa al-Awqāf wa al-Da`wah wa al-`Irshād. K. S.A. 1995.
- *Mukhtasar Sahīh Muslim. Abdulaziz bin Abdulqawiyy al-Munziri. Tahqīq: Muhammad Nasir Din al-Albāni. Maktab Islamī, Beirut, Ed6, 1987.*
- *Madarij Al-salikin baina* manazil iyyaka Na?budu wa iyyaka Nasta?īn. Muḥammad ibn Qayyim Al-Jauziyah, Tahqiq: Muḥammad al-Faqi, Dar al-Fikr, Beirut, 1992.
- *Al-Mustadrak ?ala* al-Ṣaḥīḥayn. Muḥammad Abdullah al-Hakim, Tahqīq: Muḥammad AbdulQadir, Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, Ed1, 1990.
- *Musnad*. Ahmad Muḥammad ibn Hanbal. Tahqīq: Shuaib al-Arnawut wa Akharun, Muassasah al-Risalah, Beirut, Ed1, 2001.
- Al-Musannaf. Abdullah ibn Abi Shaiba al-Isi. Tahqīq: Muḥammad al-Awwamah. Dar al-Qiblah, Jeddah. Ed1, 2006.
- *Ma?ālim al-Tanzīl*. al-Husayn ibn Mas`ud Baghawī. Tahqīq: Muḥammad Abdullah Al-Namr, Dār al-Taibah, al-Riyadh, Ed2, 2006.
- *Ma?ālim al-sunan*. Ḥamad ibn Muḥammad Khaṭṭābī, Al-Matba`ah al-`lmiyyah, Halab, Ed1, 1932.
- *Ma?ānī al-Qur`ān*. Ahmad Al-nuhhas. Tahqīq: Muḥammad al-Sābunī. Jami`ah Umm al-Qura`, Ed1, 1989.
- Al-Mu?jam al-*ṣaghīr*. Sulaymān ibn Aḥmad Ṭabarānī. Tahqīq: Mahmud Shakur, Maktab Islami, Beirut, Ed1, 1985.
- Al-Mu?jam al-*Kabīr*. Sulaymān ibn Aḥmad Ṭabarānī. Tahqīq: Hamdi al-Salafī. Maktabah ibn Taymiyyah, Qahirah, Ed2.
- Al-Mu?allim Bi Fawaid Muslim. Muḥammad bin Ali Al-Mazirī. Tahqīq: Muḥammad al-Shazilī al-Naifi, Dar al-Tunisiyyah, Tunisia, Ed2, 1988.
- *Al-mughni*. ‘Abd Allāh ibn Aḥmad Ibn Qudāmah al-Maqdisī. *Maktabah al-Qahirah, Al-Qahirah. 1968.*
- *Maḥāṭīḥ al-ghaib*. Muḥammad Fakhr al-Din, Al-Rāzī, *Dar al-Fikr, Beirut, Ed1, 1981.*

- *Almufhim Lima Ashkala min Talkhis Kitab Muslim Ahmed bin Omer Alqurtubi*, Tahqiq: Muhey Addin Deeb Mustawi et.al, 2nd ed. Damascuss, Dar Ibn Kathir, 1999.
- *Maqayis al-lughah*. Aḥmad Ibn Fāris. Tahqīq: Abdul Salam Harun, Dār al-Fikr, Beirut, Ed1, 1979.
- *Al-Minhāj Sharh Sahīh Muslim bin Hajjaj*. Yahya Sharafdin al-Nawawi. Beirut: Dār ihyaa turāth al-'Arabi. Ed2, 1392H.
- *Al-Nihāyah fī gharīb al-ḥadīth wa-al-athār*. Al-Mubārak ibn al-Athīr. Tahqīq: Muhammad al-Zawi wa Mahmud al-Tannāhi, Al-Maktabah al-'ilmiyyah Beirut, Ed1, 1979.
- *Nail al-Awtār Sharh Muntaqal Akhbār*. Muhammad bin Ali Al- Shawkāni, Tahqīq: 'Isam al-Din Sabābiti. Dar al-Hadīth, Al-Qāhirah. Wd1, 1993.

شِيخَاتُ الْحَافِظِ الذَّهَبِيِّ فِي بِلَادِ الشَّامِ وَأَثَرُهُنَّ فِي تَكْوِينِهِ الْعِلْمِيِّ

د. شذوى أحمد عبدالمحسن العبدالكريم^(١)

(قدم للنشر في ١٦/٠٥/١٤٤٣هـ؛ وقبل للنشر في ٢٠/٠٩/١٤٤٣هـ)

المستخلص: استهدف البحث بيان أثر شيخات الإمام الذهبي الشاميّات في تكوينه العلميّ، وبيان مظاهر هذه الحركة، والوقوف على إسهامات المرأة الشاميّة في علم الحديث من حيث كونها معلّمة ومُحدّثة. واتبعت الدراسة المنهج الاستقرائيّ. وكانت أهمّ نتائج البحث: انتساب أكثر من عُرفن بالرواية في عصر الذهبيّ إلى أسر المحدثين وبيوت علمية عريقة من اللاتي اهتممن بتعليم ذواتهنّ من النساء، فكانت الشهيرات منهنّ من بنات العلماء أو أزواجهنّ أو أمهاتهنّ. وأنّ الشخات الشاميّات تميّزن ببعض الخصائص، منها: الصلاح والزهد والورع والتواضع وحسن الخلق والديانة المتينة والاشتغال بالعبادة والعلم؛ مما جعل الإمام الذهبيّ يأنس إلى الاجتماع بهنّ، والتعلّم على أيديهنّ، وأنّ تراجم الشخات الشاميّات صوّرت لنا مقاييس الثقافة في ذلك الزمان من حيث اتجاهات العلماء الدراسيّة واهتماماتهم العلميّة في علوم معينة وطرق التدريس والإملاء والمذاكرة والحلقات العلمية وأماكن الدراسة في المساجد، والجوامع، والبيوت، وغيرها، وأنّ الكلام عن سيرة المحدثات الشاميّات مرتبط بوفرة المادة الإخبارية في كتب الحديث والتاريخ والتراجم، وهي ليست بالكبيرة ولا تظهر الحقيقة الكاملة عن الحياة العلمية التي عاشتها العالمات عامّةً، والمحدثات خاصّةً، بل يبخسن حقهنّ. وأوصت الدراسة بعدة توصيات منها: أن يقوم المسؤولون عن المؤسسات التعليمية الخاصة بالنساء بعقد ندوات ودورات علمية حول المحدثات والعالمات اللاتي عرفهنّ التاريخ الإسلاميّ خلال العصور، والتعريف بآثارهنّ وجهودهنّ في مجتمعاتهنّ، وضرورة الاهتمام بموضوع المرأة وأثرها في تقدّم المجتمعات والحضارات؛ لأنّه موضوع حيويّ جدير بالبحث والنظر في كلّ عصر ومصر، وخاصة إذا كنّا نطمح لمشروع بناء حضاريّ نستأنف من خلاله تميّز أمتنا وتقدّمها على بقية الأمم في جميع الميادين.

الكلمات المفتاحية: شيخات الحافظ الذهبي، بلاد الشام، التكوين العلميّ.

(١) أستاذ مساعد بقسم التفسير والحديث، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت.

البريد الإلكتروني: Shatha.Alabdulkarim@ku.edu.kw



Female sheikhs of Hafiz Adh-Dhahabi in the Levant and their impact on his scholarly evolution

Dr. Shatha Ahmed Abdulmohsen Alabdulkarim

(Received 20/12/2021; accepted 21/04/2022)

Abstract: This study aims to clarify the impact of the Syrian female Sheikhs of Imam Adh-Dhahabi on his scholarly evolution and the appearances of this movement, and to focus on the contributions of the Syrian woman to the Ḥadīth science for being a teacher and Muhaddith (Ḥadīth scholar).. The deductive approach is used in the study.

The most important results are as follows :

Many of those females who were famous for their narration in the era of Adh-Dhahabi belong to the families of Ḥadīth scholars and noble scholastic homes. They were women who were interested in teaching themselves. The most outstanding ones were daughters, spouses or mothers of scholars. Also, those Syrian female Sheikhs were characterized with some merits: including righteousness, asceticism, piety, modesty, being of good character, sticking to firm religion, being occupied with worshipping Allāh and seeking knowledge. This made Imam Adh-Dhahabi encouraged to meet them and be taught by them. Additionally, the biographies of those female Syrian Sheikhs depicted the criteria of culture at that time regarding the scholastic perspectives of scholars and their scholastic interests in specific branches of knowledge and teaching methodologies, dictation, studying, classes and places of study in the small mosques, Friday mosques and houses and so on. Talking about the biography of the Syrian Ḥadīth scholars is related to the availability of the narration material in the books of Ḥadīth, history and biographies. What is written about them is not much; so the full facts were not stated about the scholastic life led by the female scholars in general, and Ḥadīth scholars in particular, actually, they were undervalued .

The study came up with many recommendations including: the ones in charge of the educational institutions of women ought to hold seminars and courses about female Ḥadīth scholars and female Sheikhs who were known by Islamic history over time. Their impacts and efforts in their communities must be clarified. It is necessary to give priority to the issue of woman and her role in developing societies and civilizations because it is a vital issue which is worth searching and considering wherever and whenever; particularly if we aspire to build a civilizational project through which we resume the progress of our nation and its excellence over all nations in all fields .

Keywords: Female Sheikhs of Hafiz Adh-Dhahabi, Levant, the scholarly evolution.



المقدمة

الحمد لله حمد العاجز عن حمده كما يستحق - جل شأنه - في عظيم عطائه وآلائه، وكمال جلاله وجماله، مع عظيم تقصيري وغفلتي.

والصلاة والسلام على من قال ﷺ عنه: «الَنْبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (الأحزاب: 6)، فاللهم أعنا على القيام بحقه، والتخلي عن تولي أنفسنا، أو الرغبة بها عن نفسه.

أما بعد:

فقد نال الإمام الذّهبي مكانة رفيعة عند الأئمة، وأثنى عليه علماء الأمة وأفرادها، ووضعوه في المحلّ والمقام العالي، وهو به حقيق، وبتبؤئه جدير. ومع تلك المكانة السامقة والشهرة السائرة التي تبوأها الذّهبي في العلوم الإسلامية بعامة، وعلمي الحديث والتاريخ بخاصة، فإن شيئاً من الهضم لِحَقِّ به من جهة تراجم شيخاته والاهتمام بتدوين سيرته، فضلاً عن أن جوانب كثيرة من شخصية شيخاته جاء الحديث عنها مقتضباً، وبعضها بإشارات عابرة، وهي بحاجة إلى تجلية ومزيد بيان وتفصيل أحواله، وذكر فضائله، ودراسة أثره على شخصيته العلمية، ومنهجه في التدوين والتصنيف.

* أهمية البحث وأسباب اختياره:

قد تكون هذه الدراسة الأولى في تناول تراجم شيخات الذّهبي في بلاد الشام باستيعاب وتفصيل دون إسهاب، وفوق الإيجاز، تجلّي نواحي حياة شيخات الذّهبي في بلاد الشام، وأثرهن في تكوينه الشخصي والعلمي.

وقد وقع اختياري على هذا البحث لعدة أسباب أهمها:

- أن الذّهبي الذي خصصنا لشيخاته هذه الدراسة كان واحداً من أعزر العلماء إنتاجاً، فكان علينا أن نقف على تراجم شيخاته، وندرسها بروية وإنعام ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً.

شيوخا الذهبى في بلاد الشام وأثرهن في تكوينه العلمى

- أثر شيخا الذهبى الشامىات فى تكوينه العلمى.
- الوقوف على إسهامات المرأة الشامىة فى علم الحديث من حيث كونها معلمة، فى زمن الذهبى انتشرت المحدثا فى العالم الإسلامى، ولا يوجد مشغل بالحديث فى تلك العصور إلا أخذ - على الأقل - عن امرأة محدثة.

* الإشكالية والدراسات السابقة:

لم أعر على بحث أفرد فىه صاحبه جهود شيخا الذهبى فى دراسة استيعابية منفردة، سوى بعض الأبحاث التى تتناول دور علماء الشام بشكل عام، ومنها دراسة بعنوان: «دور العلماء فى القرن السابع الهجرى فى بلاد الشام - ضياء الدين المقدسى أنموذجاً»، للباحث أوس الغبرى، وتكلم عن الحافظ المقدسى وجهوده العلمىة. ودراسة ثانية عن «تارىخ المحدثىن لمدن المشرق والشام حتى اجتياح التتار لها بالقرن السابع الهجرى»، لمازن البحصلى، وقد عنى الباحث بالتأرىخ لمدن المشرق والشام حتى تارىخ اجتياح التتار وتخريهم للبلاد وأثرهم فى إضعاف الحركة العلمىة فى المشرق، وهذه المدّة لم يعشها الإمام الذهبى حيث عاش فى الربع الأخير من القرن السابع الهجرى وحتى منتصف القرن الثامن. ودراسة ثالثة عن «الحركة العلمىة فى بلاد الشام»، لسعيدة همىسى، حيث تكلمت الباحثة عن الحركة العلمىة فى بلاد الشام، وهى دراسة أفادتنى فى تقرب صورة الحراك العلمى بالشام. ودراسة رابعة عن مدرسة الحديث فى بلاد الشام: نشأتها وملاحها، للباحث معاذ عقاب أحمد عواد، وتكلم فىها عن مدرسة الحديث بالشام منذ بداية نشأتها وأشهر رواها وخصائصها وأبرز ملاحها. ودراسة خامسة «دور المرأة المقدسىة فى خدمة علوم الحديث فى العصرىن الأيوبى والمملوك»، للباحث فؤاد دوىكات تناول المحدثا المقدسىات نشأتهم ومكانتهم العلمىة وعنايتهم بتدريس الحديث ونشره وهذه الدراسة وإن كانت تتقارب مع بحثى إلا أنها خُصت بالمحدثا المقدسىات فى حين أن بحثى كان أعم وأشمل لمدن الشام كلها. ومن هنا تراءى لى أن أقوم بإعداد هذا البحث لإبراز دور

محدّثات الشام في خدمة الحديث النبويّ، وذلك لأنّ هؤلاء المحدّثات رغم جهودهنّ الكبيرة في خدمة الحديث النبويّ فإنهنّ لم يحظينَ إلى الآن من الباحثين بالعناية الكافية، حيث لم تُفرد دراسة مستقلة عن هؤلاء العالمات كما أفردت عن أمثالهنّ من الرجال. ومن أجل ذلك عزمْتُ على إجراء هذا البحث ليكون نواة للدراسات الموسّعة عن مثيلاتهنّ في بلاد أخرى بمشيئة الله، راجية الله الكريم أن يجعل التوفيق إلى الحقيقة والإعانة عليها حليف الباحثة، وأن يتقبّل البحث بفضله وينفع به العلم وأهله.

*** منهج البحث:**

اتبعتُ في جمع مادة هذا البحث المنهج الاستقرائيّ.

*** خُطّة البحث:**

جعلت البحث في تمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

▪ التمهيد: تكلمت فيه عن جغرافية بلاد الشام، وقسمته إلى عنصرين:

• ١- التحديد الجغرافي لبلاد الشام.

• ٢- الشام في ظل الحكم الإسلاميّ.

▪ المبحث الأول: تراجُم شيخاته في بلاد الشام.

▪ المبحث الثاني: أثر شيخاته في تكوينه العلميّ.

▪ الخاتمة: وأهم النتائج.

▪ فهرس المصادر والمراجع.

التمهيد

جغرافية بلاد الشام

١- التحديد الجغرافي لبلاد الشام:

معنى الشام وسبب التسمية بها:

ذكر المؤرخون عدّة أسباب لتسمية هذه البلاد «بالشام» ومنها: أنها سُمِّيَتْ بهذا الاسم بسبب كثرة قُرَاهَا وتَدَانِي بعضها من بعض فشَبَّهَتْ بالشامات، وقالوا: إنها سُمِّيَتْ بالشام نسبة للشمال، أو لسام بن نوح^(١).

أما حدود الشام فقد ذكرها المؤرخ الجغرافي ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ) في كتابه: معجم البلدان فقال: إنها من الفرات إلى العريش المتاخم للديار المصرية. وأما عرضها فمن جبل طي من نحو القبلة إلى بحر الروم. وذكر من مدنها: «منبج»، و«حلب»، و«حماة»، و«حمص»، و«دمشق»، و«بيت المقدس»، و«المعرّة». وفي الساحل: «أنطاكية»، و«عكا»، و«صور»، و«عسقلان»، ويعد في الشام أيضًا الثغور وهي: «المصيصة»، و«طرسوس»، و«أذنة»، و«أنطاكية»، وجميع العواصم من: «مرعش»، و«الحدث»، و«البلقاء» وغير ذلك^(٢).

٢- الشام في ظل الإسلام:

تمّ الفتح الإسلامي للشام في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه (ت ٢٣هـ)، حيث فُتِحَت البلاد كلها بعد معارك في جميع بقاع الشام. ثم تتابعت الفتوح فدخل المسلمون حلب، ثم أنطاكية، ثم اتجهوا شرقاً إلى مدن الجزيرة وفتحوها، وبذلك تم الاتصال بين فتوح الشام وفتوح العراق.

(١) معجم البلدان، ياقوت الحموي، (٣/ ٣١٢)، مادة (الشام)، وتاريخ دمشق الكبير، ابن عساكر، باب في أصل اشتقاق تسمية الشام، (١/ ٢١-٢٢).

(٢) معجم البلدان، ياقوت الحموي، (٣/ ٣١١-٣١٢)، مادة (الشام).

وأصبحت الشام جزءاً من الخلافة الراشدة، ثم دخلت بعد ذلك في ظل الحكم الأموي، وأصبحت مقرّاً للخلافة ثم كان الحكم العباسي، ثم حكمتها الدويلات المستقلة ثم الفاطميون فالسلاجقة فالأتابكة فالزنجييون فالنورييون والأيوبييون فالمماليك، إلى أن دخلت هذه البلاد تحت حكم الدولة العثمانية في سنة (٩٢٢هـ) وظلت خاضعة لها حتى عام (١٩١٨م) ثم قُسمت الشام إلى ولايات ثم إلى بلاد مستقلة مثل: لبنان وسوريا وفلسطين^(١).

(١) الموسوعة العربية العالمية، (١٣/ ٢٣١-٢٣٣).

المبحث الأول

تَرَاجِمُ شَيْخَاتِهِ فِي بِلَادِ الشَّامِ

* تمهيد: ترجمة موجزة للإمام الذَّهَبِيِّ رحمته الله:

هو مُحَمَّدُ بن أحمد بن عثمان بن قايماز ابن الشيخ عبدالله التركماني، الفارقي^(١)، شمس الدين أبو عبدالله^(٢). والفارقي: نسبة إلى ميفارقين أشهر مدن ديار بكر^(٣)، فهو فارقي تركماني الأصل، دمشقي المولد والوفاة.

كان والده شهاب الدين أحمد بن عثمان يمتحن مهنة صناعة الذهب المدقوق، فبرع فيها وتميَّز وعُرف مُحَمَّدٌ «بابن الذَّهَبِيِّ» نسبة إلى صنعة أبيه^(٤). هذا وقد ولد الإمام الذَّهَبِيُّ في شهر ربيع الآخر سنة (٦٧٣هـ) في قرية كفربطنا^(٥). عاش في أسرة علمية متدينة واستجاز له أخوه من الرضاة علاء الدين أبو الحسن علي بن إبراهيم بن داود العطار جملة من مشايخ عصره في سنة مولده من دمشق، وحلب، ومكة، والمدينة^(٦).

أقام الذَّهَبِيُّ عند أحد المؤدبين وهو علاء الدين علي بن مُحَمَّدٍ الحلبي المعروف

(١) هكذا ساق الذَّهَبِيُّ اسمه ونسبه في معجم الشيوخ (١٣).

(٢) ذبول تذكرة الحفاظ، الحسيني، (٣٤، ٣٤٧-٣٤٨)، وطبقات الحفاظ، السيوطي، (٥٢١)، والرد الوافر، ابن ناصر الدين الدمشقي، (٣١).

(٣) ومكانها الآن قرية صغيرة في تركيا تُسَمَّى «سافا»، معجم البلدان، الحموي، (٧٠٣/٤) فما بعد.

(٤) تاريخ الإسلام للذهبي، معروف، بشار عواد، (٧٨).

(٥) قرية من قرى غوطة دمشق وهي عامرة الآن.

(٦) طبقات الشافعية، السبكي، (١٠١/٩)، والرد الوافر، ابن ناصر الدمشقي، (٣١).

(٧) المعجم المختص، الذَّهَبِيُّ، (١٥٦-١٥٧)، وذبول العبر، الحسيني، (٧١/٤).

بالبص - أربعة أعوام - وبدأت عنايته بطلب العلم عندما بلغ الثامنة عشرة من عمره^(١). أخذ القراءات على شيخ القراء جمال الدين أبي إسحاق إبراهيم بن داود العسقلاني المعروف بالفاضلي (٦٢٢-٦٩٢هـ) ثم الشيخ جمال الدين أبي إسحاق إبراهيم بن غالي المقرئ الدمشقي وسمع الشاطبية من غير واحد من القراء^(٢). وفي الوقت الذي كان يطلب القراءات مال إلى سماع الحديث، ولقي كثيرًا من الشيوخ والشيخات وارتحل كثيرًا لتحصيل علو الإسناد، وقدم السماع ولقاء الحفاظ والمذاكرة لهم، إلا أن والده لم يشجعه على الرحلة، ثم سمح له بعد أن بلغ العشرين برحلات كثيرة، فرحل إلى الديار الشامية (٦٩٣هـ) مرورًا بأشهر مدنها: بعلبك وحلب والرملة والقدس وتبوك، وأخذ وسمع من جملة شيوخها آنذاك، ورحل إلى مصر عام (٦٩٥هـ) مرورًا بفلسطين، ورحل إلى الإسكندرية وإلى بلبس وأخذ عن مشايخها، كما خرج للحج سنة (٦٩٨هـ)، وسمع هناك من مجموعة من الشيوخ بمكة والمدينة وعرفة ومنى^(٣).

تولى الذهبي الخطابة بمسجد كفر بطنا سنة (٧٠٣هـ) وتولى قبيل وفاته مشيخة الحديث في خمسة أماكن من دمشق، وهي: مشهد عروة ودار الحديث النقية ودار الحديث التنكزية ودار الحديث الفاضلية التنكزية وتربة أم صالح^(٤).

تنوعت مؤلفات الذهبي بتنوع ثقافته وعلمه، فمنها: التلويحات في علم القراءات، الأربعون البلدانية، التلخيص على مستدرك الحاكم، الموقظة في علم المصطلح، الكاشف في أسماء رجال الكتب الستة، تاريخ الإسلام، سير أعلام النبلاء، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تذكرة الحفاظ.

(١) المعجم الكبير، الذهبي، (٣٨٥)، وطبقات الشافعية، السبكي، (١٠٢/٩).

(٢) غاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري، (٧١/٢).

(٣) معجم الشيوخ، الذهبي، (٣٥٣).

(٤) ذيول العبر، الحسيني، (٢٧٦)، تنبيه الدارس، النعمي، (٨٢/١).

شِيخَاتُ الْحَافِظِ الذَّهَبِيِّ فِي بِلَادِ الشَّامِ وَأَثْرُهُنَّ فِي تَكْوِينِهِ الْعِلْمِيِّ

وغير ذلك الكثير من المؤلفات القيمة. وقد أضرَّ قبل موته ببضع سنين، ثم تُوفِّيَ ﷺ ليلة الاثنين ثالث ذي القعدة سنة (٧٤٨هـ)، ودفن في مقابر باب الصغير. وقد بلغت مشيخته بالسمع والإجازة نحو ألف وثلاث مئة شيخ^(١) بلغت شيخاته الشاميات أصلاً أو من أقامت بها أو رحلت إليها، مئة وخمسة محدثة وراوية للحديث، سمع منهنَّ أو قرأ عليهنَّ أو كتبنَّ له إجازة بمروياتهنَّ، وسأذكر أسماء شيخاته مُرتَّبَاتٍ على حروف المعجم، وإسهاماتهنَّ في علم الحديث وأثرهنَّ في تكوينه الفكري ونضوجه العلمي:

* حرف الألف:

١- [أسماء بنت أبي بكر المَقْدِسِيَّة] (ت ٧٠٧هـ): أسماء بنت أبي بكر بن أحمد بن عمر المَقْدِسِيَّة أم بنات السَّيْف بن الرضِي. روت بالإجازة عن علي بن الأخضر ومحيي الدين يوسف بن الجوزي، ماتت سنة سبع وسبعمائة في جُمَادَى الْأُولَى. قال الذَّهَبِيُّ: قرأتُ عليها منتقى جزء ابن عرفة وهو موافقاته^(٢).

٢- [أسماء بنت مُحَمَّد بن صصرى] (٦٣٩هـ-٧٣٣هـ): أسماء بنت مُحَمَّد بن سالم بن الحسن بن هبة الله بن صصرى، أم الشرف التغلبيَّة الدَّمَشْقِيَّة. مولدها في أوائل سنة ٦٣٩هـ، وسمعت من مكِّي بن علان وعُمَرَت وتفرَّدت ولها صدقات وبر. ماتت في أول أيام التشريق عام ٧٣٣هـ^(٣).

٣- [أسماء بنت مُحَمَّد بن عبدالرحيم] (ت ٧٢٣هـ): أسماء بنت مُحَمَّد بن عبدالرحيم بن عبدالواحد. امرأة مباركة خيرة، أسمعها أبوها شمس الدين ابن الكمال وابن عبد الدائم،

(١) الحسيني، ذبول العبر، (١٤٨/٤).

(٢) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (١٤٩).

(٣) المرجع السابق، (١٥٠)، وشذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، (١٠٥/٦)، وأعلام النساء، كحالة،

(٦٤/١).

وحضوراً من السروري وإبراهيم بن خليل. سمع منها مع ابنه عبد الرحمن نسخة أبي مُسهرٍ وجزء ابن عرفة وغيرهما. تُوفيت سنة ٧٢٣هـ، ولها ثمان وستون سنة^(١).

٤- [آمنة بنت مُحَمَّد بن أحمد البعلبكيّة] (٦٣٧هـ-٧٢٥هـ): آمنة ابنة الشيخ الفقيه مُحَمَّد بن أحمد بن عبد الله بن عيسى، أم أحمد البعلبكيّة. مولدها في سنة ٦٣٧هـ تقريباً. وقال عنها الدّهبي: «ولم أر لها سماعاً، بل أجاز لها العزّ النسابة، والتاج القرطبي، وابن الصلاح، وجماعة. تُوفيت في آخر سنة ٧٢٥هـ، وهي في عشر المائة. قال الدّهبي: «فإني وجدت بخطّ الحافظ علم الدين مولدها تقريباً سنة ٦٣٣هـ»^(٢).

٥- [أمة الرحيم بنت مُحَمَّد اليونينيّ] (٦٤٧هـ-٧٢٩هـ): أمة الرحيم بنت الشيخ الفقيه مُحَمَّد بن أحمد اليونينيّ. سمعت مسند النساء من مسند أحمد على والدها، وكانت تكتب وتُقرئ وهي زوجة علاء الدين بن عمرو، وهي موصوفة بالعقل والدين، قليلة المثل في النساء، مولدها في سنة ٦٤٧هـ تقريباً، قال الذهبي: «قرأ عليها جزء أبي..»، تُوفيت في صفر سنة ٧٢٩هـ بدمشق^(٣).

* حرف التاء:

٦- [تاج العرب ابنة المسلم بن علان] (٧٠٧هـ): تاج العرب ابنة المسلم بن علان القيسيّ، خالة قاضي القضاة أبي العباس التغلبيّ، وشيخة رباط بلدق. سمعت من عمّ أبيها أسعد بن علان، وأجاز لها زين الأمانة وطائفة. تُوفيت في جمادى الأولى سنة ٧٠٧هـ عن نيف وثمانين سنة^(٤).

(١) الدرر الكامنة، ابن حجر، (١/٣٦١)، وأعلام النساء، كحالة، (١/٦٤).

(٢) معجم الشيوخ، الدّهبيّ، (١٥١).

(٣) المرجع السابق، (١٥١-١٥٢).

(٤) المرجع السابق، (١٥٩)، وأعلام النساء، كحالة، (١/١٦٤).

* حرف الجيم:

٧- [جوزة بنت عبدالله البلخية] (ت ٦٩٧هـ): جوزة بنت عبدالله عتيقة ابن عبدالله البلخي وأم أولاده. شبيخة مُعَمَّرَةٌ صالحة، كان سيدها ذا مال فحصل لها من جهته جملة- فحجّت سبع مرات وتصدقت وأثرت. قال الذَّهَبِيُّ: «حدّث عنها ابن الخبّاز وقرأ لنا عليها ابن النفيس». تُوفِّيت سنة ٦٩٧هـ وقد قاربت التسعين^(١).

* حرف الحاء:

٨- [حبيبة بنت إبراهيم المقدسية] (٦٥٤هـ-٧٤٥هـ): حبيبة بنت إبراهيم بن عبد الله الزاهد أبي عمر بن قدامة أم عبد الله المقدسية، وُلِدَتْ سنة ٦٥٤هـ، وسمعت من ابن عبد الدايم أمها حبشية، ولم تتزوج قط. قال الذَّهَبِيُّ: «سمعت منها انتخاب الطبراني لابنه أبي ذر علي بن فارس، ولها إجازة مُحَمَّد بن عبد الهادي^(٢)».

٩- [حبيبة بنت أحمد المقدسية] (ت ٧٠٣هـ): حبيبة بنت المفتي تقي الدين أحمد ابن الحافظ عبد الغني المقدسية، زوجة شيخ الإسلام شمس الدين. امرأة صالحة عابدة مؤمنة سمعت من أبيها ومن اليلداني، وأجاز لها ابن القبيطي وجماعة. تُوفِّيت في ربيع الأول سنة ٧٠٣هـ^(٣).

١٠- [حبيبة بنت عبد الرحمن المقدسية] (ت ٧٣٣هـ): حبيبة بنت أبي بكر عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن إبراهيم أم مُحَمَّد المقدسية. روت عن خطيب مرّدا وابن عبد الدائم، وأجاز لها سبط

(١) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (١٦٥-١٦٦).

(٢) المرجع السابق، (١٧٦)، الدرر الكامنة، ابن حجر، (٣/٢)، جاء في الدرر: ماتت ليلة عاشر ذي القعدة سنة ٧٤٥هـ.

(٣) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (١٧٦).

السَّلَفِيَّ وجماعة، وهي زوجة شمس الدين بن التاج. تُوفِّيت في شعبان سنة ٧٣٣هـ، قال الذَّهَبِيُّ: «أجازت لحفيدي مُحَمَّد بن عبد الرحمن»^(١).

١١- [حَرَمِيَّة بنت ناصر المَقْدِسِيَّة] (ت ٧٧٥هـ): حَرَمِيَّة بنت ناصر بن عبد الدائم المَقْدِسِيَّة. امرأة فقيرة متعففة تغشى بيت الكمال، زَمِنَتْ قبل موتها ستة أعوام (أي أصابها الخرف). روت عن إبراهيم بن خليل وابن عبد الدائم، ماتت سنة ٧٧٥هـ. قال الذَّهَبِيُّ: «قرأت عليها انتخاب الطبراني لابنه علي أبي مُحَمَّد بن فارس، وقد سمع منها المُحِبُّ والوَائِيَّ وجماعة»^(٢).

* حرف الخاء:

١٢- [خاتون بنت عبد الله] (ت ٧٠٢هـ): خاتون بنت عبد الله، فتاة أبي بكر عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن إبراهيم المَقْدِسِيَّ وأم أولاده امرأة خيرة سمعت من خطيب مَرْدَا وإبراهيم بن خليل. ماتت في صفر سنة ٧٠٢هـ^(٣).

١٣- [خديجة بنت أحمد بن عبد الدائم بن نعمة] (٥٩٨هـ-٦٨٥هـ): خديجة بنت أحمد بن عبد الدائم بن نعمة بن أحمد، أم مُحَمَّد. دِينَةٌ صالِحَةٌ، مولدها في حدود سنة ٥٩٨هـ، قال الذَّهَبِيُّ: «هي أكبر الإخوة، وهي والدة شيختنا فاطمة بنت حسين الأمدِيَّة التي روت عن ابن الزَّيْدِيَّ، وكانت خديجة تلقن النساء، أجاز لها أبو جعفر الصيدلاني وعفيفة الفارقانيَّة، وأسعد بن روح وعائشة بنت معمر وعين الشمس الثقفية، ولم أر لها سماعًا عاليًا، فقد كان يمكنها السماع من ابن طبرزد والكندي، وأبوها من طلبة الحديث لكنه تهاون بها». تُوفِّيت في ربيع الآخر سنة ٦٨٥هـ، وقد روت قديمًا حياة ابن الزَّيْدِيَّ بعد غلق الشيخ ضياء الدين أسماء النسوة اللاتي

(١) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (١٧٧)، والدرر الكامنة، ابن حجر، (٢/٥).

(٢) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (١٧٧)، والدرر الكامنة، ابن حجر، (٨/٢).

(٣) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (١٨٠).

شِيخَاتُ الْحَافِظِ الذَّهَبِيِّ فِي بِلَادِ الشَّامِ وَأَثْرُهُنَّ فِي تَكْوِينِهِ الْعِلْمِيِّ

يروين عن المقادسة، فقال: خديجة بنت أحمد بن عبد الدائم أم مُحَمَّد، امرأة خيرة^(١).

١٤- [خديجة بنت إسحاق بن خليل] (ت ٧٠٠هـ): خديجة بنت إسحاق بن خليل بن فارس بن مسعود، أم علي بنت القاضي كمال الدين الشيباني الشافعي قاضي زُرْع. أجاز لها مكرم وكريمة وابن القبيطي وطائفة وانتقى لها أبو عمرو المقاتلي جزءا. توفيت في المحرم سنة سبعمائة.

١٥- [خديجة بنت حازم المَقْدِسِيَّة] (ت ٧٢٣هـ): خديجة بنت حازم بن عبد الغني بن حازم المَقْدِسِيَّة زوجة مُحَمَّد بن الصلاح الراجحي. حضرت في الثانية خطيب مَرْدَا، وسمعت من إبراهيم بن خليل وابن عبد الدائم، ماتت في جُمَادَى الأولى سنة ٧٢٣هـ^(٢).

١٦- [خديجة بنت عبد الرحمن المَقْدِسِيَّة] (ت ٧٠٧هـ): خديجة بنت عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الملك بن عثمان، أم فاطمة المَقْدِسِيَّة. روت عن خطيب مَرْدَا، روت من جزء ابن فيل، تُوفِّيت في حدود ٧٠٧هـ.

١٧- [خديجة بنت عبد الرحمن بن عمر] (ت ٧٢٠هـ): خديجة بنت عبد الرحمن بن عمر بن عوض المَقْدِسِيَّة والدة شهاب أحمد بن السَّار (ت ٧٢٠هـ)، أجاز لها النُّشَيْرِيُّ والرَّشِيد بن مسلمة والحافظ بن خليل، تُوفِّيت في ربيع الآخر سنة ٧٢٠هـ، ولها ثمانون سنة. قال الذَّهَبِيُّ: «سمعت منها الأول من مشيخة ابن سلمة»^(٣).

١٨- [خديجة بنت عبد الرحمن بن مُحَمَّد المَقْدِسِيَّة] (ت ٧٠٢هـ): خديجة بنت أبي بكر عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن إبراهيم المَقْدِسِيَّة، أم مُحَمَّد زوجة عبد الله بن الشيخ. سمعت من خطيب مَرْدَا، وإبراهيم بن خليل وأجاز لها السبط، وجماعة. تُوفِّيت في جُمَادَى الأولى سنة

(١) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (١٨١-١٨٢)، وأعلام النساء، كحالة، (١/٣٢١).

(٢) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (١٨٢-١٨٣)، وأعلام النساء، كحالة، (١/٣٢٥).

(٣) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (١٨٣-١٨٤).

٧٠٢هـ. قال الذَّهَبِيُّ: «سمعت منها انتخاب الطبراني على ابن فارس»^(١).

١٩- [خديجة بنت عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن عبد الجبار] (٦١٧هـ-٧٠١هـ): امرأة صالحة كثيرة التلاوة والذكر، قانعة باليسير، متواضعة خيرة قبلت لأخيها السيف أحد عشر ولدًا. وُلِدَتْ في سنة ٦١٧هـ، سمعت من القزويني والبهاء والشمس البخاري وابن الزبيدي وأبي موسى الحافظ، وأجاز لها ابن عبد السلام وأبو منصور بن عفيجة. حدّث عنها ابن الخباز في معجمه العتيق، وبقيت حتى سمع منها الوائلي وأقرانه. تُوفِّيت في ربيع الآخر سنة ٧٠١هـ^(٢).

٢٠- [خديجة بنت عمر العُقَيْلِي] (٦٢٠هـ-٧٠٨هـ): خديجة بنت الصاحب العلامة كمال الدين أبي القاسم عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة العُقَيْلِي الحلبي قاضي حماة عز الدين بن العديم. وُلِدَتْ بعد سنة ٦٢٠هـ، وسمعت من الركن إبراهيم بن علي الحنفي، وكانت امرأة جليلة صالحة مشكورة، وهي والدّة قاضي حلب كمال الدين عمر بن عبد العزيز الحنفي، تُوفِّيت بحماة سنة ٧٠٨هـ^(٣).

٢١- [خديجة بنت مُحَمَّد بن سعد المَقْدِسِيَّة] (٦٢٤هـ-٧٠١هـ): خديجة بنت مُحَمَّد بن سعد بن عبد الله بن سعد المَقْدِسِيَّة، أم أحمد زوجة أبي بكر بن طرخان. حدّث عنها ابن الحبار بحديث من البخاري في معجمه قبل موتها بأربعين سنة، وكان مولدها في سنة ٦٢٤هـ. روت عن ابن صباح وابن الزبيدي، تُوفِّيت في أول سنة ٧٠١هـ^(٤).

٢٢- [خديجة بنت مُحَمَّد المرَاتِبِي الصالحيّة]: خديجة بنت مُحَمَّد بن محمود بن عبد المنعم بن المرَاتِبِي، أم مُحَمَّد الصالحيّة ابنة حبيبة بنت الشيخ أبي عمر. متعبدة صالحة،

(١) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (١٨٤)، وأعلام النساء، كحالة، (١/٣٣٤).

(٢) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (١٨٥-١٨٦)، وشذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، (٦/٢).

(٣) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (١٨٦)، وشذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، (٦/١٦).

(٤) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (١٨٦-١٨٧).

شِيخَاتُ الْحَافِظِ الذَّهَبِيِّ فِي بِلَادِ الشَّامِ وَأَثْرُهُنَّ فِي تَكْوِينِهِ الْعِلْمِيِّ

سمعت من الزبيدي والفخر الإربلي^(١). توفيت في جمادى الأولى سنة تسع وتسعين وستمائة (٦٩٩هـ).

٢٣- [خديجة بنت نصر الله الصالحية]: خديجة بنت الشيخ نصر الله بن مُحَمَّد بن عيَّاش الصالحية. روت عن الكرمانى، تُوفِّيت في سنة ٧٢٥هـ، وكانت مشكورة^(٢).

٢٤- [خديجة بنت يوسف بن غنيمه]: [٦٢٦هـ-٦٩٩هـ]: خديجة بنت يوسف بن غنيمه بن الحسين العالمة أمة العزيز البغدادية ثم الدمشقية، ابنة القيم. وُلِدَتْ في حدود سنة ٦٢٠هـ. سمعت من ابن المُقَيَّر وابن اللَّتِّي، ومكرم، وعلي بن مختار العامري، وأبي نصر بن الشيرازي، وطائفة سواهم. وكان أبوها يعمل في الحَمَّام فَعَلِمَهَا الخَطَّ وجَوَّدته على ابن الشَّوَاء والوالي وابن النجار والرَضِي التونسي، وقرأت مقدمات في النحو وأعربت على النُّحَاة، ووعظت في الأَعزِيَّة مدَّة، وصار لها حظوة، ثم حَجَّت وتركت المواعظ، وهي زوجة الحاج محمود الذَّهَبِيِّ^(٣). توفيت في رجب سنة تسع وتسعين وستمائة (٦٩٩هـ).

* حرف الراء:

٢٥- [رقية بنت موسى الشعراوي]: (٦٥٧هـ-٧١٧هـ): رقية بنت الشيخ الفقيه نجم الدين موسى بن إبراهيم بن يحيى الشعراوي، أم موسى. سمعت من ابن عبد الدائم وغيره. مولدها في حدود سنة ٦٥٧هـ، وتُوفِّيت في جُمَادَى الآخرة سنة ٧١٧هـ^(٤).

* حرف الزاي:

٢٦- [زاهدة بنت المصرية]: زاهدة بنت الرافع إسحاق بن مُحَمَّد بن المؤيد بن علي

(١) النجوم الزاهرة، ابن تغري، (١٩٣/٨)، معجم الشيوخ، الذَّهَبِيِّ، (١٨٧).

(٢) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيِّ، (١٨٨)، وأعلام النساء، كحالة، (٣٤٥/١).

(٣) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيِّ، (١٨٨-١٨٩)، وشذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، (٥٤٢/٥).

(٤) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيِّ، (١٩٦)، وأعلام النساء، كحالة، (٤٥٩/١).

المصرية، أخت الشيخ الأبرقوهي، مولدها بعد ٦٢٠ هـ. قال الذَّهَبِيُّ: «أجاز لها ابن كرم وابن بَهْرُوز وإسماعيل بن بادكين وسمعت من عمِّها أحمد بن مُحَمَّد الهمداني، وخرَّج لها شيخنا القاضي سعد الدين الحنبلي جزءاً سمعناه»^(١).

٢٧- [زينب بنت إبراهيم بن راجح المَقْدِسِيَّة]: زينب بنت الشيخ العماد إبراهيم بن أحمد بن مُحَمَّد بن خلف بن راجح المَقْدِسِيَّة. وُلِدَتْ سنة ٦٦٠ هـ، سمعت من جدها الشيخ شمس الدين وابن عبد الدائم. قال الذَّهَبِيُّ: «روت لنا أحاديث من آخر الجزء الثاني من حديث ابن كوثر»^(٢).

٢٨- [زينب بنت إبراهيم الواسطي] (ت ٧٠٢ هـ): زينب بنت القدوة تقي الدين إبراهيم بن علي بن الواسطي، أمُّ مُحَمَّد والدة خطيب زمكا الشيخ عز الدين ابن العزَّ عمر. سمعت من خطيب مَرْدَا وابن عبد الدائم، تُوفِّيت سنة ٧٠٢ هـ^(٣).

٢٩- [زينب بنت أحمد بن عبد الرحيم المَقْدِسِيَّة] (ت ٧٤٠ هـ): زينب بنت الكمال أحمد بن عبد الرحيم بن عبد الواحد بن أحمد المَقْدِسِيَّة. شيخة سالحة متواضعة خيرة متوددة كثيرة المروءة لم تتزوج، سمعت من خطيب مَرْدَا ومُحَمَّد بن عبد الهادي وإبراهيم بن خليل وطائفة. وأجاز لها خلق من البغاددة وغيرهم، وتفرَّدت وطال عمرها واشتهر ذكراها. توفيت في جمادى الأولى سنة (٧٤٠ هـ) عن أربع وتسعين ونزلوا بموتها درجة^(٤).

٣٠- [زينب بنت أحمد بن عمر المَقْدِسِيَّة] (ت ٧٢٢ هـ): زينب بنت أحمد بن عمر بن أبي بكر بن سُكْر، أمُّ علي المَقْدِسِيَّة. وُلِدَتْ بقاسيون، وسمعت من ابن اللَّتِّي والهمداني،

(١) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (١٩٧).

(٢) المرجع السابق، (١٩٨).

(٣) المرجع السابق.

(٤) الدرر الكامنة، ابن حجر، (١١٧/٢)، وشذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، (١٢٦/١).

شِيخَاتُ الْحَافِظِ الذَّهَبِيِّ فِي بِلَادِ الشَّامِ وَأَثْرُهُنَّ فِي تَكْوِينِهِ الْعِلْمِيِّ

وتفردت بأجزاء كالثقفيات ومسندي عبد بن حميد والدارمي، وطال عمرها، وحدثت بمصر وبالمدينة المنورة وجاورت بها مدة. ارتحل إليها الطلبة بيت المقدس وماتت به. وكانت من النساء العوابد. توفيت يوم انسلاخ عام (٧٢٢هـ) وهي في عشر المائة.

٣١- [زينب بنت إسماعيل الخباز]: زينب بنت الشيخ إسماعيل بن إبراهيم بن الخباز. أسمعها والدها شيئاً كثيراً من ابن الدائم وأصحاب الخشوعي. وسكنت بقصر اللباد، مولدها في سنة ٥٩٠هـ. قال الذهبي: سمعنا منها جزء ابن عرفة وجزء ابن الفرات^(١).

٣٢- [زينب بنت سليمان الأسعديّة] (ت ٧٠٥هـ): زينب بنت الخطيب سليمان بن هبة الله بن رحمة أم الفضل الأسعديّة ثم الدمشقيّة ثم المصريّة. سمعت من ابن الزبيدي ومن ابن الصباح وابن اللّتي وكريمة والمسلم المازني وعلي بن حجاج التبليهي وعلي ابن طالب التبليهي، وأقدم شيخ لها شمس الدين أحمد بن عبد الواحد البخاري، سمعت منه نسخة أبي مسهر، وتفردت في زمانها. وتوفيت في ذي القعدة سنة ٧٠٥هـ في عشر التسعين^(٢).

٣٣- [زينب بنت عبد الله بن عبد الرحمن]: زينب بنت عبد الله بن الرضي عبد الرحمن. ولدت سنة (٦٣٧هـ) وسمعت من الضياء الحافظ واليالداني وحمزة بن كامل، وأجاز لها سبط السلفي وجماعة، توفيت سنة (٧١٨هـ)^(٣).

٣٤- [زينب بنت عبد الباقي بن علي الصالحية] (٦٤٧هـ-٧١٦هـ): زينب بنت عبد الباقي بن علي أم عبد الله الصالحية والدة الشيخ النجم بن عبد الله. مولدها في حدود سنة ٦٤٧هـ، وأجازها السبط، وسمعت من أبي العز بن صديق ونصر بن موسى وغيرهما، اتفق موتها ببستان

(١) معجم الشيوخ، الذهبي، (٢٠٠)، والدرر الكامنة، ابن حجر، (١١٨/٢).

(٢) الدرر الكامنة، ابن حجر، (١١٩/٢)، وشذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، (١٢/٦).

(٣) معجم الشيوخ، الذهبي، (٢٠١).

بكفر بطنا في ربيع الآخر سنة ٧١٦هـ^(١).

٣٥- [زينب بنت عبد الرحمن ابن قدامة] (٦٦٠هـ-٧٣٩هـ): زينب بنت شيخ الإسلام شمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن أحمد بن مُحَمَّد بن قدامة، أم مُحَمَّد. مولدها في حدود سنة ٦٦٠هـ، وصفها الذَّهَبِيُّ فقال: هي كَيْسَة متواضعة خفيفة الروح، لم تتزوج قط، وأمها هي شيختنا حبيبة بنت التَّقِيّ. سمعت من أمها وابن عبد الدائم وجفّ دماغها وجنّت زماناً، تُوفِّيت في شعبان سنة ٧٣٩هـ^(٢).

٣٦- [زينب بنت عبد الرحمن بن مُحَمَّد المَقْدِسِيَّة] (ت ٧٠٢هـ): زينب بنت أبي بكر عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن إبراهيم المَقْدِسِيَّة. سمعت من خطيب مرّداً وابن عبد الدائم، وكانت سالحة لم تتزوج، ماتت في محرم سنة ٧٠٢هـ^(٣).

٣٧- [زينب بنت عليّ بن أحمد بنت الواسطيّ] (ت ٦٩٥هـ): زينب بنت عليّ بن أحمد بن فضل أم مُحَمَّد الواسطيّ. امرأة عابدة صوّامة قوّامة خاشعة قانتة، كان أخوها الإمام تقي الدين ابن الواسطي يقصد زيارتها والتبرك بها، وهي والدة المسنّد المَعْمَر أبي عبد الله بن الزرّاد سمعت من الشيخ الموفّق جزء ذم الهجران وتوفيت في المحرم سنة (٦٩٥هـ) وقد قاربت التسعين أو أكملتها^(٤).

٣٨- [زينب بنت عمر بن عَجْرَمَة] (ت ٧٢٨هـ): زينب بنت عمر بن عباس بن عَجْرَمَة، أم عمر الصالحية. حضرت خطيب مرّداً، وسمعت إبراهيم بن خليل وابن عبد الدائم، تُوفِّيت في

(١) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٢٠١-٢٠٢).

(٢) المرجع السابق، (٢٠٢)، الدرر الكامنة، ابن حجر، (١٢٠/٢).

(٣) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٢٠٢-٢٠٣).

(٤) المرجع السابق، (٢٠٣)، وشذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، (٤٣٠/٥).

شِيخَاتُ الْحَافِظِ الذَّهَبِيِّ فِي بِلَادِ الشَّامِ وَأَثْرُهُنَّ فِي تَكْوِينِهِ الْعِلْمِيِّ

المحرم سنة ثمانٍ وعشرين^(١).

٣٩- [زينب بنت عمر الكِنْدِيَّة] (ت ٦٩٩هـ): زينب بنت عمر بن كِنْدِيٍّ بن سعد بن عليٍّ، أم مُحَمَّدِ الدَّمَشَقِيِّ الكِنْدِيَّةِ نزيله بعلبك. شَيْخَةٌ صَالِحَةٌ جَلِيلَةٌ كَثِيرَةٌ الْمَعْرُوفِ، حَجَّتْ وَبَنَتْ رِبَاطًا وَوَقَفَتْ عَلَى الْبَرِّ، رَوَتْ الْكَثِيرَ بِإِجَازَةِ الْمُؤَيَّدِ الطُّوسِيِّ وَأَبِي رُوحٍ وَزَيْنَبِ بِنْتِ الشَّعْرِيِّ. تُوفِّيَتْ فِي أَوَاخِرِ شَهْرِ جُمَادَى الْآخِرَةِ سَنَةِ ٦٩٩هـ^(٢).

٤٠- [زينب بنت مُحَمَّد بن إبراهيم المَقْدِسِيَّة]: زينب بنت العلامة شمس الدين مُحَمَّد بن العماد إبراهيم بن عبد الواحد بن علي المَقْدِسِيِّ الحنبليِّ، ابنة قاضي مصر وزوجة قاضيها عز الدين عمر بن عبدالله بن عوض، وأم قاضيها. مولدها سنة ٦٣٢هـ ببغداد، وسمعت حضورياً من الكَاشَغَرِيِّ^(٣).

٤١- [زينب بنت مُحَمَّد بن عبد الملك المَقْدِسِيَّة]: زينب بنت الشرف مُحَمَّد بن عبد الملك بن عثمان بن مُفْلِحِ المَقْدِسِيَّةِ. سكنت القاهرة، وروت جزء أبي الجهم عن ابن الزَّيْدِيِّ وعن ابن اللَّتِّيِّ، سمع منها قطب الدين ورافع. قال الذَّهَبِيُّ: «كُتِبَتْ لَنَا بِالْإِجَازَةِ فِي سَنَةِ ٦٦٤هـ، وَرَوِيَتْ لَهَا مِنَ الثَّلَاثِيَّاتِ»^(٤).

٤٢- [زينب بنت محمود بن أسعد الشيرازي] (ت ٧٢٥هـ): زينب بنت محمود بن أسعد الشيرازي، أم عبد الله، زوجة المُعَمَّرِ أَحْمَدِ الْجَوَالِقِيِّ أَجَازَ لَهَا خُطِيبَ مَرْدَا مِنْ صَدْرِ الْجُزْءِ الثَّانِي

(١) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٢٠٤)، الدرر الكامنة، ابن حجر، (١٢١/٢).

(٢) تذكرة الحفاظ، الذَّهَبِيُّ، (١٤٨٨/٤)، ومعجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٢٠٤)، والنجوم الزاهرة، ابن تغري، (١٩٣/٨).

(٣) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٢٠٥).

(٤) المرجع السابق.

من حديث علي بن حجر ، توفيت في رمضان سنة (٧٢٥هـ)^(١).

٤٣- [زينب بنت مُظَفَّر الأَدَمِيّ] (٦٣٦هـ-٧٠٩هـ): زينب بنت مُظَفَّر بن أحمد الأَدَمِيّ، زوجة المحب وأمّ أولاده. مولدها في سنة ٦٣٦هـ، وكانت تكتب، وقابلت صحيح البخاري مع زوجها، وسمعت من اليَليدانيّ وخطيب مرّداً وداود خطيب بيت الآبار وطائفة. لما حضرت ولديها مُحَمَّد وأحمد وأجاز لها السبط، ثم تزوجت بالشريف أبي طالب المعمار بالرحبة، وتُوفِّيت في ذي القعدة من سنة ٧٠٩هـ^(٢).

٤٤- [زينب بنت يحيى السلميّة] (٦٥٠هـ-٧٣٥هـ): زينب بنت يحيى ابن العلامة عزّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام السُّلميّة الدَّمَشقيّة، أم عمر. وُلِدت في حدود ٦٥٠هـ بل قبلها. وسمعت من اليَليدانيّ وإبراهيم بن خليل وعمر بن عوّه وعثمان ابن خطيب القرافة، ولها إجازة من سبط السُّلفيّ. تُوفِّيت في ذي القعدة سنة ٧٣٥هـ^(٣).

٤٥- [زينب بنت يحيى القرشيّ] (ت ٧٠٠هـ): زينب بنت قاضي القضاة محيي الدين يحيى بن مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد ابن الزكيّ القرشيّ، أم الخير. سمعت من ابن المقيّر وعلي بن حجاج البتهليّ ومحيي الدين بن العربيّ وابن رواحة، تُوفِّيت في شعبان سنة سبعمئة في عشر الثمانين. روايتها في عبد المُنعم ومُحمّد بن عبد الكريم^(٤).

٤٦- [زين العرب بنت عبد الرحمن السلميّة] (ت ٧٠٤هـ): زين العرب بنت عبد الرحمن بن عمر الدَّمَشقيّة السُّلميّة شيخة الرباط بالخرميين^(٥). شيخة دينة حسنة المذاكرة، سمعت من

(١) معجم الشيوخ، الذّهبيّ، (٢٠٥).

(٢) المرجع السابق، (٢٠٦)، وأعلام النساء، كحالة، (١١٤/٢).

(٣) الدرر الكامنة، ابن حجر، (١٢٢/٢)، وأعلام النساء، كحالة، (١٢٢/٢).

(٤) معجم الشيوخ، الذّهبيّ، (٢٠٧)، وأعلام النساء، كحالة، (١٢٣/٢).

(٥) وفي الدرر الكامنة، (١١٧/٢): شيخة رباط بنت السقلاطوني، وفي أعلام النساء (٤٤/٢): رباط الحرمين.

شِيخَاتُ الْحَافِظِ الذَّهَبِيِّ فِي بِلَادِ الشَّامِ وَأَثَرُهُنَّ فِي تَكْوِينِهِ الْعِلْمِيِّ

التاج القرطبي وعبد العزيز بن ابي طاهر الإربلي، ولها إجازة من كريمة والسخاوي وتُعرف بنت الجوبراني. ماتت سنة ٧٠٤هـ، وقد نَيْتَتْ على السبعين^(١).

٤٧- [سارة بنت عبد الرحمن المَقْدِسِيَّة] (ت ٧١٧هـ): سارة بنت عبد الرحمن بن الزين أحمد عبد الملك المَقْدِسِيَّة. روت عن إبراهيم بن خليل وغيره، تُوفِّيَتْ في شوال سنة ٧١٧هـ^(٢).

٤٨- [سِتُّ الأهل بنت الناصح البعلبكيَّة] (٦١٠هـ-٧٠٣هـ): سِتُّ الأهل بنت الناصح علوان بن سعيد بن علوان، أم أحمد البعلبكيَّة، امرأة صالحه خيرة زاهدة قانعة باليسير، وُلِدَتْ سنة بضع ٦١٠هـ، وسمعت الكثير وروته عن البهاء عبد الرحمن وتفردت بأشياء ماتت في المحرم بأرض الفرس في سنة ٧٠٣هـ، وحُمِلَتْ إلى جبل قاسيون عليه السلام^(٣).

٤٩- [سِتُّ الأهل الذَّهَبِيَّة] (٦٥٣هـ-٧٢٩هـ): سِتُّ الأهل بنت عثمان بن قايمار بن عبد الله، أم مُحَمَّد الحَاجَة عمَّة الذَّهَبِيِّ، وأمّه من الرضاة. مولدها في ذي القعدة سنة ٦٥٣هـ، أجاز لها ابن أبي اليسر وجمال الدين بن مالك وزهير بن عمر الزرعي وجماعة. وسمعت من عمر بن القواس وغيره. أُقْعِدَتْ مدة وتُوفِّيَتْ سنة ٧٢٩هـ في شعبان^(٤).

٥٠- [سِتُّ الخطباء بنت علي البالسي] (ت ٧٢٠هـ): سِتُّ الخطباء بنت المحدث علي بن مُحَمَّد بن علي البالسي الحَاجَة. سمعت خمسة أجزاء من مكِّي بن علان وحدثت مرَّات، قال

(١) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٢٠٧-٢٠٨)، والدرر الكامنة، ابن حجر، (١١٧/٢)، والدارس، النعمي، (٤٧٧/١).

(٢) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٢٢٦-٢٢٨)، والدرر الكامنة، ابن حجر، (١٢٢-١٢٣)، وأعلام النساء، كحالة، (١٣٧/٢).

(٣) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٢٢٨)، والدرر الكامنة، ابن حجر، (١٢٥/٢)، وأعلام النساء، كحالة، (١٥١-١٥٢/٢).

(٤) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٢٢٨-٢٢٩).

الدَّهَبِيُّ: قرأتُ عليها جزء ابن إسحاق بن راهويه، ماتت في شهر المحرم سنة ٧٢٠هـ، ولها أربع وسبعون سنة كأخيها العماد^(١).

٥١- [ستّ الدار الحموية] (٦٣٤هـ-٧٠٩هـ): ستّ الدار صفية بنت المحدث العالم أبي مُحَمَّد إدريس بن مُحَمَّد بن مزيّر الحموية. سمعت من صفية بنت عبد الوهّاب، وأبي القاسم بن رواحة وغيرها. مولدها في سنة ٦٣٤هـ تقريباً، فإنها أكبر من أخيها التاج بنحو من تسع سنين. تُوفِّيت في آخر سنة ٧٠٩هـ بحماة^(٢).

٥٢- [ستّ العرب بنت إبراهيم بن قدامة] (ت ٧١٦هـ): ستّ العرب بنت إبراهيم بن عبد الله بن الشيخ أبي عمر بن قدامة، زوجة القاضي نجم الدين أحمد بن الشيخ شمس الدين. أُصيبت بأسرٍ بِنْتِهَا، مولدها سنة أربع وخمسين، وسمعت حضورياً من إبراهيم بن خليل، وسماعاً من عبد الدائم، ماتت في سلخ سنة عشر وسبعمئة^(٣).

٥٣- [ستّ العرب بنت عبد الله المَقْدِسِيَّة] (ت ٧٢٢هـ): ستّ العرب بنت عبد الله بن التقي أحمد بن العزّ المَقْدِسِيَّة، زوجة الشيخ أحمد بن عبد الرحمن بن العزّ مُحَمَّد بن عبد الغني. امرأة مباركة، قال الدَّهَبِيُّ: روت لنا جزء ابن عرفة عن ابن عبد الدائم، تُوفِّيت في شعبان سنة ٧٢٢هـ^(٤).

٥٤- [ستّ العرب عليّ المَقْدِسِيَّة] (ت ٧٣٤هـ): ستّ العرب بنت السيف عليّ بن الرضيّ المَقْدِسِيَّة زوجة العزّ عبد الرحمن بن أحمد بن العزّ مُحَمَّد بن عبد الغني. سمعت في سنة سبع وستين حضوراً من ابن عبد الدائم. قال الدَّهَبِيُّ: «روت لنا موافقات جزء ابن عرفة والبدل»

(١) معجم الشيوخ، الدَّهَبِيُّ، (٢٢٩-٢٣٠).

(٢) المرجع السابق، (٢٣٠).

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق، (٢٣١).

شِيخَاتُ الْحَافِظِ الذَّهَبِيِّ فِي بِلَادِ الشَّامِ وَأَثَرُهُنَّ فِي تَكْوِينِهِ الْعِلْمِيِّ

تُوفِّيَتْ فِي رَبِيعِ الْأَوَّلِ سَنَةِ ٧٣٤هـ^(١).

٥٥- [سُتُّ الْعَرَبِ بِنْتُ يَحْيَى الْكِنْدِيَّةِ] (٥٩٩هـ-٦٨٤هـ): سُتُّ الْعَرَبِ بِنْتُ يَحْيَى بْنِ قَايِمَازٍ، أُمُّ يَحْيَى وَأُمُّ الْخَيْرِ الْكِنْدِيَّةِ مَوْلَاتِهِمُ الدَّمَشْقِيَّةُ. مَوْلِدُهَا فِي رَبِيعِ الْآخِرِ سَنَةِ ٥٩٩هـ، وَسَمِعَتْ فِي أَثْنَاءِ سَنَةِ أَرْبَعٍ وَسِتِّ مِئَةِ كِتَابِ الْغِيلَانِيَّاتِ وَجَزَائِ الْمَزْكِيِّ مِنْ عَمْرِ بْنِ طَبْرَزْدٍ، وَسَمِعَتْ مِنْ مَوْلَاهَا أَبِي الْيَمْنِ الْكِنْدِيِّ مَشِيخَتَهُ بَقُوتٍ وَجِزءِ الْأَنْصَارِيِّ وَغَيْرِ ذَلِكَ. قَالَ الذَّهَبِيُّ: «أَجَازَتْ لَنَا مَرْوِيَّاتَهَا» تُوفِّيَتْ فِي الْمَحْرَمِ سَنَةِ ٦٨٤هـ^(٢).

٥٦- [سُتُّ الْفَقْهَاءِ بِنْتُ إِبْرَاهِيمِ الْوَاسِطِيَّةِ] (٦٣٣هـ-٧٢٦هـ): سُتُّ الْفَقْهَاءِ بِنْتُ الْقُدُودِ أَبِي إِسْحَاقِ إِبْرَاهِيمِ بْنِ عَلِيِّ الْوَاسِطِيِّ، أُمُّ فَاطِمَةَ زَوْجَةِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الدَّبَاهِيِّ ثُمَّ زَوْجَةِ شَيْخِنَا عَيْسَى الْمَغَارِيِّ. وُلِدَتْ سَنَةِ ٦٣٣هـ، وَحَضَرَتْ جِزءَ ابْنِ عَرَفَةَ سَنَةِ خَمْسٍ مِنْ عَبْدِ الْحَقِّ بْنِ خَلْفٍ، وَأَجَازَتْ لَهَا جَعْفَرَ الْهَمْدَانِيَّ وَابْنَ الْقُبَيْطِيِّ وَالْكَاشْغَرِيَّ وَخَلَقَ كَثِيرٌ مِنْ بَغْدَادٍ، وَسَمِعَتْ مِنْ إِبْرَاهِيمِ بْنِ خَلِيلٍ وَابْنِ عَبْدِ الدَّائِمِ، وَكَانَتْ صَالِحَةً خَيْرَةً مُتَوَاضِعَةً، رَوَتْ الْكَثِيرَ وَعُمِّرَتْ وَثَقُلَ سَمْعُهَا، تُوفِّيَتْ فِي رَبِيعِ الْآخِرِ سَنَةِ ٧٢٦هـ عَنْ ثَلَاثٍ وَتِسْعِينَ سَنَةً^(٣).

٥٧- [سُتُّ الْفَقْهَاءِ بِنْتُ دَاوُدِ الْآبَارِيَّةِ] (٦٢٤هـ-٧٠٣هـ): سُتُّ الْفَقْهَاءِ بِنْتُ الْخَطِيبِ دَاوُدِ بْنِ عَمْرِ بْنِ يَوْسُفِ بْنِ يَحْيَى بْنِ عَامِرِ بْنِ كَامِلِ أُمِّ عَلِيِّ الْآبَارِيَّةِ. سَمِعَتْ مِنْ عَمِّيَّهَا: أَبِي حَامِدٍ وَأَبِي الطَّاهِرِ وَالتَّاجِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ. وُلِدَتْ فِي سَنَةِ ٦٢٤هـ، وَسَمِعَتْ فِي سَنَةِ تِسْعٍ وَعِشْرِينَ، تُوفِّيَتْ

(١) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٢٣١)، والدرر الكامنة، ابن حجر، (١٢٦-١٢٧)، وأعلام النساء، كحالة، (١٥٨/٢-١٥٩).

(٢) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٢٣١)، وشذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، (٣٨٥/٥)، وأعلام النساء، كحالة، (١٥٩/٢).

(٣) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٢٣٢)، وشذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، (٧١/٦)، وأعلام النساء، كحالة، (١٦١/٢-١٦٢).



في المحرم سنة ٧٠٣هـ، كما نقله الذَّهَبِيُّ عن ابنها الخطيب موفق الدين مُحَمَّد بن عمر^(١).

٥٨- [سُتُّ الفَقْهَاءِ بِنْتِ يُوْسُفِ الحَمَوِيَّةِ]: سُتُّ الفَقْهَاءِ بِنْتِ يُوْسُفِ بنِ مُحَمَّدٍ، الحَاجَةُ أمِ عَلِيٍّ الحَمَوِيَّةِ، بِنْتُ الفَقِيهِ أَبِي الفَضْلِ. سَمِعَتْ بِقِرَاءَةِ الفَاضِلِيِّ مِنَ الْيَلْدَانِيِّ، مَوْلِدَهَا قَبْلَ الأَرْبَعِينَ وَسِتْمِائَةٍ، وَكَانَتْ صَالِحَةً صَوَّامَةً، تَحْفَظُ أَحَادِيثَ وَحِكَايَاتٍ تُورِدُهَا لِلنِّسَاءِ، وَلَهَا أَمْلَاكٌ، وَهِيَ أمُّ مُحَمَّدٍ وَأَحْمَدِ ابْنِي أَيُّوبِ بنِ الخَيْسِيِّ مَاتَتْ بِرَمَضَانَ سَنَةِ (٧٢٠هـ) قَالَ الذَّهَبِيُّ: أَخْبَرْتَنَا سَتُّ الفَقْهَاءِ الحَمَوِيَّةُ، أَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بنِ أَبِي الفَهْمِ سَنَةَ تِسْعِ وَأَرْبَعِينَ وَسِتْمِائَةٍ أَنَا يَحْيَى بنِ بُوْشِ بِبَغْدَادٍ^(٢).

٥٩- [سُتُّ الفَخْرِ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الدَّمَشْقِيَّةِ]: سُتُّ الفَخْرِ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بنِ أَحْمَدِ ابْنِ القَاضِي شَمْسِ الدِّينِ أَبِي نَصْرِ الشِّيرَازِيِّ الدَّمَشْقِيَّةِ. امْرَأَةٌ جَلِيلَةٌ أَصِيلَةٌ، سَمِعَتْ فِي الخَامِسَةِ مِنَ كَرِيمَةِ القَرَشِيَّةِ، تَغْيَرُ عَقْلَهَا قَبْلَ مَوْتِهَا بِمُدِينَةٍ، قَالَ الذَّهَبِيُّ: سَمِعْنَا مِنْهَا حَالَ الصِّحَّةِ. مَاتَتْ فِي شَعْبَانَ سَنَةَ تِسْعِ وَسَبْعِمِائَةٍ^(٣).

٦٠- [سُتُّ القِضَاءِ بِنْتِ مُحَمَّدِ الكَفَرَبُطْنَائِيِّ] (ت ٧١٥هـ): سُتُّ القِضَاءِ بِنْتِ القَاضِي مُحَمَّدِ بنِ عَلِيٍّ بنِ سَهْلِ بنِ حَسَنِ بنِ عَوَانَةَ النُّمَيْرِيِّ الكَفَرَبُطْنَائِيِّ. امْرَأَةٌ دِينِيَّةٌ صَيِّئَةٌ تَقْرَأُ فِي المِصْحَفِ أُقْعِدَتْ مَدَّةً، وَوَقِفَتْ أَمْلَاكَهَا عَلَى أَوْلَادِهَا. رَوَتْ عَنِ سِبْطِ السُّلْفِيِّ بِالإِجَازَةِ. مَاتَتْ فِي ذِي القَعْدَةِ سَنَةَ ٧١٥هـ، وَقَدْ قَارَبَتِ التَّسْعِينَ^(٤).

٦١- [سُتُّ الوِزْرَاءِ بِنْتِ عَمْرِ بنِ المُنَجِّبِيِّ] (٦٢٤-٧١٦هـ): سُتُّ الوِزْرَاءِ بِنْتِ القَاضِي شَمْسِ الدِّينِ عَمْرِ بنِ أَسْعَدِ بنِ المُنَجِّبِيِّ بنِ أَبِي البَرَكَاتِ التَّنُوخِيِّ الدَّمَشْقِيِّ، أمُّ مُحَمَّدِ. شَيْخَةٌ دِينِيَّةٌ

(١) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٢٣٢).

(٢) المرجع السابق، وأعلام النساء، كحالة، (١٦٣/٢).

(٣) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٢٣٣-٢٣٤).

(٤) المرجع السابق، (٢٣٤)، وأعلام النساء، كحالة، (١٦٥/٢).



شِيخَاتُ الْحَافِظِ الذَّهَبِيِّ فِي بِلَادِ الشَّامِ وَأَثَرُهُنَّ فِي تَكْوِينِهِ الْعِلْمِيِّ

متزهدة حسنة الأخلاق، روت الكثير وعُمرت دهرًا، سمعت أباها وابن الزبيدي، وكانت آخر من حدّث بمسند الشافعي. قال الذهبي: قرأت عليها الصحيح ومسند الشافعي، حدّث عنها ابن الخبّاز في مشيخته. وُلِدَتْ تقريبًا سنة ٦٢٤ هـ، فإن أخاها العماد واقفُ حلقة العماد على الفقهاء الحنابلة، مولده في رمضان سنة ٦٢٦ هـ وولدت قبله لأبويهما. توفيت في شعبان سنة ٧١٦ هـ، وقد روت يوم وفاتها وفاجأها الموت^(١).

٦٢- [سُتُّ الْقِضَاةُ بِنْتُ يَحْيَى بْنِ مَمِيلٍ] (ت ٧١٢ هـ): سُتُّ الْقِضَاةُ بِنْتُ يَحْيَى بْنِ أَحْمَدَ ابْنِ الْقَاضِي أَبِي نَصْرِ بْنِ مَمِيلِ الشِيرَازِيِّ، أُمُّ يَحْيَى زَوْجَةَ الْمُفْتِي زَيْنِ الدِّينِ بْنِ عُبَيْدٍ. سَمِعَتْ مِنْ كَرِيمَةَ مَشِيخَتِهَا، وَذَكَرَتْ أَنَّهَا سَمِعَتْ مِنْ جَدِّهَا أَبِي نَصْرِ، وَأَوَّلَ مَنْ تَزَوَّجَ بِهَا الشَّيْخُ الدِّينِ الرَّؤُودَرَاوَرِيُّ اللَّغْوِيُّ، ثُمَّ تَزَوَّجَ بِهَا أَبُو الْمُحَاسِنِ الْخَرْقِيُّ، وَجَاءَ مِنْهَا ثَلَاثَةُ أَوْلَادٍ، ثُمَّ تَزَوَّجَ بِهَا ابْنُ عُبَيْدٍ فَدَامَتْ فِي عَصْمَتِهِ اثْنَتَيْنِ وَخَمْسِينَ سَنَةً تُوُفِّتَ فِي ذِي الْقَعْدَةِ سَنَةَ (٧١٢ هـ) عَنْ بَضْعِ وَثْمَانِينَ سَنَةً^(٢).

٦٣- [سَيِّدَةُ بِنْتُ مُوسَى الْمَارَاتِيَّةُ] (ت ٦٩٥ هـ): سَيِّدَةُ بِنْتُ مُوسَى بْنِ عَثْمَانَ بْنِ عَيْسَى بْنِ دِرْبَاسِ أُمِّ مُحَمَّدِ الْمَارَاتِيَّةِ الْمَصْرِيَّةِ. سَمِعَتْ بِالْمَوْصِلِ مِنْ مَسْمَارِ بْنِ الْعَوَيْسِ، وَتَفَرَّدَتْ بِالسَّمَاعِ عَنْهُ وَأَجَازَ لَهَا عَيْنُ الشَّمْسِ الثَّقَفِيَّةُ وَعَبْدُ الْعَزِيزِ ابْنُ الْأَخْضَرِ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ الْمَشْتَرِيُّ وَغَيْرُهُمْ، قَالَ الذَّهَبِيُّ: وَقَدْ رَحَلْتُ إِلَيْ لِقْيَاهَا فَمَاتَتْ وَأَنَا بِفِلَسْطِينَ فِي رَجَبِ سَنَةِ ٦٩٥ هـ، وَقَدْ أَجَازَتْ لِي مَرْوِيَاتِهَا^(٣).

(١) معجم الشيوخ، الذهبي، (٢٣٤)، وشذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، (٤٠/٦)، وأعلام النساء، كحالة، (١٧٣/٢).

(٢) معجم الشيوخ، الذهبي، (٢٣٥)، والدرر الكامنة، ابن حجر، (١٢٨/٢)، وأعلام النساء، كحالة، (١٦٥/٢).

(٣) معجم الشيوخ، الذهبي، (٢٣٦)، الوافي بالوفيات، الصفدي، (٦٥/١٦).

* حرف الشين:

٦٤- [شاه ست بنت المسلم بن علان (٦١٨هـ-٦٩٧هـ): شاه ست بنت الشيخ أبي الغنائم المسلم بن مُحَمَّد بن المسلم بن علان القيسية الدمشقية، والدة القاضي نجم الدين بن صَصْرِي، سمعت من سالم بن صَصْرِي ومكي بن علان، وكفَّ بصرها مدة، مولدها سنة ٦١٨هـ تقريبًا وتُوِّفِيَتْ في المحرم سنة ٦٩٧هـ^(١).

٦٥- [شهادة بنت عمر العُقَيْلِيَّة الحلبية] (٦١٩هـ-٧٠٩هـ): شهادة بنت عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة أم الفضل العُقَيْلِيَّة الحلبية بنت الصاحب العلامة أبي القاسم. سمعت من الركن إبراهيم بن علي الحنفي وجعفر بن الكاشغري وعمر بن بدر الموصلي، وأجاز لها ثابت بن مشرف وطائفة، وكانت فاضلة عاقلة كاتبة. مولدها سنة ٦١٩هـ وسمع منها ابن الظاهري وأبو عمرو بن سيّد الناس في سنة ٦٧٣هـ، وروت بمصر ودمشق وحلب وبها تُوِّفِيَتْ في أثناء سنة ٧٠٩هـ، وقد تَبَيَّنَتْ على التسعين^(٢).

٦٦- [شهادة بنت مُحَمَّد العامرية] (٦٢٩هـ-٦٩٧هـ): شهادة بنت الخطيب المحدث مُحَمَّد بن حسان بن رافع بن سمير بن ثابت أم عبد الرحمن العامرية الدمشقية. سمعت أباها وجعفر الهمداني، وأجاز لها ابن عماد وعبد العزيز بن باقا، وقد حدثت في حياة ابن عبد الدائم. مولدها في سنة ٦٢٩هـ ولها حضور على الإربلي، تُوِّفِيَتْ في أوائل سنة ٦٩٧هـ^(٣).

* حرف الصاد:

٦٧- [صفية بنت أحمد المقدسية] (٧٤١هـ): صفية بنت أحمد بن أحمد بن عبيد

(١) معجم الشيوخ، الذهبي، (٢٣٩-٢٤٠).

(٢) المرجع السابق، (٢٤٠)، الدرر الكامنة، ابن حجر، (١٩٥/٢)، وشذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، (٢٠/٦).

(٣) معجم الشيوخ، الذهبي، (٢٤١)، وأعلام النساء، كحالة، (٣١٣/٢).

شِيخَاتُ الْحَافِظِ الذَّهَبِيِّ فِي بِلَادِ الشَّامِ وَأَثْرُهُنَّ فِي تَكْوِينِهِ الْعِلْمِيِّ

المَقْدِسِيِّ، زوجة البهاء بن عمر المعدل. سمعت بقراءة أخيها لأمها عبيد الله في صحيح مسلم من ابن عبد الدائم، تُوفِّيت في ذي الحجة سنة ٧٤١هـ^(١).

٦٨- [صَفِيَّةُ بِنْتُ أَحْمَدِ الصَّالِحِيَّةِ] (ت ٧١٨هـ): صَفِيَّةُ بِنْتُ أَحْمَدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَبْدِ الْبَاقِيِّ بْنِ عَلِيِّ الصَّالِحِيَّةِ. أَجَازَ لَهَا السَّبْطُ وَالزُّكَيْيُّ وَعَبْدُ الْغَنِيِّ بْنُ بَنِينَ، تُوفِّيت في شعبان سنة ٧١٨هـ^(٢).

٦٩- [صَفِيَّةُ بِنْتُ أَحْمَدِ الْأَزْدِيَّةِ] (ت ٧٠٤هـ): صَفِيَّةُ بِنْتُ أَحْمَدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمَسْلَمِ بْنِ حَمَّادِ بْنِ مَيْسَرَةَ الْأَزْدِيَّةِ، أُمُّ مُحَمَّدٍ. أَسْمَعَهَا أَبُوهَا مِنَ الرَّشِيدِ بْنِ مَسْلَمَةَ وَغَيْرِهِ - حَاضِرًا - وَمِنْ الْعَمَادِ بْنِ النَّحَّاسِ وَالْكَفَرِطَابِيِّ. مَوْلِدُهَا سَنَةَ ٦٤٧هـ، وَمَاتَتْ بِالْمَدِينَةِ فِي ذِي الْقَعْدَةِ سَنَةَ ٧٠٤هـ^(٣).

٧٠- [صَفِيَّةُ بِنْتُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمُرْدَاوِيَّةِ] (ت ٦٩٩هـ): صَفِيَّةُ بِنْتُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ مُوسَى بْنِ عَمِيرَةَ، الْمُسْنِدَةُ الْمُعَمَّرَةُ الصَّالِحَةُ، أُمُّ عَلِيِّ الْمُرْدَاوِيَّةِ الصَّالِحِيَّةِ. رَوَتْ عَنِ الشَّيْخِ مَوْفَّقِ الدِّينِ، وَتُوفِّيت في سنة ٦٩٩هـ في كائنة التتار، بسفح قاسيون عن بضع وثمانين سنة^(٤).

* حرف العين:

٧١- [عَائِشَةُ بِنْتُ إِسْحَاقِ الشَّيْبَانِيَّةِ] (ت ٧٠٠هـ): عَائِشَةُ بِنْتُ الْقَاضِي إِسْحَاقِ بْنِ الْخَلِيلِ بْنِ فَارِسِ الشَّيْبَانِيَّةِ. أَجَازَ لَهَا ابْنُ غَسَّانٍ وَمَكْرَمُ وَابْنُ هَرُورِزِ الطَّيِّبِ وَعَدَّةٌ، تُوفِّيت في جُمَادَى

(١) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٢٤٥)، والدرر الكامنة، ابن حجر، (٢/٢٠٧)، وأعلام النساء، كحالة، (٢/٢٣١).

(٢) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٢٤٥-٢٤٦).

(٣) الدرر الكامنة، ابن حجر، (٢/٢٠٧)، وأعلام النساء، كحالة، (٢/٣٣١).

(٤) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٢٤٦-٢٤٧)، وأعلام النساء، كحالة، (٢/٣٤١).



الأولى سنة ٧٠٠هـ^(١).

٧٢- [عائشة بنت حريز التدمرية] (ت ٧١١هـ): عائشة بنت حريز بن بريك التدمرية ثم الصالحة، قال الذهبي: روت لنا عن إبراهيم بن خليل وابن عبد الدائم، تُوفيت سنة إحدى عشرة وسبعمائة^(٢).

٧٣- [عائشة بنت رزق الله البلادية] (ت ٧١١هـ): عائشة بنت رزق الله بن عوض أم أحمد المقدسية وتعرف بالبلادية، مسنة معمرة، روت عن ابن عبد الدائم، قال الذهبي: وهي والدة شيختنا فاطمة بنت عبد الله بن عمر بن عوض، وكانت من العوابد ذوات البكاء والخشوع والأوراد. ماتت في رمضان سنة ٧١١هـ في سن الثمانين^(٣).

٧٤- [عائشة بنت عبد الله الصوري] (ت ٧٢٦هـ): عائشة بنت عبد الله بن عبد المؤمن بن أبي الفتح الصوري، أم عبد الله. روت عن خطيب مرّدا وابن عبد الدائم، قال الذهبي: وهي زوجة شيخنا التقى بن مؤمن، قرأت عليها أحاديث بكر، ماتت في ذي القعدة سنة ٧٢٦هـ وأمها هي صفية بنت الواسطي^(٤).

٧٥- [عائشة بنت عيسى المقدسية] (ت ٦٩٧هـ): عائشة بنت عيسى ابن العلامة موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدم ابن نصر، الصالحة العابدة أم أحمد المقدسية الحنبلية. سمعت من جدّها، وحضرت على ابن راجح والعز بن الحافظ، وسمعت أيضًا من البهاء عبد الرحمن وابن الزبيدي وجماعة، وأجاز لها القاضي أبو القاسم بن الحرستاني. وحدث عنها ابن الخباز في سنة ٦٦٢هـ. قال الذهبي: قرأت بخط أخيها الحافظ

(١) معجم الشيوخ، الذهبي، (٤١٣).

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، (٤١٣-٤١٤).

(٤) المرجع السابق، (٤١٤)، وأعلام النساء، كحالة، (١٥٦/٣).



شِيخَاتُ الْحَافِظِ الذَّهَبِيِّ فِي بِلَادِ الشَّامِ وَأَثْرُهُنَّ فِي تَكْوِينِهِ الْعِلْمِيِّ

سيف الدين مولدها سنة ٦١١ هـ، تُوفِّيت في شعبان سنة ٦٩٧ هـ^(١).

٧٦- [عائشة بنت مُحَمَّد بن مسلم الحَرَّائِيَّة] (ت ٧٣٦ هـ): عائشة بنت مُحَمَّد بن مسلم بن سلامة أخت محاسن الحَرَّائِيَّة. امرأة مباركة متعففة بأجزاء، سمعت من الرشيد العراقي، والبلخي، واليَلْدَانِيَّ، ومُحَمَّد بن عبد الهادي وإبراهيم بن خليل. مولدها سنة ٦٤٧ هـ، وهي أخت الطالب (المحدِّث) محاسن، روت الكثير، تُوفِّيت في ثاني شوال سنة ٧٣٦ هـ^(٢).

٧٧- [عزَّ النساء بنت مُحَمَّد ابن خلدون الدَّمَشْقِيَّة] (ت ٧١٢ هـ): عزَّ النساء بنت مُحَمَّد بن عبد العزيز بن علي بن هبة الله بن خلدون أم الفضل الدَّمَشْقِيَّة. لها إجازة من ابن القُبَيْطِيِّ والكَاشِغَرِيِّ، قال الذَّهَبِيُّ: سمعنا منها بإجازة ابن باقا فظهر أن إجازته إنما كانت لأخت لها باسمها ماتت صغيرة، تُوفِّيت شيختنا سنة ٧١٢ هـ^(٣).

٧٨- [عزَّبة بنت مُحَمَّد الكَفْرَبَطَانِيَّة] (٦٣٠ هـ- ٧١٠ هـ): عزَّبة بنت مُحَمَّد بن غنائم بن السيد المَعْمَرَة أم إسماعيل الكَفْرَبَطَانِيَّة، مولدها في حدود ٦٣٠ هـ أو قبلها، أجاز لأبيها ولأولاده الموجودين أبو الوفاء محمود وجماعة، وهي أول أولاد أبيها. سمع منها بقراءتي السُّبُكِيِّ والوَانِيَّ والمُحَبِّ، تُوفِّيت في المحرم سنة ٧١٠ هـ^(٤).

* حرف الفاء:

٧٩- [فاخرة بنت عبد الله العجمي] (ت ٦٩٧ هـ): فاخرة بنت عبد الله بن عمر بن العجمي،

(١) شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، (٤٣٨/٥)، معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٤١٤-٤١٥)، وأعلام النساء، كحالة، (٣/١٨٤).

(٢) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٤١٥-٤١٦)، وأعلام النساء، كحالة، (٣/١٨٩)، ومعجم الشيوخ، السبكي، (٥٩٥).

(٣) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٤١٦)، وأعلام النساء، كحالة، (٣/٢٧٩).

(٤) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٤١٧).

أم الفضل الحلبيّة. روت عن أبي القاسم بن رواحة، قال الدّهبيّ: أذنت لنا في الرواية عنها، ماتت بشير سنة ٦٩٧هـ^(١).

٨٠- [فاطمة بنت إبراهيم الواسطي] (٦٥١هـ-٧٠٥هـ): فاطمة بنت القدوة الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن عليّ بن أحمد بن فضل بن الواسطيّ، زوجة قاضي القضاة شهاب الدين أحمد بن الحسن بن الحافظ، أم عبد الله، وُلِدَت سنة ٦٥١هـ، وسمعت إبراهيم بن خليل، وابن عبد الدائم. تُوفِّيت في شعبان سنة ٧٠٥هـ. قال الدّهبيّ: «سمعنا منها جزء أيوب السخيتاني»^(٢).

٨١- [فاطمة بنت إبراهيم الصالحية]: فاطمة بنت الإمام القدوة عز الدين إبراهيم بن عبد الله بن مُحَمَّد بن أحمد الصالحية الحنبلية. سمعت إبراهيم بن خليل، قال الدّهبيّ: روت لنا نسخة أبي مُسهرٍ وجزء الفراتي، سمعها معي ابني عبد الرحمن. لها إجازة من مُحَمَّد عبد الهادي وخطيب مرّداً وغيرهما^(٣).

٨٢- [فاطمة بنت إبراهيم البطائحي] (٦٢٥هـ-٧١١هـ): فاطمة بنت القدوة الزاهد الشيخ إبراهيم بن محمود بن جوهر البطائحيّ البعلبكيّ، أم مُحَمَّد امرأة سالحة عابدة مسنّدة. وُلِدَت في رجب سنة ٦٢٥هـ، وسمعت صحيح البخاري من ابن الزبيديّ وصحيح مسلم من أبي الشاء محمود ابن الحصريّ شيخ الحنفية، وهي آخر من روى عنه وفاءً، وسمعت من أبي القاسم ابن رواحة وطال عمرها وروت الكثير. تُوفِّيت في أواخر صفر سنة ٧١١هـ. قرأ عليها الدّهبيّ في المحرم سنة (٧١١هـ) قبيل وفاتها بقليل^(٤).

(١) معجم الشيوخ، الدّهبيّ، (٤٢٤).

(٢) المرجع السابق، وأعلام النساء، كحالة، (٢٤/٤).

(٣) معجم الشيوخ، الدّهبيّ، (٤٢٤).

(٤) المعجم الكبير، الدّهبيّ، (٤٢٤-٤٢٥)، وشذرات الذهب، ابن العماد الحنبلية، (٦/٢٨)، وأعلام النساء، كحالة، (٢٥/٤).

شِيخَاتُ الْحَافِظِ الذَّهَبِيِّ فِي بِلَادِ الشَّامِ وَأَثَرُهُنَّ فِي تَكْوِينِهِ الْعِلْمِيِّ

٨٣- [فاطمة بنت أحمد الرهاوية] (ت ٧٣٩هـ): فاطمة بنت أحمد بن عطف بن أحمد أم عبدالله الرهاوية ثم الدمشقية. قال الذهبي: سمعت من جدّها لأُمّها الكمال ابن عبد، ومحمّد بن إبراهيم البأشرفيّ، وحجّت في سنة ٧٢٣هـ، وتُوفِّيت سنة ٧٣٩هـ^(١).

٨٤- [فاطمة بنت أحمد بن منعة] (ت ٧١٩هـ): فاطمة بنت أحمد بن منعة بن طريف بن منيع الحورانيّة الصالحيّة أخت الشيخ الشمس (ت ٧١٩هـ): امرأة صالحه عابدة خيرة، وهي والدة الفقيه أحمد المرادوي، روت عن خطيب مرّدا، وتُوفِّيت في جمادى الأولى سنة ٧١٩هـ^(٢).

٨٥- [فاطمة بنت إسماعيل بن سلطان] (ت ٧١٢هـ): فاطمة بنت الزاهد البركة عماد الدين إسماعيل بن إبراهيم بن سلطان، أم أحمد البعلبكية، امرأة خيرة وهي خالة صاحب الذهبي الشمس ابن الحبال، روت عن الشيخ الفقيه، توفيت في رجب سنة اثنتي عشرة وسبعمئة في عشر السبعين^(٣).

٨٦- [فاطمة بنت حسين الأمدي] (ت ٦٩٨هـ): فاطمة بنت الصالح حسين بن عبد الله بن عبد الرحمن الأمدي المؤذن، أم محمّد زوجة الشيخ أبي الحسن بن بقاء الملقّن. سمعت ابن الزبيدي والإربلي، وحدّث عنها ابن الخبّاز بعد السّتين في معجمه بحديث عذاب القبر، وجزء أبي الجهم، قال الذهبي: «قرأت عليها جزء ابن الجهم والثلاثيّات». وأقعدت مدة، وتُوفِّيت في محرم سنة ٦٩٨هـ ولها بضع وسبعون سنة^(٤).

٨٧- [فاطمة بنت عبد الرحمن المقدسي] (ت ٧٠٧هـ): فاطمة بنت الإمام العلامة ذي الفنون شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي، الشافعية الدمشقية، أم الحسن،

(١) معجم الشيوخ، الذهبي، (٤٢٥)، والدرر الكامنة، ابن حجر، (٣/٣٠١)، وأعلام النساء، كحالة، (٤/٢٩).

(٢) الدرر الكامنة، ابن حجر، (٣/٣٠٢)، وأعلام النساء، كحالة، (٤/٣١).

(٣) أعلام النساء، كحالة، (٣٤-٣٥).

(٤) معجم الشيوخ، الذهبي، (٤٢٦-٤٢٧)، وأعلام النساء، كحالة، (٤/٤٣).

قال الذَّهَبِيُّ: روت لنا عن أبي إسحاق بن الخشوعي، وأجاز لها أبو عبد الله بن الزَّيْدِيُّ وطائفة وحدثت مرات. تُوفِّيت في جُمَادَى الآخرة سنة ٧٠٧هـ وقد قاربت الثمانين^(١).

٨٨- [فاطمة بنت سليمان الأنصارية] (٦٢٠هـ-٧٠٨هـ): فاطمة بنت المقرئ المحدث

سليمان بن عبد الكريم بن عبد الرحمن الأنصاريّ الدمشقيّ، صالحة عابدة كثيرة الإيثار لم تتزوج قطً، وُلِدَتْ بعد ٦٢٠هـ، أجاز لها الفتح بن عبد السلام وأبو هريرة بن الوسطاني وأبو علي الجواليقيّ والمجد القزوينيّ وطائفة، وسمعت من المسلم المازني وابن رواحة وكريمة وتفردت، وأكثر عنها الجماعة بالإجازات العالية. ماتت في ربيع الآخر سنة ٧٠٨هـ^(٢).

٨٩- [فاطمة بنت عباس البغدادية] (ت ٧١٤هـ): فاطمة بنت عباس البغدادية، أم زينب

العالمة الفقيهة الزاهدة القانتة الواعظة، سيده نساء زمانها، انتفع بها خلق من النساء، وكانت وافرة العلم قانعة باليسير، حريصة على النفع والتذكير، ذات إخلاص وخشية، وأمر بالمعروف، انصلح بها نساء دمشق ثم نساء مصر، وكان لها قبول زايد ووقع في النفوس. قال الذَّهَبِيُّ: «زرتها مرة»^(٣).

٩٠- [فاطمة بنت عبد الله المقدسية] (٦٤٩هـ-٧٢٩هـ): فاطمة بنت عبد الله بن عمر بن

عوض المقدسية أم عليّ وُلِدَتْ سنة ٦٤٩هـ، وسمعت حضوراً في الرابعة من خطيب مرّداً ومن إبراهيم بن خليل وابن عبد الدائم. حجّت في سنة ٧٢٨هـ وروت بالطريق، تُوفِّيت بأرض الحجاز في المحرم سنة ٧٢٩هـ^(٤).

(١) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٤٢٧)، وأعلام النساء، كحالة، (٧٠/٤).

(٢) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٤٢٨)، وشذرات الذهب، ابن العماد الحنبليّ، (١٧/٦)، وأعلام النساء، كحالة، (٦١/٤).

(٣) العبر، الذَّهَبِيُّ، (٤٠/٤)، والدرر الكامنة، ابن حجر، (٣٠٥/٣).

(٤) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٤٢٨)، والدرر الكامنة، ابن حجر، (٣٠٥/٣)، وأعلام النساء، كحالة، (٦٩/٤).



شِيخَاتُ الْحَافِظِ الذَّهَبِيِّ فِي بِلَادِ الشَّامِ وَأَثَرُهُنَّ فِي تَكْوِينِهِ الْعِلْمِيِّ

٩١- [فاطمة بنت عبد الرحمن المرادوية] (٦٢٦هـ-٧١٧هـ): فاطمة بنت عبد الرحمن بن عمرو بن موسى أم إبراهيم بنت القراء المرادوية ثم الصالحيّة، وُلِدَتْ فِي وَسْطِ سَنَةِ ٦٢٦هـ يَوْمَ فَتْحِ دِمَشْقَ مِنْ حِصَارِ النَّاصِرِ ابْنِ الْمُعْظَمِ. وَسَمِعَتْ وَهِيَ كَبِيرَةٌ كَثِيرٌ مِنَ الْفَخْرِ وَغَيْرِهِ، قَالَ الذَّهَبِيُّ: وَجَدْنَا لَهَا فِي الْأَوْرَاقِ تَقْيِيدَ مِعَادِينَ عَلِيَّ ابْنَ الزُّبَيْدِيِّ. وَكَانَتْ فَقِيرَةً قَانِعَةً مُنْطَبَعَةً، وَهِيَ زَوْجَةُ ابْنِ عَمِّهَا إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْفَرَّاءِ، تُوُفِّيَتْ فِي رَبِيعِ الْأَوَّلِ سَنَةِ ٧١٧هـ^(١).

٩٢- [فاطمة بنت عبد الرحمن الصالحيّة] (ت ٧١٦هـ): فاطمة بنت الناصح عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن عِيَّاش الصالحيّة، روت الإجازة عن ابن القُيَّطِيِّ وأبي تمام بن أبي الفخار. وكانت خيرةً صالحّة، ماتت في رمضان سنة ٧١٦هـ، وقد تبيّنت على الثمانين^(٢).

٩٣- [فاطمة بنت عبد الرحمن الدّبَاهِيّ]: فاطمة بنت العبد الصالح عبد الرحمن بن عيسى الدّبَاهِيّ، وتسمّى خديجة، روت عن ابن عبد الدائم وإبراهيم بن خليل وأبيك الجماليّ، وهي بنت المُعَمَّرَةِ سَتِّ الْفَقْهَاءِ بِنْتِ الْوَاسِطِيِّ، وُلِدَتْ سَنَةَ نَيْفٍ وَخَمْسِينَ وَسِتْمِائَةَ وَتُوُفِيَتْ فِي رَبِيعِ الْأَوَّلِ سَنَةِ (٧٤٠هـ)^(٣).

٩٤- [فاطمة بنت عبيد الله بن قدامة]: فاطمة بنت عبيد الله بن مُحَمَّد بن أحمد بن عبيد الله بن مُحَمَّد بن أحمد بن مُحَمَّد بن قدامة، أم أحمد وأمها هي الشّيخة زينب بنت عبد الباقي. وُلِدَتْ فِي حُدُودِ ٦٦٠هـ، سَمِعَتْ صَحِيحَ مُسْلِمَ بِقِرَاءَةِ أَبِيهَا مِنْ ابْنِ عَبْدِ الدَّائِمِ^(٤).

٩٥- [فاطمة بنت علي بن عساكر] (٥٩٨هـ-٦٨٣هـ): فاطمة بنت الحافظ الشهيد

(١) معجم الشيوخ، الذّهبيّ، (٤٢٩)، والدرر الكامنة، ابن حجر، (٣/٣٠٤)، وأعلام النساء، كحالة، (٤/٧١).

(٢) معجم الشيوخ، الذّهبيّ، (٤٢٩-٤٣٠)، والدرر الكامنة، ابن حجر، (٣/٣٠٥)، وأعلام النساء، كحالة، (٤/٧٣).

(٣) معجم الشيوخ، الذّهبيّ، (٤٣١)، والدرر الكامنة، ابن حجر، (٣/٣٠٤)، وأعلام النساء، كحالة، (٤/٧٢).

(٤) معجم الشيوخ، الذّهبيّ، (٤٣١)، والدرر الكامنة، ابن حجر، (٣/٣٠٥).

أبي القاسم علي بن الحافظ أبي مُحَمَّد القاسم بن الحافظ الكبير أبي القاسم بن عساكر الدمشقي، أم العرب. سمعت من حنبل حضوراً، ومن ابن طبرزد، وست الكتبة، فروت عنها في الثامنة المجلس الخمسين من أمالي الضبي. وأجاز لها أبو جعفر الصيدلاني وطائفة، وهي أم شيخنا الشرف عبد المنعم بن عساكر. وُلِدَتْ سنة ٥٩٨هـ، وتُوفِّيت في شعبان سنة ٦٨٣هـ عن خمس وثمانين سنة. سمعت الغيلانيات والقطيبيات، والأول والثاني من الزكي بقراءة أبيها على ابن طبرزد، الجميع في رمضان سنة ٦٠٤هـ ووُلِدَتْ سنة (٥٩٨هـ)^(١).

٩٦- [فاطمة بنت مُحَمَّد الأنصاريّة] (٦٣٠هـ-٧١٦هـ): فاطمة بنت الشيخ نفيس الدين أبي البركات مُحَمَّد بن الحسين بن عبد الله بن رواحة الأنصاريّة الحمويّة، أم أحمد، قال الذّهبي: «سمعتُ منها بحمّاء وبطرابلس وحدثت بمصر أيضاً من دهر»، روت عن عمّها أبي القاسم، مولدها سنة بضع و٦٣٠هـ، وتُوفِّيت في ذي الحجة سنة ٧١٦ بحمّاء^(٢).

٩٧- [فاطمة بنت أبي بكر بن طرخان] (ت٧٢٩هـ): فاطمة بنت الشيخ المسند العالم زين الدين أبي بكر مُحَمَّد بن طرخان الصالحيّة، أم مُحَمَّد، سمعت في الخامسة من إبراهيم الآدمي والعماد عبد الحميد والنجيب عبد اللطيف، قال الذّهبي: «روت لنا جزء ابن عرفة وغيره». تُوفِّيت في رجب سنة ٧٢٩هـ بحمّاء^(٣).

* حرف الميم:

٩٨- [مريم بنت أحمد بن حاتم بن علي أم عيسى البعلية] (ت٦٩٩هـ): وُلِدَتْ سنة ٦٢١هـ، وسمعت من البهاء عبد الرحمن - حضوراً - ومن الفخر الإربلي، وتمرضت في أواخر

(١) معجم الشيوخ، الذّهبي، (٤٣٢-٤٣٣)، وشذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، (٣٨٣/٥).

(٢) معجم الشيوخ، الذّهبي، (٤٣٢-٤٣٣)، وشذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، (٤٠/٦)، وأعلام النساء، كحالة، (١٠١/٤).

(٣) معجم الشيوخ، الذّهبي، (٤٣٣).

شِيخَاتُ الْحَافِظِ الذَّهَبِيِّ فِي بِلَادِ الشَّامِ وَأَثَرُهُنَّ فِي تَكْوِينِهِ الْعِلْمِيِّ

عمرها مُدَّة، تُوفِّيت في رمضان سنة ٦٩٩هـ^(١).

* حرف النون:

٩٩- [نخوة بنت مُحَمَّد النَّصِيْبِيَّة] (٦٣٤هـ-٧١٩هـ): نخوة بنت مُحَمَّد بن عبد القاهر بن هبة الله النَّصِيْبِيَّة ثم الحلبِيَّة نزيله حماة (٦٣٤هـ-٧١٩هـ)، مولدها بطريق مكة في سنة ٦٣٤هـ. قال الذَّهَبِيُّ: «سمعت من الحافظ ابن خليل، وما أظن روى عنه امرأة سواها». وكانت زوجة ناظر الجيش عز الدين بن فرناس الحموي. ماتت في جُمَادَى الْأُولَى سنة ٧١٩هـ.

١٠٠- [نفيسة بنت إبراهيم بن سالم بن ركاب]: نفيسة بنت إبراهيم بن سالم بن ركاب أخت الشيخ النجم بن الخباز، سمعت من ابن عبد الدائم وجماعة، مولدها بعد الستين، قال الذَّهَبِيُّ: «سمعنا منها جزء ابن عرفة»^(٢).

* حرف الهاء:

١٠١- [هدية بنت عبد الله الصورية] (ت ٧١٠هـ): هدية بنت عبد الله بن مؤمن بن أبي الفتح، أم عبد الله الصورية، أجاز لها أحمد المارستاني وعلي بن أبي الفخار، وعبد اللطيف بن القُبيطِي، تُوفِّيت في شوال ٧١٠هـ، وقد قاربت الثمانين.

١٠٢- [هدية بنت عبد الحميد المَقْدِسِيَّة] (ت ٦٩٩هـ): هدية بنت عبد الحميد بن مُحَمَّد بن سعد المَقْدِسِيَّة، امرأة سالحة أُسْمِعَت صحيح البخاري عن ابن الزبيدي، تُوفِّيت في ربيع الآخر سنة ٦٩٩هـ بقاسيون. قال الذَّهَبِيُّ: «قرأت عليها نسخة أبي الجهم والثلاثيات»^(٣).

١٠٣- [هدية بنت علي بن عسكر] (٦٢٦هـ-٧١٢هـ): هدية بنت علي بن عسكر، المرأة

(١) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٦٢٤-٦٢٥)، وشذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، (٤٥٤/٥)، وأعلام النساء، كحالة، (٣٧/٥).

(٢) الدرر الكامنة، ابن حجر، (١٦٩/٥-١٧٠)، وأعلام النساء، كحالة، (١٨٥/٥).

(٣) شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، (٤٥٤/٥)، وأعلام النساء، كحالة، (٢٠٨/٥).

الصالحة، أم عليّ البغدادية ثم الصالحيّة، ابنة الهَرَّاس، وُلِدَت سنة ٦٢٦هـ، وسمعت من الزبيدي حضوراً، ومن ابن اللّتي والهمداني، وعُمِّرت وروت الكثير، وكانت فقيرة قانعة ذات عبادة وأوراد، وكانت قابلة مطبوعة ظريفة سمراء، مضت في آخر عمرها إلى القدس مستعدة، فتُوفِّيت بعد أشهر في جُمادى الآخرة سنة ٧١٢هـ. قال الدّهبيّ: «قرأت عليها بكفربطنا كتاب الدارمي (مسنده) وعدة أجزاء فرحمها الله»^(١).

* حرف الواو:

١٠٤- [وجيهة بنت عمر الهوارية]: ووجيهة بنت عمر بن أبي القاسم الهوارية ثم الإسكندرانية، أخت الشيخ أبي القاسم أخوي ابن العمادية، قال الدّهبيّ: قرأت عليّ ووجيهة بنت عمر بالإسكندرية، ويعبر عنها أحياناً بالثغر^(٢).

١٠٥- [وزيرة بنت يحيى، ابن الحُبوبيّ]: وزيرة بنت الشيخ تاج الدين يحيى بنت مُحَمَّد بن أحمد بن حمزة بن عليّ الحُبوبيّ الثعلبيّ الدمشقيّ المحتسب، وتُدعى ست الوزراء، والدة المحدث مجد الدين مُحَمَّد بن الصيرفيّ. كان ابنها يثني عليّ دينها وكثرة صومها ونوافلها، أجاز لها السخاوي والضياء والنسابة وجماعة، وسمع منها الحافظ شمس الدين بن جَعَوَان والجماعة. تُوفِّيت في شوال سنة ٧١٥هـ عن ستِّ وسبعين سنة^(٣).

(١) معجم الشيوخ، الدّهبيّ، (٦٣٦)، والدرر الكامنة، ابن حجر، (١٧٧/٥)، وأعلام النساء، كحالة، (٢٠٨/٥).

(٢) معجم الشيوخ، الدّهبيّ، (٦٣٨).

(٣) المرجع السابق، وأعلام النساء، كحالة، (٢٨٥/٥).

المبحث الثاني

أثر شيخاته على تكوينه العلمي

عاش الذَّهَبِيُّ طفولته بين أكناف أسرة علمية متديّنة وكان تأثير شيخاته عليه في سنٍّ مبكرة، فكانت مرضعته وعمته ستّ الأهل بنت عثمان الحاجة أم مُحَمَّد (ت ٧٢٩هـ) قد حصلت على الإجازة من أبي اليسر وجمال الدين بن مالك وجماعة آخرين، وسمعت من عمر بن القواس وغيره وروى الذَّهَبِيُّ عنها^(١).

ووالدة الإمام الذَّهَبِيِّ قد نشأت في بيت علم، فقد كان أخوها قد طلب العلم وروى عنه الذَّهَبِيُّ في معجم شيوخه، وقال: «علي بن سنجر بن عبد الله الموصليّ ثم الدمشقيّ الذَّهَبِيُّ الحاج المبارك أبو إسماعيل، خالي^(٢). وسمع الذَّهَبِيُّ بإفادة مؤدبه ابن الخبّاز الذي سمع من ستّ العرب بنت يحيى بن قايماز أم يحيى الكنديّة مولاتهم الدمشقيّة^(٣). وأما خالة الإمام الذَّهَبِيِّ فاطمة فكان زوجها أحد الحفاظ المعروفين، وهو أحمد بن عبد الغني بن عبد الكافي الأنصاريّ الذَّهَبِيُّ المعروف بالحريّستانيّ (ت ٧٠٠هـ).

وكان من الطبيعيّ أن تعتنى مثل هذه العائلة المتديّنة التي كان لها حظٌّ من العلم بأبنائها؛ لذا وجدنا أخاه بالرضاعة علاء الدين أبا الحسن عليّ بن إبراهيم بن داود ابن العطار الشافعيّ يسرع ويستجيز للذهبيّ جملة من مشايخ عصره، وذكر الحفاظ ابن حجر أنّ الذين أجازوه في هذه السنة جمع جم^(٤)،

(١) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٢٢٨).

(٢) المرجع السابق، (٣٦٧-٣٦٨)، الدرر الكامنة، ابن حجر، (٣/١٢٤-١٢٥).

(٣) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٢٣١).

(٤) الدرر الكامنة، ابن حجر، (٣/٤٢٦).

وقد ترجم له الذَّهَبِيُّ في معجم شيوخه^(١)، وقد انتفع الذَّهَبِيُّ بعد ذلك بهذه الإجازة انتفاعاً كبيراً^(٢). فلما بلغ الإمام الذَّهَبِيُّ الثامنة عشرة من عمره، توجهت عنايته إلى ناحيتين رئيسيتين هما: القراءات والحديث^(٣)، والعلوم المساعدة لها كالفقه والنحو، واللغة، والأدب، والشعر، والتاريخ، والتراجم. غير أن الذهبي قد ولج قلعة العلوم من بابهم الملكي الأثير: باب الحديث فبرع فيه وتقدم وفاق المعاصرين وبدا الأقران حتى صار أشهر علماء الحديث في عصره بلا مدافعة أو منازعة. وساقصر الحديث على علم الحديث والتاريخ والتراجم التي برع فيها، نتلمس ملامح الإبداع والتفرد عنده وأثر شيخاته معتمدين على ما ظهر لنا بعد التتبع لمسيرة حياته العلميَّة ونشاطاته والاستقراء لمصنفاته ودراسة آرائه الموثوقة فيها.

* أولاً: علم الحديث:

تظهر مكانة الإمام الذَّهَبِيِّ العلميَّة وبراعته في أحسن الوجوه إشراقاً عند دراستنا له محدثاً يُعنى بهذا الفن، فقد مهر الذَّهَبِيُّ في علم الحديث وأقبل عليه^(٤)، فإشارة معلِّمه البرزاليّ (ت ٧٣٩هـ) شحذت همَّته وملأت قلبه وعقله، قال الذَّهَبِيُّ بعد أن أثنى ثناءً عطرًا على شيخه: «وهو الذي حبَّب إليَّ طلب الحديث، فإنه رأى خطِّي فقال: «إنَّ خطَّك يشبه خطَّ المحدثين» فأثر قوله فيَّ، وسمعت منه وتخرجت به في أشياء»^(٥). والعدد الكبير من الشيوخ والشيخات الذين حوتهم معجمات شيوخه الثلاثة والكتب والأجزاء والمجاميع الكثيرة التي قرأها عليهم أكثر من مرة ينبئ عن هذا الشره والتعلُّق الشديد بعلم الحديث. وكان لشيخاته نصيب وافر من تعليمه

(١) معجم الشيوخ، الذَّهَبِيُّ، (٣٥٢).

(٢) الدرر الكامنة، ابن حجر، (٧٣/٣).

(٣) تاريخ الإسلام للذهبي، معروف، بشار عواد، (٧٧).

(٤) مقدمة سير أعلام النبلاء، معروف، (٥٢)، وتاريخ الإسلام للذهبي، معروف، بشار عواد، (١٠٦).

(٥) الدرر الكامنة، ابن حجر، (٣٢٣/٣).

شيوخ الحافظ الذهبي في بلاد الشام وأثرهن في تكوينه العلمي

الحديث وعلومه، فقد سمع منهن الكتب الستة قبل غيرها؛ قال الذهبي في ترجمة فاطمة بنت إبراهيم البطائحي البعلبكي: إنه سمع منها صحيح البخاري وصحيح مسلم^(١)، وزينب بنت يحيى ابن العز بن عبد السلام السلمية، فقد تفردت برواية المعجم الصغير بالسماع المتصل، وقال عنها الإمام الذهبي: إنه كان فيها خير وعبادة وحب للرواية بحيث إنه قرئ عليها يوم موتها عدة أجزاء^(٢).

ولا ريب أن الذهبي استن بسنة المحدثين في عنايته بطلب علو الإسناد وكان يستعمل ألفاظاً متقاربة للدلالة على ذلك؛ فذكر الذهبي عن شيخته فاطمة بنت المقرئ المحدث سليمان بن عبد الكريم الأنصاري: تفردت وأكثر عنها الجماعة بالإجازات العالية^(٣)، وكانت زينب بنت أحمد بن عمر الدمشقية من المحدثات البارعات ذات السند في الحديث، ورحل إليها كثير من الطلاب^(٤). وقد فتحت له المعرفة الواسعة أفاقاً عظيمة في هذا الفن، فاختصر عددًا كبيرًا من الكتب، وألف عددًا أكبر حتى كان أكثر أهل عصره تصنيفًا^(٥)، كما ألف في مصطلح الحديث كتبًا وخرج التخاريج الكثيرة من الأربعينيات، والثلاثيات، والعوالي، والأجزاء، فسمع من شيخته فاطمة بنت الشيخ المسند العالم زين الدين أبي بكر بن مُحَمَّد بن طرخان الصالحية جزء ابن عرفة^(٦)، وسمع من الشيخة فاطمة بنت الصالح حسين بن عبد الرحمن الأمدي المؤذن جزء أبي الجهم والثلاثيات، وكذلك سمع معاجم الشيوخ والشيوخ وغيرها من المصنفات. وبراعة

(١) معجم الشيوخ، الذهبي، (٤٢٤-٤٢٥).

(٢) المرجع السابق، (٢٠٦)، والدرر الكامنة، ابن حجر، (١٢٢/٢).

(٣) معجم الشيوخ، الذهبي، (٤٢٨).

(٤) المرجع السابق، (١٩٩)، والدرر الكامنة، ابن حجر، (١١٨/٢).

(٥) الدرر الكامنة، ابن حجر، (٤٢٦/٣).

(٦) معجم الشيوخ، الذهبي، (٤٣٣).

الإمام الذَّهَبِيُّ في علم الحديث وتمكُّنه منه جعلته يعتني بجميع فروعه، فانطلق بعد ذلك يجرح ويعدِّل ويفرِّع ويصحِّح ويعلِّل ويستدرِك على كبار العلماء^(١)، «فدخل في كل باب من أبوابه» كما قال تلميذه تاج الدين السبكي^(٢). وأطلق عليه معاصروه «محدِّث العصر»^(٣)، وبلغ اعتراف حافظ عصره الإمام ابن حجر العسقلاني^(٤) (ت ٨٥٢هـ) بفضل الذَّهَبِيِّ وبراعته وعلوِّ درجته أنه شرب ماء زمزم سائلًا الله أن يصل إلى مرتبة الذَّهَبِيِّ في حفظه وفطنته^(٥)، فكان بحق ذهبيًّا ينبغي عن الحديث شوائبه وما يكدر رواءه، وظهر أثر ذلك في مصنفاته، وهذا ما نراه واضحًا في اعتنائه بتراجم رجال الحديث وإكباره لهم وشدة كلفه بهم؛ لأنهم حملة السنَّة ورواة الآثار.

* ثانيًا: التاريخ والتراجم:

مفهوم التاريخ عند الذَّهَبِيِّ يتصل اتصالًا وثيقًا بعلم الحديث النبوي، وتأثر به من حيث الفحوى وعرض المادة، ويظهر ذلك من كتب الرجال التي يطلق عليها الذَّهَبِيُّ اسم «التاريخ»، وقد أصبحت الغاية الرئيسة من العناية بالرجال هي ضبط الرواة أسماء أولًا، وهو ما يظهر في معظم مقدمات كتبه في هذا الفن. وعلى علم الرجال وعلى آثار الذَّهَبِيِّ فيه قامت شهرته الواسعة لعدده مؤرخًا، وعرف الإمام الذَّهَبِيُّ بتأليفه الكثيرة المتنوعة في التاريخ، فألَّف في السِّير والرجال والتراجم والتاريخ العام، واختصر عددًا كبيرًا من أمهاتها. وكان له منهجه المتميز في الاختصار والتلخيص، «فهو اختصار مع سدِّ نقص وتحقيق ونقد وتعليق وتدقيق، وهو أمر لا يتأتى إلا للباحثين البارعين الذين أوتوا بسطة في العلم ومعرفة بفنونه»^(٦). فكانت هذه المختصرات المادة

(١) ذيل تذكرة الحفاظ، الحسيني، (٣٥).

(٢) طبقات الشافعية، السبكي، (٩/١٠٠).

(٣) المرجع السابق.

(٤) الإعلان، السخاوي، (ص ٤٧٢).

(٥) تاريخ الإسلام للذهبي، معروف، بشار عواد، (١٠١).

شِيخَاتُ الْحَافِظِ الذَّهَبِيِّ فِي بِلَادِ الشَّامِ وَأَثْرُهُنَّ فِي تَكْوِينِهِ الْعِلْمِيِّ

الرئيسة التي كَوَّنت شخصيته العلمية ومعرفته بالعصور السابقة. أما تَرَاجِمُ المعاصرين فيعد الذَّهَبِيُّ من بين أحسن الذين كتبوا فيهم، وقد أدرك أهميته هذا الأمر فكان كتابه «المعجم المختص بمحدثي العصر» خير دليل على ذلك^(١)؛ لقد أنتجت هذه المعرفة الواسعة بالشخصيات رجالاتاً ونساءً مؤلفات كثيرة، لعلَّ من أهمها: «تاريخ الإسلام، وَوَفَيَاتُ المشاهير الأعلام»، و«سير أعلام النبلاء». وممَّا يميِّز مؤلفات الذَّهَبِيِّ من مؤلفات غيره ممَّن أَلَّفَ في كتب التَرَاجِمِ والرجال أنه لم يقتصر على عصر معين أو فئة معينة أو مذهب معين، بل تناولت مؤلفاته رجال الإسلام من أول ظهوره حتى عصره، بل المعاصرين له. وقد كان الإمام الذَّهَبِيُّ في كتابة التَرَاجِمِ «فناناً تَرَاجِمِيًّا مُبَرِّزاً في فنِّ التَرَاجِمِ، يجد الباحث دقَّةً متناهية في التعبير وحبكاً للترجمة يشد القارئ إليها، مع تعدد الموارد وانتقاء لأفضلها وإبداء لآرائه الشخصية فيها، مؤرخاً حاضر الذهن، استطاع استيعاب أحداث عصور الإسلام من أول ظهوره حتى زمانه الذي كتب فيه مؤلفاته، فألَّفَ في كل هذه العصور بعد أن درسها دراسة عميقة قامت على دعامين: الرواية الشفوية، والكتب، وهذا أمر ليس بالهين ولم يتأتَّ لكثير من العلماء الذين سبقوه أو عاصروه»^(٢). وتميِّز أسلوب الذَّهَبِيِّ بالسلاسة والحبك لاسيما في تحبير التَرَاجِمِ الخاصة بالنساء الذي بدأ علاقته بهن مبكراً، حيث أعطى صورة للمرأة المسلمة رائدة في مجتمعها كما هو حال أخيها الرجل وإن تباينت المواقع والأدوار وفقاً لما يمليه الدين والعرف، وإن الإسلام خير رافع للإنسان رجلاً كان أم امرأة به يعلو وبه يسمو ويتبوأ المكانة التي تليق به.

(١) تاريخ الإسلام للذهبي، معروف، بشار عواد، (٥٦) بتصرف.

(٢) المرجع السابق.

الخاتمة والنتائج

الحمد لله في البدء والختام، والصلاة والسلام على خير الأنام، وعلى آله الطيبين الطاهرين الأعلام، وصحابته الكرام، أما بعد:

فقد توصلت من خلال هذا البحث إلى النتائج الآتية:

- قامت الشيوخ الشاميات بدورٍ مهمٍّ ببلاد الشام؛ مما أدى إلى ازدهار الحياة العلمية والثقافية إبان تلك الحقبة.

- تلقى العلم على يد الشيوخ الشاميات العديد من العلماء الذين أصبح لهم شأن عظيم في الحديث، ومنهم المحدث والمؤرخ الإمام الذهبي.

- انتساب أكثر من عُرفن بالرواية في عصر الذهبي إلى أسر المحدثين وبيوت علمية عريقة من الذين اهتموا بتعليم ذواتهن من النساء، فكان الشهيرات منهن من بنات العلماء أو أزواجهن أو أمهاتهن.

- تميزت الشيوخ الشاميات ببعض الخصائص، منها: الصلاح والزهد والورع والتواضع وحسن الخلق والديانة المتينة والاشتغال بالعبادة والعلم؛ مما جعل الإمام الذهبي يأنس إلى الاجتماع بهن، والتعلم على أيديهن.

- معرفة نسبة العالمات إلى بلدان معينة أو إقامتهن بها أو رحلتن إليها في وقت ما تظهر لنا مراكز الثقافة الإسلامية على مدى العصور وانتعاشها وازدهارها.

- تراجيم الشيوخ الشاميات صورت لنا مقاييس الثقافة في ذلك الزمان من حيث اتجاهات العلماء الدراسية واهتماماتهم العلمية في علوم معينة وطرق التدريس والإملاء والمذاكرة والحلقات العلمية وأماكن الدراسة في المساجد، والجوامع، والبيوت، والرُّبَط.

- الكلام عن سيرة المحدثات الشاميات مرتبط بوفرة المادة الإخبارية في كتب الحديث

شيوخ الحافظ الذهبي في بلاد الشام وأثرهن في تكوينه العلمي

والتاريخ والتراجيم، وهي ليست بالكبيرة ولا تظهر الحقيقة الكاملة عن الحياة العلمية التي عاشتها العالمات بشكل عام، والمحدثات بشكل خاص، بل يبئسها حقها.

* التوصيات:

- نقتراح على المسؤولين القائمين على المؤسسات التعليمية الخاصة بالنساء أن يقيموا ندوات حول المحدثات والعالمات اللاتي عرفهن التاريخ الإسلامي خلال العصور، والتعريف بآثارهن وجهودهن في مجتمعاتهن.

- موضوع المرأة ودورها في تقدم المجتمعات والحضارات موضوع حيوي جدير بالبحث والنظر فيه في كل عصر ومصر، وخاصة إذا كنا نطمح لمشروع بناء حضاري نستأنف من خلاله تميز أمتنا وتقدمها على بقية الأمم في كل الميادين.

قائمة المصادر والمراجع

- أعلام النساء. كحالة، عمر رضا. ط ٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٧٩هـ-١٩٥٩م.
- الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التورخ. السخاوي، شمس الدين مُحَمَّد بن عبد الرحمن. تحقيق: سالم بن غتر بن سالم الظفيري. ط ١، الرياض - المملكة العربية السعودية: دار الصمعي للنشر والتوزيع، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م.
- الإمام الذَّهَبِيُّ. الشيخ، عبدالستار. ط ١، دمشق: دار القلم، ١٩٩٤م.
- البداية والنهاية. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل ابن عمر. تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية. ط ١، د.م. دار هجر، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. الذَّهَبِيُّ، شمس الدين أبو عبد الله مُحَمَّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. تحقيق: عمر عبد السلام التدمري. ط ٢، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- تذكرة الحُفَّاظ. الذَّهَبِيُّ، شمس الدين أبو عبد الله مُحَمَّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. ط ٢، الهند: دائرة المعارف النظامية، د.ت.
- الحياة الفكرية في مصر خلال العصر الأيوبي. الأتروشي، شوكت عارف مُحَمَّد. ط ١، عمان: دار دجلة ناشرون وموزعون، ٢٠٠٧م.
- الدارس في تاريخ المدارس. النعيمي، عبد القادر بن مُحَمَّد. تحقيق: إبراهيم شمس الدين. ط ١، دار بيروت: الكتب العلمية، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
- الذَّهَبِيُّ ومنهجه في سير أعلام النبلاء. بشار، عواد معروف. طريق الإسلام ١٩-٠١-٢٠١٥م، <https://ar.islamway.net>
- الذَّهَبِيُّ ومنهجه في كتاب تاريخ الإسلام. بشار، عواد معروف. ط ١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

شيوخ الحافظ الذهبي في بلاد الشام وأثرهن في تكوينه العلمي

- الرد الوافر. ابن ناصر الدين، مُحَمَّد بن عبد الله أبي بكر مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن مجاهد القيسيّ الدمشقيّ الشافعيّ. المحقق: زهير الشاويش. ط ١، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٣هـ.
- سير أعلام النبلاء. الذهبيّ، شمس الدين أبو عبد الله مُحَمَّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦م.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ابن العماد الحنبليّ، عبد الحيّ بن أحمد بن مُحَمَّد. تحقيق: محمود الأرنؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرنؤوط. ط ١، دمشق - بيروت: دار ابن كثير، ١٩٨٦م.
- طبقات الحُفَّاط. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر أبو الفضل. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ.
- طبقات الشافعية الكبرى. السبكيّ، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. تحقيق: د. محمود مُحَمَّد الطناحي، و د. عبدالفتاح مُحَمَّد الحلو. ط ٢، مصر: هجر للطباعة والنشر، د.ت.
- العبر في خبر من غير ويليّه ذبول العبر. الذهبيّ، شمس الدين أبو عبد الله مُحَمَّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، والحسيني، مُحَمَّد بن علي بن الحسن بن حمزة. تحقيق: مُحَمَّد السعيد بن بسيوني زغلول أبو هاجر. ط ١، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- غاية النهاية في طبقات القراء. ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن يوسف. تحقيق: ج. برجستراسر. د.م: مكتبة ابن تيمية، ١٣٥١هـ.
- لسان الميزان. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن مُحَمَّد بن أحمد أبو الفضل. المحقق: دائرة المعارف النظامية - الهند. ط ٢، بيروت - لبنان: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٠هـ-١٩٧١م.
- مظاهر تأثير علم الحديث في علم التاريخ عند المسلمين. بشار، عواد معروف. بحث منشور في مجلة الأعلام البغداديّة، السنة الأولى، (٣)، ١٩٦٥م.
- معجم البلدان. ياقوت الحمويّ، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله الروميّ. ط ١، بيروت: دار صادر، ١٩٩٥م.

- المعجم المختص بالمحدثين. الذَّهَبِيُّ، شمس الدين أبو عبد الله مُحَمَّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. المحقق: مُحَمَّد الحبيب الهيلة. ط ١، الطائف: مكتبة الصديق، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
- معجم شيوخ الذَّهَبِيِّ. الذَّهَبِيُّ، شمس الدين مُحَمَّد بن أحمد بن عثمان. تحقيق وتعليق: د. روحية عبد الرحمن السيوفي. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار. الذَّهَبِيُّ، شمس الدين أبو عبد الله مُحَمَّد بن عثمان بن قايماز. تحقيق: طيار آلتى قولاج. إستانبول: مركز البحوث الإسلامية، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
- الموسوعة العربية العالمية. ط ٢، الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. ابن تغري بردي، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي. د. ط، مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دار الكتب، ١٩٢٩-١٩٧٢م.
- الوافي بالوفيات. الصفدي، صلاح الدين خليل ابن آيبك. تحقيق: أحمد الأرنؤوط، وتركى مصطفى. ط ١، بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠٠٠م.

Bibliography

- Ad-dāris fi Tārīkh Almadāris. Al-Nu'aimī, 'Abdul Qādir bin Muḥammed. Ṭahqīq: Ibrāhīm Shams AD-Dīn. Ṭa 1, Dār Beirūt: Alkutub Al'ilmia, 1410 AH-1990 AD.
- Adh-dhahabī Wa Manhajuh fi siyar A'lām An-nubalā'. Bashshār, 'Awād M'arouf. Ṭarīq Al'Islām 01-19-2015, <https://ar.islamway.net>
- Adh-dhahabī Wa Manhajuh fi Kitāb TarikhAlislam. Bashshār, 'Awād M'arouf. Ṭa 1, Beirūt: Dār Al-Gharb Al'Islāmī, 1429 AH - 2008 AD.
- Al Mu'jam Almuḥtṣ bil-muḥaddthīn. Adh-dhahabī, Shams AD-Dīn Abu 'Abdullāh Muḥammed bin Aḥmed bin 'Othmān bin Qaymāz. Ṭahqīq: Muḥammed Al-Ḥabīb Al-Hayla. Ṭa 1, AṬ-Ṭa'if: Maktabat Al-Ṣiddīq, 1408 AH - 1988 AD.
- A'lām An-nisā'. Kaḥala, 'Omar Redā, Ṭa 2, Beirūt: Mu'asasat Ar-risala, 1379AH-1959AD.
- Albidāyah Wan-nihāyah. Ibn Kathīr, Abul-Fidā' Ismā'il Ibn 'Omar. Ṭahqīq: Dr. 'Abdullāh bin 'Abdul Moḥsen AT-Turkī, bit-t'āwun m'a Markaz Albuḥuth Wad-dirāsāt Al'arabiah Wal'Islamiat. Ṭa 1, d.m: Dār Hajar, 1419 AH-1998 AD.
- Al'ebar fi khabar man Ghabr Wa ya'līh dhuyūl Al'ebar. Adh-dhahabī, Shams AD-Dīn Abu 'Abdullāh Muḥammed bin Aḥmed bin 'Othmān bin Qaymāz, Wa Al-Hussainī, Muḥammed bin 'Alī bin Al-Ḥassan bin Ḥamza. Ṭahqīq: Muḥammed AS-Sa'id bin Bassiūnī Zaghlūl Abu Hājar. Ṭa 1, Beirūt: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyya, 1405AH-1985AD.
- Alḥayāt Alfikriah fi Miṣr khilāl Al'aṣr Al'ayūbī. Al'Atrushī, Shawkat 'Āref Muḥammed. Ṭa 1, 'Ammān: Dār Dijla Nashirūn Wa Muwzi'un, 2007.
- Al'zilān bit-tawbīkh liman dhamma Ahl At-tawrīkh. Al-Sakhāwī, Shams AD-Dīn Muḥammed bin 'Abdur-Raḥmān. Ṭahqīq: Sālem bin Ghattar bin Sālem ADh-Dhafīrī. Ṭa 1, Ar-Riyād - Almamlakah Al'arabiah As-sa'udīa: Dār Al-Ṣuma'i lin-nashr Wat-tawzi'e, 1438-2017.
- Al'Imām Adh-dhahabī. Sheīkh, Abdus-Sattār. Dimashq. Ṭa 1, Dār Al-Qalam, 1994AD.
- Almawsū'ah Alarabiah Al'ālamiah. Ṭa 2, Ar-riyād: Mu'asasat 'Amāl Almawsū'ah lin-nashr Wat-tawzi'e, 1419 AH - 1999 AD.
- Alwāfi bil-wafyāt. AṢ-Ṣafadī, Ṣalah Ad-dīn Khalīl Ibn Aybak. Ṭahqīq: Ahmed Al-Arna'out Wa Turkī Muṣṭafa. I 1, Beirūt: Dār 'Ihyā' At-tarāth, 2000 AD.
- An-nujūm Az-zāhirah fi Mulūk Miṣr Wal-qāhirah. Ibn Taghrī Yūsuf bin Taghrī Bardī bin 'Abdullāh Al Dhāhirī Al-Ḥanafī. Wazārat Althaqāfat wal'irshād Alqawmy, Miṣr: Dār Al-Kutub, 1929-1972 AD (d.t) (d. i).
- Ar-radd Alwafir. Ibn Naṣir Ad-dīn, Muḥammed Ibn 'Abdullāh Abī Bakr Muḥammed ibn Muḥammed Ibn Mujāhid Al-Qaisī AD-Dimashqī Ash-shafī'i. Ṭahqīq: Zuhair Ash-shawīsh. Ṭa 1, Beirūt: Almaktab Al'islāmī, 1393 AH.
- Ghāyat An-nihāyah fi Ṭabaqāt Alqurrā'. Ibn al-Jazarī, Shams AD-Dīn Abu Al-Khair Muḥammed Ibn Muḥammed Ibn Yūsuf. Ṭahqīq: G. burgstrasser. DM: Maktabat Ibn Taymiyyah, 1351 AH.

- Lisān Almiẓān. Ibn Ḥajar Al-'Asqalanī Aḥmad ibn 'Alī ibn Muḥammad Ibn Aḥmad Abu Al-Faḍl. Ṭahqīq: Dā'irat Alma'ārif An-nizāmiyah- Alhind. Ṭa 2, Beirut - Libnan: Mu'asasat Al-'Alamy lil-Maṭbu'āt, 1390-1971.
- Mʿarifat Alqurrā' Alkibār ʿala AlṬabaqāt Walaʿsār. Adh-dhahabī, Shams AD-Dīn Abu 'Abdullāh Muḥammad bin Aḥmed bin 'Othmān bin Qaymāz. Ṭahqīq: Ṭayār Altī gulāg. Istanbūl: Markaz Albuḥūth Al'islāmiyah, 1416 AH-1995AD.
- Mazāhir T'athīr ʿilm Alḥadīth fī ʿilm At-tārīkh ʿind Almuslimīn. Bashshār, 'Awād M'arouf. Baḥath Manshoūr fī Majalat Al'Aqlām Al-Baghdādiyah, As-sanah Al'uwla, (3), 1965 AD.
- Muʿjam Albildān. Yaqūt Al-Ḥamawī, Shihāb Ad-dīn Abu 'Abdullāh Bin 'Abdullāh Al-Roūmī. Ṭa 1, Beirut: Dār Ṣāder, 1995 AD.
- Muʿjam Shuyūkh Adh-dhahabī. Adh-dhahabī, Shams AD-Dīn Abu 'Abdullāh Muḥammad bin Aḥmed bin 'Othmān. Ṭahqīq Wa t'alīq: Dr. Rawḥiah 'Abdul Raḥmān As-seyoūfī. Ṭa 1, Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyya, 1410 AH-1990 AD.
- Shadharāt Ad-dhahab fī Akhbār man Dhahab. Ibn Al-'Imād Al-Ḥanbalī, 'Abd Al-Ḥayy Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad. Ṭahqīq: Maḥmoūd Al-Arna'out, Kharaj Aḥādithah: 'Abdul Qādir Al-Arna'out. Ṭa 1, Dimashq - Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1986AD.
- Siayr Aʿlām An-nubalā'. Adh-dhahabī, Shams AD-Dīn Abu 'Abdullāh Muḥammad bin Aḥmed bin 'Othmān bin Qaymāz. Alqāhirah: Dār Al-Hadith, 2006.
- Ṭabaqāt Alhuffāz. Aṣ-suyūfī, 'Abdur-Raḥmān bin Abi Bakr Abu Al-Faḍl. Ṭa 1, Beirut: Dār al-Kutub Al-'Ilmiyya, 1403 AH.
- Ṭabaqāt Ash-shāfi'iyah Alkubraa. Aṣ-ṣubkī, Tāj AD-Dīn 'Abd al-Wahhāb bin Taqī AD-Dīn. Ṭahqīq: Dr. Maḥmoūd Muḥammad El-Ṭanāḥi Wa Dr. 'Abdel Fattāh Muḥammad El Helou. Ṭa2, Hajar liṭ-ṭibā'ah Wal-nashr, (D.T).
- Tadhkirat Alhuffāz. Adh-dhahabī, Shams AD-Dīn Abu 'Abdullāh Muḥammad bin Aḥmed bin 'Othmān bin Qaymāz. Ṭa 2, Alhind: Dā'irat Alm'ārif An-nizāmiyah, (d. T).
- Tārīkh AlIslām Wa Wafayyāt Almashāhīr Walaʿalām. Adh-dhahabī, Shams AD-Dīn Abu 'Abdullāh Muḥammad bin Aḥmed bin 'Othmān bin Qaymāz. Ṭahqīq: 'Omar 'Abd As-salām At-Tadmarī. Ṭa 2, Beirut: Dār Al-Kitāb Al-'Arabī, 1413 AH - 1993AD.

الهواتف عند الصوفية

د. فوزية بنت عبدالعزيز الشائع^(١)

(قدم للنشر في ١٩/٠٨/١٤٤٠هـ؛ وقبل للنشر في ٢٢/١١/١٤٤٠هـ)

المستخلص: إن منهج أهل السنة والجماعة منهج توقيفي يقوم على التسليم المطلق بنصوص الكتاب الكريم والسنة الصحيحة، ويعتمد عليهما في مسائل الاعتقاد والعبادات، وفي تلقي العقيدة ومعرفة أصول الدين وفروعه، وقد اشتملت نصوصهما على الدين كله، وكذا يعد إجماع السلف مصدراً مبناه على الكتاب والسنة، أما الفطرة المستقيمة والعقل السليم فهما مؤيدان يوافقان الكتاب والسنة، ويدركان أصول الاعتقاد على الإجمال لا على التفصيل، لذا تميز السلف الصالح بميزات جعلتهم ينجون من الحيرة والاضطراب الذي وقع فيه من زاع عن هذين المصدرين، وابتغى الهدى في غيرهما، فلا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل أو رأي أو قياس، ولا بدوق أو وجد أو كشف، بل يقدمون الشرع عليهما، ويرون أن كل ما خالف الشرع فهو خيال وأوهام لا حقائق، وهذا البحث يتناول حقيقة الهواتف نوعاً من أنواع الكشف عند طائفة الصوفية، وتكمن أهمية هذا الموضوع في مواجهة الدعوات المتتالية التي تسعى إلى نبذ علوم الكتاب والسنة، واعتماد الكشوفات بأنواعها، ووسائلها كمنهج بديلة للعلم والمعرفة، وقد شملت الدراسة، بيان مدلول الهواتف ومنزلتها عند الصوفية، وأنواع الهواتف وبواعثها ودرجاتها، والدليل الذي استند إليه أهل التصوف في إثبات الهواتف والعمل بها ومناقشة ذلك، ثم بيان موقف علماء أهل السنة والجماعة من الهواتف وأنواع الكشف الأخرى. وقد تبعت الدراسة الآثار المترتبة على العمل بالهواتف في مجال الاعتقاد والعبادات.

الكلمات المفتاحية: الهواتف، الكشف، البواعث، الصوفية، أهل السنة والجماعة.

(١) أستاذ مشارك، بقسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة الأميرة نورة بنت عبدالرحمن.

البريد الإلكتروني: faalshae@pnu.edu.sa



Sufi Spiritual Sounds

Dr. Fawzia Abdulaziz Alshaya

(Received 24/04/2019; accepted 25/07/2019)

Abstract: The approach of Sunni is a conciliation approach based on the absolute submission to the texts of the Holy Qur'an and the authentic Sunnah and relies on them in matters of belief and worship, and in receiving the creed and knowing the principles and branches of religion. These texts included the entire religion, and the consensus of the predecessors is a source based on the Holy Qur'an and Sunnah. The righteous innate character and the sound mind are two supporters who agree with the Holy Qur'an and the Sunnah, and they understand the principles of belief in general. so the righteous predecessors were distinguished by characteristics that made them avoid the confusion and convulsion that engulfed those who deviated from these two sources, and sought guidance in other than them. There is nothing in the words of any of the predecessors in which one of them opposed the Qur'an by reason, opinion, or analogy, neither by taste, nor by claiming the revealing of the unknown. Rather, they give precedence to Shari'a law over them, and they see that everything that contradicts this law is imagination and illusions, not facts. This research deals with the reality of unknown sounds as a type of disclosure for the Sufi sect, and the importance of this topic lies in facing the successive calls that seek to discard the sciences of the Book and the Sunnah and to adopt the disclosures of all kinds, and their means as alternative approaches to science and knowledge. The study tries to cover the types of those sounds and their motives and degrees, and the evidence on which the mystics relied in proving them, and working with them. Then, the research concludes by clarifying the position of the Sunni scholars on Sufi sounds and other types of disclosure. The study traced the effects of working with these sounds in the field of belief and worship.

Keywords: sounds, disclosure, motives, Sufi, Sunni.

المقدمة

إنَّ من أهم مسائل الاعتقاد التي يُعنى بالبحث عنها عند كل فكر أو مذهب من المذاهب مصادره في التلقي، ولا يخلو فكر أو مذهب من أصل يرجع إليه ومصدر يستند إليه في مسأله، وبالوقوف على مصادره يُعرف صحة المذهب من بطلانه، وأصل ذلك الفكر ومستقاه، ومن أهم الفرق المعاصرة التي تحمل فكرًا مخالفًا لما عليه الكتاب والسنة في أمور الدين: فرقة الصوفية التي تعتمد في التلقي على مصدر الكشف بأنواعه ومنها: الإلهام والفراسة والإسراءات والمعاريج والرؤى المنامية والهواتف.

ولما كانت الهواتف على اختلاف أنواعها تعد من المصادر في التلقي عند الصوفية رأيت أهمية البحث في هذا الموضوع الذي جعلت عنوانه: (الهواتف عند الصوفية).

* أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١- اعتماد بعض الصوفية على الهواتف مصدرًا للتلقي وما سببه ذلك من انحرافات عقديّة وعملية.

٢- الرغبة في إظهار الحق في هذا الموضوع، وحفظ المكانة العظيمة لمصادر التلقي الصحيحة.

٣- أن هذا الموضوع لم يستوف حقه من الدراسة والبحث مستقلاً، حيث يكون غالباً ضمن المصادر العامة للصوفية.

* أهداف البحث:

١- بيان معنى الهواتف ومنزلتها عند الصوفية، وتوضيح الآثار العقديّة المنحرفة المترتبة على الاعتماد على الهواتف مصدرًا من مصادر تلقي العقيدة.

٢- نقد موقف الصوفية من الهواتف ومناقشتهم.

٣- بيان الاعتقاد الصحيح في الهواتف عند أهل السنة والجماعة.

* الدراسات السابقة:

١- بحث المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرضاً ونقداً. تأليف الدكتور: صادق سليم صادق، رسالة ماجستير جامعة الإمام محمد بن سعود، مطبوع في كتاب ١٤١٥هـ، وهذا الكتاب قد سلط الضوء على العديد من مسائل بحثي، واستفدت منه إفادة عظيمة، وقد أفاد الدكتور وأجاد - نفع الله بعلمه - ويأتي موضوع بحثي مكماً للجهد المبذول في الدراسة السابقة، وتكمن الإضافة العلمية بإفراد الهواتف ببحث خاص وتخصيص مسائله بمزيد من التركيز والتفصيل.

٢- بحث (إشكالية مصادر التلقي عند الصوفية - الهواتف - إنموذجاً)، د. طارق زيناوي، بحث منشور في مجلة آفاق للعلوم، العدد العاشر، ٢٠١٨م، جامعة الجلفة، الجزائر. تعرض الباحث لمصادر التلقي عند الصوفية، ثم تحدث عن الهواتف في أربع صفحات وكان تركيزه على دورها في توجيه التصورات والسلوكيات عند السالك، وما تقدمه له من حوافز روحية بوصفها نوعاً من الكرامة والتأييد، والفرق بين بحثي ودراسة الباحث هو: التفصيل في تعريف الهواتف، وأنواعها، ودرجاتها، ومنزلتها عند الصوفية، ودليلهم عليها، وتوجيه هذا الدليل، وموقف السلف من الهواتف والآثار المترتبة على العمل بها.

* منهج البحث:

سأتبع في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، والنقدي.

* خطة البحث:

يتضمن البحث مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، على النحو التالي:

- المبحث الأول: مصادر التلقي عند الصوفية إجمالاً.
- المبحث الثاني: الهواتف معناها ومنزلتها وأنواعها، ويشتمل على ثلاثة مطالب:
 - المطلب الأول: معنى الهواتف لغة واصطلاحاً.



- المطلب الثاني: منزلة الهواتف عند الصوفية.
- المطلب الثالث: أنواع الهواتف ودرجاتها.
- **المبحث الثالث:** الأدلة على الهواتف عند الصوفية والرد عليها، ومذهب أهل السنة والجماعة فيها ويشتمل على ثلاثة مطالب:
 - المطلب الأول: أدلة الهواتف عند الصوفية.
 - المطلب الثاني: مناقشة أدلة الهواتف عند الصوفية والرد عليها.
 - المطلب الثالث: مذهب أهل السنة والجماعة في الهواتف وحقيقتها.
- **الخاتمة:** وفيها أهم النتائج والتوصيات.
- **فهرس المصادر والمراجع.**



المبحث الأول

مصادر التلقي عند الصوفية إجمالاً

مصادر التلقي عند الصوفية متعددة ومختلفة من حيث حجيتها ومنهج الاستدلال بها ومن أهم هذه المصادر: الكشف، والذوق، والوجد وتحت كل منها: أقسام وأنواع ودرجات ويوجد أيضاً مصادر أخرى مثل: التلقي عن الأشياخ الأموات، والتلقي عن الأنبياء^(ص)، والرؤى والمنامات، وقد خالفت الصوفية بهذه المصادر كتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ وقدموها عليهما عند التعارض.

والصوفية تعتمد الكشف مصدراً وثيقاً للعلوم والمعارف، بل يعد عندهم من أرقى مناهج المعرفة وطريقاً موصلاً لليقين، ويعرّف الكشف اصطلاحاً بأنه: الاطلاع على ما وراء الحجاب، من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية، وجوداً وشهوداً^(ص). وحقيقة الكشف عندهم يعرفه علي الخواص (ت: ٩٤٩هـ) بقوله: «هو علم ضروري، يحصل للمكاشف، ويجده في نفسه، لا يقبل معه شبهة، ولا يقدر دفعه عن نفسه، ولا يعرف لذلك دليلاً يستند إليه سوى ما يجده في نفسه، وقد يكون أيضاً صادراً عن حصول تجل إلهي يحصل للمكاشف، لكن هذا خاص بالرسول وكامل الأولياء»^(ص).

والكشف الصوفي تحته أنواع وكل نوع يحتمل أنواعاً ودرجات، وهي بجملتها تتناول

- (١) من المراجع التي تناولت هذا الموضوع: كتاب المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرض ونقد، صادق سليم صادق، (ص ١٨٣)، والعلاقة بين الصوفية والإمامية، زياد الحمام، (ص ١٤٢، ١٤٦).
- (٢) انظر: التعريفات، للجرجاني، (ص ٢٣٥)، ومطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، داود القيصري (١/٨٣)، معجم مصطلحات الصوفية، عبد المنعم حفني، (ص ٢٢٥).
- (٣) الجواهر والدرر، عبد الوهاب الشعراي، (ص ١١٤).

الكشف عن الأمور الشرعية، والكونية، وكل ما يصلح أن يكون موضوعاً للمعرفة. وبالرجوع إلى الجزء الخاص بنماذج الكشف سنجد أن من أنواع الكشف الصوفي: الأخذ عن الله ﷻ مباشرة (بلا واسطة)، والأخذ عن النبي ﷺ يقظة أو مناماً، والتلقي عن الخضر، والإلهام، والفراسة، والإسراء والمعاريج، والهواتف، والرؤى والمنامات.

هذه بعض أنواع الكشف عند الصوفية وقد استوعبها الباحثون بالدراسة والنقد، وسنعرض لنوع من أهم الأنواع وهو الهواتف ومدى حجية الاستدلال بها عند الصوفية.

ومما يدل على دخول الهواتف في مسمى الكشف قول الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) في معرض حديثه عن الكشف: «...والصفاء يسبب الكشف، ومنها انبعاث نشاط القلب بقوة السماع، فيقوى به على مشاهدة ما كان تقصر عنه قبل ذلك قوته... بل القلب إذا صفا، ربما يمثل له الحق في صورة مشاهدة، أو في لفظ منظوم، يقرع سمعه، يُعبّر عنه بصوت الهاتف إذا كان في اليقظة، وبالرؤيا إذا كان في المنام...»^(١).

وقال السهروردي (ت: ٦٣٢هـ): «... وقد يتجرد للذاكر الحقائق من غير لبسه للخيال، فيكون ذلك كشفاً وإخباراً من الله - تعالى - إياه، ويكون ذلك تارة بالرؤية، وتارة بالسماع، وقد يسمع في باطنه، وقد يطرق ذلك من الهواء، لا من باطنه، كالهواتف...»^(٢).

وهذه الأذواق والمكاشفات وغيرها يجب ردها إلى الكتاب والسنة ووزنها بميزان الشرع، فمن لم يبين دينه على هذا الميزان العظيم فليس من الدين في شيء، فإن المصدر الذي لا يشوبه باطل هو: الكتاب والسنة وإجماع الأمة، وأما ما عداها من مصادر من كشف وإلهامات وهواتف ومنامات وغيرها ففيها الحق والباطل، وأعظم خطأ عند أهل التصوف جعل ذلك أصلاً للمعرفة

(١) إحياء علوم الدين، الغزالي، (٢/٢٩٣).

(٢) عوارف المعارف، السهروردي، (ص ٢١٧).

الحقّة، ومعارضة الشرع به، وهو سبب ضلالهم، «ومما ينبغي أن يعلم أن المتصوفة ليسوا سواءً فمنهم: الزهاد الأوائل الذين أثنى عليهم أهل العلم ومدحوا مسلكهم، ومن المتصوفة من خلط التصوف ببدعة الكلام المذموم فصار صوفياً متكلماً في الوقت نفسه، ومنهم من اتخذ مذهب الفلاسفة وأخرجه بلسان التصوف»^(١). ولا يمكن معرفة الحق من الباطل إلا بعد عرضه على الكتاب والسنة، فما زكاه قُبِلَ وإلا رد على صاحبه مهما كان القائل به.

(١) الاستقامة، ابن تيمية، (١/ ٨٢ وما بعدها).



المبحث الثاني

الهواتف معناها ومنزلتها وأنواعها

* المطلب الأول: معنى الهواتف لغة واصطلاحاً.

الهواتف لغة: في مقاييس اللغة: الهاء والتاء والفاء كلمة واحدة هي الهتف: الصوت^(١)، وفي لسان العرب، الهتف والهتاف: الصوت الجافي العالي. وقيل الصوت الشديد وقد هتف به هتافاً، أي صاح به. يقال: هتفت بفلان أي دعوته. وسمعت هاتفاً يهتف إذا كنت تسمع الصوت ولا تبصر أحداً^(٢).

وقال الجوهري: الهتْفُ الصوتُ^(٣). وكل متكلم خفي عن الأبصار عين كلامه فهو هاتف^(٤).
الهواتف اصطلاحاً: الهاتف: الصوت يسمع دون أن يرى صاحبه^(٥). ويدل على ذلك قول الشعرائي في طبقاته: «... فسمعت هاتفاً، اسمع صوته ولا أرى شخصه»^(٦). وقد عبر عنه الغزالي بأنه: «لفظ منظوم يقرع السمع لمن صفا قلبه في اليقظة»^(٧). قال المسعودي (ت: ٣٤٦هـ): «ومن حكم الهواتف أن تهتف بصوت مسموع وجسم غير مرئي»^(٨).

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، (٦/٣٢).

(٢) لسان العرب، ابن منظور (مادة: هتف).

(٣) الصحاح، الجوهري، (ص ١١٨٧).

(٤) معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، (ص ٩٥١).

(٥) معجم لغة الفقهاء، محمد قلعجي، (١/٤٩١).

(٦) الطبقات الكبرى، عبد الوهاب الشعرائي، (١/٢).

(٧) إحياء علوم الدين، (٢/٢٩٣).

(٨) مروج الذهب، (٢/١٢٤).



ومراد الصوفية بالهواتف هي:

مجموعة الأخبار والوقائع والحكايات التي تروى عن الصالحين والعباد والعارفين تحكي عن هاتفٍ يخبر بشيءٍ دون رؤيته، ويستشهدون بها على تصحيح كثير من الأحوال عندهم، وغالباً تكون في معرض كلامهم عن الكرامات^(١).

* المطلب الثاني: منزلة الهواتف عند الصوفية.

تعد الهواتف من مصادر التلقي عند الصوفية، ووسيلة من وسائل الكشف، وإن كثرة الحكايات والقصص الواردة في تراجمهم تؤكد اهتمامهم البالغ بها، ومكانتها عندهم، فقد أفاضت كتبهم وتوسعت في ذكر قصص وأخبار الهواتف والمخاطبات وخاصة في كتب المناقب والطبقات وقصص الأولياء، ومن أشهر كتبهم في ذلك: كتاب التعرف لمذهب التصوف للكلاباذي (ت: ٣٨٠ هـ)، وطبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي (ت: ٤١٢ هـ)، والرسالة القشيرية للقشيري (ت: ٤٥٦ هـ)، والطبقات الكبرى وكتاب الأنوار القدسية للشعراني (ت: ٩٧٣ هـ).

ولا تكاد تمر ترجمة من التراجم دون الإشارة إلى قصص الهواتف حيث تعد من الخوارق العظيمة والكرامات الجسيمة، وأطنب بعضهم في شرحها وحاولوا تضخيمها، وبنوا عليها بعض المعتقدات الفاسدة.

وقد فتح أوائل المتصوفة باباً خطيراً على هذه الأمة حيث زعموا أنهم يسمعون الهواتف في يقظتهم ونامهم من الإنس والجن، ووقع من بعضهم الاستدلال بها تحليلاً وتحريماً وعارضوا بها شرع الله.

(١) انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي، (ص ١٦٨)، تهذيب الأسرار، عبد الملك الخرکوشي، (ص ٣٥٢)، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، أحمد عليوه المستغانمي، (ص ٦٩).

والمتمأمل في أحوال بعض مشايخهم يتضح له أن أخبار الهواتف دخلت التصوف في وقت مبكر، فمن أوائل من نسبت لهم حكايات وقصص في شأن الهواتف^(١): إبراهيم بن أدهم (ت: ١٦٢هـ)^(٢)، أبو يزيد البسطامي (ت: ٢٦١هـ)^(٣)، أبو سعيد الخراز (ت: ٢٧٧هـ)^(٤)، أبو حمزة الخراساني (ت: ٢٩٠هـ)^(٥)، وإبراهيم الخواص (ت: ٢٩١هـ)^(٦).

ومن هنا يتبين أن الهواتف ظهرت عند الصوفية من القرن الثاني الهجري، إذ رويت عنهم وقائع وحكايات كثيرة تشير إلى وجود هواتف متعددة الأنواع في تلك المدّة، ولا يمكن الجزم بالمصدر الذي تأثرت به طائفة الصوفية في شأن هذا المسلك؛ لتعدد المصادر المؤثرة فيها، فقد تأثرت بالنصرانية والبوذية والأديان الهندية^(٧)، لكن يظهر أن هذا المسلك «شبيه بما اعتمده كتاب الإنجيل في وقت المسيحية الأولى وجعلوه أساساً لما احتوته أناجيلهم من تعاليم، حيث ادعوا

(١) سأورد أسماء من تنسب لهم وقائع وحكايات تتعلق بالموضوع في كتب الصوفية، دون تتبع صحة هذه النسبة إليهم؛ وذلك لتعذر التحقق من صحتها؛ لعدم عناية الصوفية في الغالب بالأسانيد، وإيرادهم الحكايات الكثيرة، دون مراعاة لأمر توثيقها؛ ولأن الهدف من إيراد القول والحكاية هو دراسة ما يتفرع عنها من مسائل، وليس الحكم على الأشخاص. هذا المنهج تم استفادته من د. عبد الله العنقري في مؤلفاته عن الصوفية، ومن أهمها كرامات الأولياء، (ص ٤٠٨).

(٢) انظر: طبقات الصوفية، السلمي، (ص ٣٠)، والرسالة القشيرية، (ص ٢٢٠).

(٣) انظر: طبقات الصوفية، (ص ٦٩).

(٤) انظر: التعرف لمذهب التصوف، الكلاباذي، (ص ١٦٨).

(٥) انظر: التعرف لمذهب التصوف، (ص ١٦٨)، الرسالة القشيرية، (ص ٢٧٢).

(٦) انظر: الرسالة القشيرية، (ص ٢٦١).

(٧) انظر: التصوف: المصدر والمنشأ، إحسان إلهي ظهير، (ص ٩٢)، البوذية: تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، عبد الله نومسوك، (ص ٣٧٧-٥٢٠)، الفكر الفلسفي في الإسلام، علي النشار، (١/٤٧-٥٨).

أنهم سمعوا هواتفاً وأصواتاً صدرت من المسيح - بعد صلبه المزعوم مباشرة - تدعوهم إلى تسجيل وحفظ ما يتلقونه عنه، فأطلقوا على ذلك اسم (كرست فون) فدونوا كثيراً من الأقوال، بناءً على ما أمرهم به هذا الهاتف المزعوم ثم ضمنوا تلك الأقوال في أناجيلهم على أنها صادرة عن المسيح ﷺ، وهذا شبيه أيضاً بالاعتقاد السائد عند باباوات الكنائس حيث إنهم يعتقدون أن روح القدس معهم يساندهم منذ صلب المسيح المزعوم وإلى يومنا هذا، ويملي عليهم مزيداً من التوجيهات التي يزعمون أنها صادرة عن المسيح ﷺ، وبما أن هؤلاء الباباوات يعتقدون بأنهم مؤيدون بروح القدس فإنهم معصومون من الخطأ فلا مجال لدحض ما يدعون أنهم تلقوه عن المسيح أو ما يبتكرونه هم أنفسهم من أفكار ومعتقدات يضيفونها إلى كتابهم المقدس؛ لأن الخطأ مستحيل في حقهم كما يزعمون، ويبدو أن مشايخ الصوفية لم يتورعوا عن اتباع باباوات الكنائس في مثل هذا الضلال^(١) حيث سلكوا سبيلهم في الاعتماد على الهواتف أساساً لبعض أقوالهم وأفعالهم وممارساتهم المنكرة^(٢).

وقد وردت عدة فقرات في الإنجيل المحرف تشير إلى هذا المعنى، حيث جاء في سفر رؤيا

(١) وتعد النصرانية من أكثر المصادر تأثيراً في الصوفية؛ لكثرة ما يوجد من المشابهة بين الصوفية وطرائقها في الزهد والنسك وبين رهبان النصارى، ويظهر ذلك في: تصريح الصوفية الأوائل بالأخذ عن رهبان النصارى وثنائهم عليهم، وكذلك لبس الصوف واستعمال المصطلحات النصرانية والقول بالحلول والاتحاد، وترك النكاح واعتزال الناس، وترك طلب المعاش والمبالغة في مجاهدة النفس وأخذها بالرياضات الشاقة، انظر في بيان اتباع الصوفية للنصارى وسرد أوجه التأثير وأوجه التشابه: تلبس إبليس: (٢٤٢)، والتصوف المنشأ والمصدر، إحسان الهي ظهير، (ص٨٨-٩٢)، الصوفية في الإسلام، ر.ا. نيكلسون، ترجمة: نور الدين شريفة، (ص١٩-٢٠)، التصوف وتأثره بالنصرانية، إبراهيم التركي، رسالة دكتوراه، قسم العقيدة، الجامعة الإسلامية، ١٤١٢هـ.

(٢) اتخاذ الرؤى والأحلام مدخلاً للابتداع في الدين (دراسة حديثة)، عزيزة علي طه، مجلة البحوث الإسلامية العدد ٩٨، ١٤٣٤هـ.

يوحنا: «أنا يوحنا أحاكم وشريككم في الضيقة وفي ملكوت يسوع المسيح وصبره. كنت في الجزيرة التي تدعى بطمس من أجل كلمة الله... وسمعت ورائي صوتاً عظيماً كصوت بوق قائلاً: أنا هو الألف والياء، الأول والأخر، والذي تراه، أكتب في كتاب وأرسل إلى السبع الكنائس التي في آسيا... فألثفت لأنظر إلى الصوت الذي تكلم معي»^(١). وأيضاً جاء فيه: «والصوت الذي كنت قد سمعته من السماء كلمني أيضاً وقال: «اذهب خذ السفر الصغير المفتوح في يد الملاك الواقف على البحر وعلى الأرض»^(٢).

وكذلك ادعى بولس (شاول) - وهو في الأصل يهودي - أنه كثيراً ما يسمع أصواتاً تدعوه إلى الفعل يقول متحدثاً عن نفسه: «فتقدم إلى رئيس الكهنة وطلب منه رسائل إلى دمشق، إلى الجماعات، حتى إذا وجد أناساً في الطريق، رجالاً أو نساءً، يسوقهم موثقين إلى أورشليم. وفي ذهابه حدث أنه اقترب إلى دمشق فبغته أبرق حوله نور من السماء، فسقط على الأرض، وسمع صوتاً قائلاً له: «شاول، شاول! لماذا تضطهدي؟»^(٣). وكذلك نجد في العهد الجديد نصوصاً واضحة الدلالة تشير إلى مخاطبة المسيح لأصحابه بعد رفعه، فقد تكون تلك الأصوات التي ادعى كل من يوحنا وسماعها أصواتاً شيطانية، وقد تكون أوهاماً لا أساس لها في الواقع.

وهذا يعني أن هناك نوع من التوافق المعرفي والسلوكي بين طائفة الصوفية والديانة النصرانية المحرفة، وقد جاء في كتاب تذكرة الأولياء في ترجمة رابعة العدوية (ت: ١٨٠ هـ)، «فلما كبرت وتوفيت أمها وأبوها حدث في البصرة قحط وتفرق أخواتها فلما خرجت رابعة تهيم على وجهها رأها ظالم وباعها بستة دراهم، ومن اشتراها أثقل عليها العمل، وذات يوم جاء رجل غريب، فهربت وسارت في طريقها ثم ارتمت على التراب وقالت: يا ربي أنا غريبة ویتیمة

(١) (١: ٩-١١).

(٢) سفر يوحنا (١٠: ٨).

(٣) أعمال الرسل (٩: ١-٥).

وأسيرة، وقد صرت عبدة، لكن غمي الكبير هو أن أعرف أراضٍ عني أنت أم غير راضٍ؟ فسمعت صوتاً يقول لها: لا تحزني؛ لأنه في يوم الحساب المقربون في السماء ينظرون إليك ويحسدونك على ما أنت فيه. وبعد أن سمعت هذا الصوت ذهبت إلى بيت سيدها، وصارت تصوم وتخدم كل يوم سيدها، وتصلي لربها»^(١).

وفي ذات السياق يصف الدكتور عبد الرحمن بدوي هذه اللحظات: أنها كانت فترة حاسمة في حياة رابعة، وقد ربط بين أحداثها وما حدث للجبل الأول في النصرانية والأحداث التي حدثت لها في طريقها إلى دمشق، والصوت الذي كان يقويها ويشد أزرها ويمنيها بخير المنقلب وعظيم الغاية... ومثله بطريق دمشق عند القديس بولس... وأن هذه نقطة تطور حاسمة في حياتها الروحية^(٢).

والغريب أن الدكتور البدوي قد أطل في الحديث عن هذه الرواية وقال أثناء تعقيبه عليها: «فليس بعجب في واقع الأحوال النفسية لأمثال هؤلاء أن يخيل إليهم طائفاً رحمانياً قد طاف بنفوسهم وهم في الصراع مع أحوالهم في العالم للظفر بالنجاة...»^(٣). إذاً هو في النهاية يعد هذا الحدث خيالاً من شدة التعب والألم لاسيما أنها كانت تسير في الصحراء بمفردها والمهموم المنفرد في الصحاري يتوهم ويتخيل كثيراً.

وعلى الرغم مما في هذه الحكايات والروايات من التطرف والمبالغة، فإنها تشهد بتأثر الاتجاه الصوفي بالفكر النصراني. والمتأمل للهواتف المروية عن الصوفية يرى أغلبها هواتف سمعها أصحابها في الخلوات والصحراء والجبال والمغارات، وهذا لا يُستبعد أن يكون مقتبساً من الرهبة النصرانية؛ لما يلاحظ من أوجه الشبه الكبيرة بين حياة زهاد الصوفية وتعاليمهم في

(١) تذكرة الأولياء، فريد الدين عطار نيشابوري، (ص ٨٥٠).

(٢) انظر: شهيدة العشق الإلهي، (ص ١٢-١٤).

(٣) المرجع السابق، (ص ١٤).

الرياضة والخلوة والتعب، وبين ما يقابل هذا كله في حياة الرهبان والقسيسين وطرقهم في العبادة. فلا يبعد أن يكون هذا المسلك قد تسرب إلى الصوفية عن طريق الفكر النصراني، كما يمكن أن نجد له كذلك صورة مشابهة عند مؤسس المانوية: ماني بن فاتك فقد جاء أنه كان على عبادة الأصنام ولكنه غير دينه حين سمع هاتفاً يناديه: يا فاتك، لا تأكل لحماً، ولا تشرب خمراً، ولا تنكح بشراً^(١)، ولا يمكن الجزم بأن الصوفية أخذوا فكرة الهواتف مباشرة من النصارى أو المانوية، ولكن من الأمور التي تلفت الانتباه التأثير الكبير بهم؛ لذا نجد كثيراً من الباحثين العرب في الفكر الصوفي يرون أن الصوفية استقت نظرياتها وتعاليمها وطقوسها من تعبد الأديان القديمة كاليهودية والمجوسية والديانات الهندية وبعض الفلسفات الأجنبية كالفلسفة اليونانية^(٢).

موقف الصوفية من الهواتف:

هناك أقوال لحجية الهواتف وحكم العمل بها عند أهل التصوف: فمنهم من أثبتها، ومنهم من نفاها. قال أبو سعيد الخركوشي (ت: ٤٠٧ هـ): «اختلفوا في إثبات الهواتف فأثبتها قوم ونفاها آخرون، ثم قال بعض المثبتين لها: إذا جاز الدعاة في العيان جاز أن يختلفوا في غير العيان»^(٣). وذكر الغزالي أن: «ما حكى من تفرس المشايخ وإخبارهم عن اعتقادات الناس وضمائرهم يخرج عن الحصر بل ما حكى عنهم من مشاهدة الخضر عليه السلام والسؤال منه، ومن سماع صوت الهاتف، ومن فنون الكرامات خارج عن الحصر والحكاية لا تنفع الجاحد ما لم يشاهد ذلك من نفسه، ومن أنكر الأصل أنكر التفصيل»^(٤).

(١) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/ ١٩٤).

(٢) انظر: التصوف إحسان ظهير، حيث تكلم كثيراً عن تأثير الصوفية بالنصرانية، والتصوف وتأثره بالنصرانية والفلسفات القديمة، إبراهيم التركي، رسالة دكتوراه.

(٣) تهذيب الأسرار في أصول التصوف، عبد الملك الخركوشي، (ص ٣٥٢).

(٤) إحياء علوم الدين، (٣/ ٢٥).

وقال أحمد بن عليوه (ت: ١٣٥٣ هـ): «الحكم على الشيء في شرع القوم لا يكون إلا بخطاب الله تعالى للعارف على لسان هواتف الحضرة الإلهية... وإذا حصل لبشر هذا الخطاب صار يأخذ أحكامه، وأوامره من خطاب الله له، ولا يتأول هذا الخطاب، ولا يتخلى عنه، بل يصير عنده حكماً لا محيد عنه»^(١).

ومن الذين نُقل عنهم إنكار حجية العمل بالهواتف من الصوفية عبد الوهاب الشعراني حيث ألف كتاباً بعنوان (البروق الخواطف لبصر من عمل بالهواتف)^(٢). وهذا يتنافى مع ما ورد عنه من سماعه للهواتف في عدة حكايات وروايات، حيث فاضت كتبه بالقصص التي تروي أخبار الهواتف والعمل بموجبها، وقد دافع عنه عدد من أتباعه، وذكروا أنه لا يرى حجية العمل بالهواتف، وسوّغوا كثرة روايات وقصص الهواتف في كتبه، بأن ذلك مدسوس عليه، وأنها من التحريفات التي طالت مؤلفاته، حيث قال عبد القادر أحمد عطا تحت عنوان الدس في كتب الشعراني: «الشعراني لم يكن منساقاً وراء الوهم والهواتف والإلهامات ولم يكن يعتبرها حجة لا على نفسه ولا على الناس»^(٣). وهذا الكلام دعوى يتبين صدقها من كذبها عند عرض أقواله والأمثلة عليها من مصادر متعددة.

ومن الذين صرحوا بأن الهواتف من الأمور التي لا يعول عليها محمد الصيادي (ت: ١٢٨٧ هـ)، حيث قال: ومما لا يلتفت إليه سماع هاتف يشير إلى أمر غيبي من حوادث

(١) المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، أحمد بن عليوه المستغامي، (ص ٦٩).

(٢) انظر: فهرس الفهارس والأبحاث ومعجم المعاجم والمسلسلات، عبد الحميد الكناني، (٢/ ١٠٨١)، ومناقب عبد الوهاب الشعراني، محمد المليجي، (ص ٦٣)، ولباب الإعراب المانع من اللحن في السنة والكتاب، للشعراني، مقدمة المحقق: أحمد المزيدي، (ص ١٦).

(٣) الفتح المبين في جملة من أسرار الدين، الشعراني، تحقيق عبد القادر عطا، (ص ١٠) من مقدمة المحقق.

الأكوان مسرٍ أو مضر تهفت النفس لظهوره، فيشتغل سامع ذلك الهاتف عن خدمة ربه بانتظار ظهور ما في بطون الغيب، وقد استشهد بقول شيخه الرفاعي (ت: ٥٧٨هـ):

توشح بهذا الباب بردة خائف * وسر بإشارات الرسول اللطائف
ولا تنقطع طيشًا بحال مظاهر * ولا بكشوفات وأخبار هاتف^(١)

* المطلب الثالث: أنواع الهواتف ودرجاتها.

الهاتف عند الصوفية له أنواع متعددة ومصادر مختلفة، فهم يزعمون تلقي الأوامر الإلهية بواسطة الهواتف ويعنون بها: سماع الخطاب من الله ﷻ مباشرة أو من الملائكة أو الجن الصالح أو أحد الأولياء الأموات أو الخضر. ذكر الشعراني أن الهاتف لا يخلو: إما أن يكون ملكاً أو ولياً، أو من صالحى الجن، أو هو الخضر ﷺ أو غير ذلك^(٢). وجاء في تهذيب الأسرار: «ربما سبب الله تنبيه عبد من عباده من وجه هاتف: إما بملك أو جنى صادق مسلم»^(٣)، وقريب من ذلك ما ذكره صاحب كتاب مشرب الأرواح، حيث ذكر في مقام الهواتف: «هواتف الملائكة والجن وعرائس الملكوت من الحور والرضوان وسفرة القرب»^(٤).

وقال عبد العزيز الدباغ (ت: ١٣١١هـ): «وللشيخ باب مفتوح من المكالمة والمحادثه في النوم واليقظة... فإرسال الرسول يختص بالأنبياء والوحي كذلك، والكلام من وراء حجاب بالإلهام، والهواتف، والمنام وغير ذلك للشيخوخ»^(٥). فهو قد أقر أن الولي يكلمه الله من وراء

(١) بوارق الحقائق، محمد الصيادي الشهير بالرواس، (ص ١٨٠).

(٢) الأنوار القدسية، (٢/١).

(٣) تهذيب الأسرار، (ص ٣٥٢).

(٤) المرجع السابق، (ص ٢٣٧).

(٥) الأبريز من كلام سيدي عبدالعزيز الدباغ، أحمد المالكي، (ص ٣٥٨).

حجاب يقظة عن طريق الهاتف.

درجات سماع الهواتف:

وقد ذكرت مصادر الصوفية كيفية تحقق الهواتف وحالات سماع الهاتف عند حصوله:

- ١- إما أن يسمع الهاتف وهو في حال اليقظة. ويعرف ذلك كونه حال وروده في كتبهم خاليًا من التحديد ومجردًا عن الإضافة أو التخصيص فيقول أحدهم: هتف بي هاتف يقول: كذا وكذا... وسمعت هاتفًا، دون وصف لحاله التي هو فيها... وغالب روايتهم من هذا الصنف.
- ٢- وإما أن يأتي الهاتف بالمنام، كما جاء في ترجمة أحمد البدوي في الطبقات الكبرى: أنه رأى الهاتف في منامه يقول له: «يا أحمد سر إلى طنتا فإنك تقيم بها وتربي رجالاً وأبطالاً» وكان ذلك في رمضان سنة أربع وثلاثين وستمائة^(١).
- ٣- وقد يكون حال الشخص بين اليقظة والمنام. وذلك كما جاء عن الشعرائي: «...فخرجت على وجهي فبينما أنا بالفسطاط مقابل الروضة بمصر أخذتني حالة بين المنام واليقظان فسمعت هاتفًا...»^(٢).

وغالبًا يتلقى الهاتف بالسماع عن طريق الأذن^(٣)، ويأتي التصريح به في الحكاية أو القصة «فسمعت هاتفًا يهتف بي»^(٤)، وفي حالات قليلة يتلقى بالقلب. قال جعفر بن نصير: دفع إليّ الجنيد درهمًا وقال: اشتر لي به التين الوزيري فاشترته له فلما أفطر أخذ واحده ووضعها في فمه ثم ألقاها وبكى وقال: احمله. فقلت له في ذلك، فقال: هتف في قلبي هاتف أما تستحي؟ شهوة

(١) الطبقات الكبرى، (١/٣٢٢).

(٢) الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، الشعرائي، (١/٢).

(٣) كالروايات السابقة الذكر، ويؤيده التعريف الاصطلاحي للهواتف.

(٤) التعرف، (ص ١٦٨).

تركها من أجلي ثم تعود إليها^(١). وإلى هذا المعنى أشار ابن عجيبة حيث قال: «وهذه المخاطبات تكون هواتف من ناحية القلب، فيجب تصديقها حيث انقطعت الخواطر الرديئة عنه»^(٢).

وكل من ترد عنهم روايات الهواتف يؤكد على سماع الصوت دون رؤية صاحبه ولا يدري أكثرهم من هو، ويلحظ في أثنائها قولهم: هتف بي هاتف «أسمع صوته ولا أراه»، أو «سمعت صوته ولم أر قائله»،

قال الروذباري (ت: ٣٢٢هـ): «كان لي مذهب في الوضوء، وكنت أتوضأ ليلة إلى أن مضى من الليل ربعة فبكيت، وقلت يارب العفو فهتف بي هاتف لم أر شخصه يقول: يا عبد الله العفو في العلم»^(٣). وجاء في مناقب أحد شيوخهم: «أن من كراماته في بدايته أن الهاتف كثيراً ما يناديه من حيث لا يرى له شخصاً، وكان يصغي له ويسمعه»^(٤). فهم جعلوا الهواتف مصدرًا من مصادر التلقي وبنوا عليها بعضًا من معتقداتهم رغم تأكيدهم على عدم معرفة مصدر الصوت وصاحبه، وهذا بلا شك يعد من مواطن الخلل في المنهج الصوفي.

مواطن الهواتف:

عند الرجوع إلى كتبهم وأقوالهم نجد أن المواطن متعددة، ولكن بالنظر إلى كثير من الوقائع والحكايات يلاحظ ارتباط الهواتف بالأماكن المنعزلة عن الناس كالصحراء والبراري والكهوف والجبال، وأثناء الطريق في السفر حيث العزلة والوحدة^(٥)، فتحدث للشخص غالباً وهو

(١) الرسالة القشيرية، (ص ٢٤٦)، تذكرة الأولياء، (ص ٤٣٦).

(٢) الفتوحات الإلهية، (ص ٢٦٢).

(٣) تهذيب الأسرار، (ص ٣٥٥).

(٤) النجم الساعي في مناقب الرفاعي، أبو بكر العيدروس، (ص ٣٨).

(٥) والنصوص الواردة عن الصوفية في هذه المسألة كثيرة، انظر: التعرف لمذهب التصوف، باب: في لطائف الله =

منفرد؛ مما يضاعف الشك في صحتها ومجانبتها للصدق؛ لأن الشخص إذا كان منفرداً، وفي مكان موحش تتعرضه المخاوف والظنون.

ويرى الصوفية أن الهواتف تحدث للأولياء ولغيرهم ممن وصف بالترام باب العبودية والذل لله تعالى، وطهر قلبه، يقول ابن عجيبة (ت: ١٢٦٦ هـ): «إن هذه الخطابات الهوائية والكونية لا تكون إلا لمن صفت مرآة قلبه من الأغيار، ولم يشاهد إلا الأنوار والأسرار، فحينئذ يخاطب من كل ناحية، ويسمع التأييدات من كل جانب»^(١). وإلى هذا المعنى أشار الغزالي بأن من أسباب حصول الكشف: صفاء القلب، وقال: «وكما يسمع صوت الهاتف عند صفاء القلب»^(٢).

بواعث الهواتف عند الصوفية:

وللمتصوفة بواعث وأسباب كثيرة من إيراد الحكايات المشتملة على الهواتف وغيرها من وسائل الكشف الصوفي ومن تلك البواعث:

١- التأثير في نفوس المريدين لتتعلق قلوبهم بالمشائخ ولإيهامهم بصحة مذهبهم، وتثبيتاً لهم، حيث إنها نوع من الحكايات والقصص، يقول الجنيد حين سئل عن مجارة الحكايات: «إن الحكايات جند من جنود الله تعالى يقوي بها قلوب المريدين»^(٣).

٢- يعد كثير من الصوفية الهواتف من الكرامات التي أكرم الله بها عباده وجعلوها من علامات صدق أحوال من حدث له، يقول القشيري: «الكرامات قد تكون إجابة دعوته وقد تكون إظهار طعام في أوان فاقه من غير سبب ظاهر، أو حصول ماء في زمان عطش أو تسهيل قطع مسافة

= للقوم وتنبهه إياهم بالهاتف، (ص ١٦٨)، وتهذيب الأسرار، باب: في ذكر ما انتهى إلي من الهواتف، (ص ٣٥٢-٣٥٦)، والرسالة القشيرية، (ص ٢٦١، ٢٧١).

(١) الفتوحات الإلهية، (ص ٢٦٢).

(٢) إحياء علوم الدين، (٢/ ٢٩٤).

(٣) البريقة المحمودية في شرح الطريقة المحمدية، محمد الخادمي، (ص ١٥).

في مدينة قريبة أو تخليصاً من عدو، أو سماع خطاب من هاتف أو غير ذلك من فنون الأفعال الناقضة للعادة»^(١).

٣- ويعتبر الكلاباذي الهواتف من لطف الله، وقد أفرد لها باباً مستقلاً في كتابه: (التعرف لمذهب أهل التصوف) وهو الباب السابع والستون معنوناً له: (في لطائف الله للقوم وتنبئهم إياهم بالهاتف). وساق تحته مجموعة من الحكايات والقصص تختص بالمهاتفات^(٢).

٤- ومن بواعث الهواتف عند الصوفية أنه يتم عن طريقها أخذ الإذن من الله للقيام بعمل من الأعمال، فيكون أداؤهم لهذا العمل بإذن من الله وعلمه وأمره، وقد بين الشاذلي (ت: ٦٥٦هـ) المقصود بالإذن وأنه بمعنى الإعلام، وقد يصاحبه هاتف من الله فقال: «ولا ترجع بشيء دق أو جل إلا بإذنه... وتفسير الإذن عنده أي: بعلم الله»^(٣). وقال ابن عجيبة: «فإذا أراد الفقير أن يكون تصرفه بالله، فلينعزل عن حظوظه وهواه، فإذا أراد أن يفعل أمراً فليتنأ ويصبر، ويستمع إلى الهاتف، فإن الله سبحانه يُسمعه ما يريد أن يتوجه إليه فعلاً، أو تركاً، وقد جربنا هذا في سفرنا، وإقامتنا، فكنا لا نتصرف إلا بإذن خاص»^(٤). وقال في موضع آخر: «فإذا تجلّى في العارف شيء من هذه الأمور، أعني الانتقال من حال إلى حال، فليصبر حتى يفهم أنه من الله بإشارة ظاهرة أو باطنة أو هاتف حسي أو معنوي، ولينصت إلى الهواتف فإن الله يخاطبه بما يفعل وهذا أمر مجرب»^(٥).

(١) الرسالة القشيرية، (ص ٥١٣)، ونزهة الناظرين في الأخبار والآثار المروية عن الأنبياء والصالحين، عبد الملك علي بن المنى، (ص ١٠١)، روض الرياحين في حكايات الصالحين عبد الله اليافعي، (ص ٤٢).

(٢) انظر: كتاب التعرف، (ص ١٦٨).

(٣) درة الأسرار وتحفة الأبرار، ابن الصباغ الحميري، (ص ٤٧).

(٤) إيقاظ الهمم، (١/ ٢٣١).

(٥) المرجع السابق، (١/ ٨٠).

- ٥- ومن أسباب الاهتمام بها أنه تتحقق عن طريقها الهداية، فلقد ادعى كثير من المتصوفة بأن الهداية تأتي إليهم عن طريق الهواتف. ومن ذلك ما ورد عن إبراهيم بن أدهم في عدة مواضع^(١).
- ٦- ومن بواعث الهواتف عند الصوفية: إيقاظ الهمم ورفعها، يقول ابن عطاء الله السكندري (ت: ٧٠٩هـ): «ما أرادت همة سالك أن تقف عندما كُشف لها إلا وناذته هواتف الحقيقة: الذي تطلبه أمامك»^(٢)، وإذا وصل إلى مقام ناذته الهواتف تدعوه للترقي وعدم الوقوف حتى بعد أعلى المقامات^(٣)، كما يدعون.
- ٧- ويذكر قوم منهم: أنها تنبههم على آفات النفوس، وترشدهم إلى تصحيح المعاملات، جاء في تهذيب الأسرار: قال بعضهم «هتف بك الحق بزواج التنبيه عن التوريط في عين التمويه»^(٤). فهي عندهم تدعو صاحبها إلى الخير أو تزرجه عن شر.
- ٨- والهواتف عند الصوفية تعد مصدراً لأنواع المعارف وعن طريقها تُصحح الأحوال وينبّه على الآداب المتعلقة بالعبودية ويُرشد إلى الفضائل ومعالي الأخلاق^(٥). جاء في كتاب مشرب الأرواح عند بيان مقام الهواتف: «أن هواتف الحق تنبئ من حقائق المعرفة وتصحح مقام الولاية»^(٦). وقال ابن عجيبة: «إذا أقامك الحق تعالى في الأسباب فلا تخرج منها بنفسك فتتعب، فامكث حتى يخرجك الحق تعالى بإشارة صريحة من شيخك، أو من هاتف من عند ربك»^(٧).
- ٩- ويرى بعضهم أن الهواتف قد تدل على فضل إنسان ما، كما قال الشعرائي: «سمعت

(١) طبقات الصوفية، (ص ٣٠).

(٢) الحكم العطائية، أحمد بن عطاء الله السكندري، (ص ٤٣).

(٣) إيقاظ الهمم في شرح الحكم، أحمد بن عجيبة الحسيني، (ص ٨٠).

(٤) تهذيب الأسرار، (ص ٣٥٢).

(٥) الرسالة القشيرية، (ص ١٦٢).

(٦) مشرب الأرواح، الشيرازي، (ص ٢٣٧).

(٧) إيقاظ الهمم، (١/٣٣٧).

د. فوزية بنت عبد العزيز الشائع

الهواتف تقول في الأسحار: ما صحبت مثل الشيخ أبي الفضل^(١)، ولا تصحب مثله^(٢). وهناك نصوص أخرى كثيرة تدل على أغراض متعددة في مواضع من كتبهم، لم أذكرها اختصاراً.

ويلاحظ على أقوال الصوفية في بواعث الهواتف وأنواعها أنها جاءت لتتفق مع العبادات والممارسات المعرفية في الطريق الصوفي. فهم يزعمون أنها لطف من الله، وتنبه على آفات النفوس، وتوقظ الهمم، وطريق للهداية، وهذا «قول باطل؛ لأنه يؤدي إلى نقض مبدأ ختم النبوة، واستمرار التشريع، والأوامر الإلهية، بعد موت خاتم الأنبياء محمد ﷺ وإلى الاستغناء بتلك الهواتف عن الشرع الذي أمرنا الله تعالى باتباعه وحذرنا من مخالفته أو اتباع منهج غيره، كما أن كثيراً من هواتف الصوفية كانت تصدهم عن الالتزام بالشرع، فيتركونه ويقدمون عليه رغباتهم وأحوالهم، ولهذا لا يمكن أن تكون تلك الهواتف لطفًا وتنبهًا من الله لهؤلاء الصوفية من اختلاق الشيوخ أنفسهم أو هي أوهام وتيهؤات^(٣).

وبنظرة فاحصة لحكايات الهواتف ورواياتها نجد أن فيها انحرافًا عن معاني التوحيد وعن الطريق المستقيم الذي دعا إليه نبينا محمد ﷺ ومنها: الإعراض عن دعاء الله، والاستتكاف عن الاستغاثة بالله في وقت الشدائد، وترك الاستعانة به وعدم الأخذ بالأسباب، بغية الحصول على التوكل الخالص كما يدعون.

ومن نماذج ذلك: ما روي عن أبي سعيد الخراز أنه قال: كنت ببادية فنالني جوع شديد فطالبتني نفسي أسأل الله طعامًا، فقلت ليس هذا من فعل المتوكلين، فطالبتني نفسي أسأل الله صبراً، فلما هممت بذلك، سمعت هاتفاً يقول:

(١) والمقصود أبي الفضل الأحمدي وهو من أقران الشعراي وأصحابه.

(٢) الطبقات الكبرى، عبد الوهاب الشعراي، (٢/٣٠٥).

(٣) نقد الروايات والأفكار المؤسسة للتصوف، خالد كبير علال، (ص ٥٤٣).

ويزعم أنه من قريب * وأنا لا نضيع من أانا
ويسألنا القوي جهداً وصبراً * كأنا لا نراه ولا يرانا
فأخذني الاستقلال فقمتم ومشيت^(١). وقريب من ذلك قصة أبي حمزة الخراساني حين
سقط في البئر ولم يستغث استجابة للهاتف^(٢).

وقد ناقش ابن الجوزي هذه الحكايات مناقشة عقلية ومنها قصة أبي حمزة لانتشارها كثيراً
في كتب الصوفية فقال: «إنه مخطئ في فعله مخالف للشرع بسكوته... وقوله لا أستغيث كقول
القاتل: لا أكل الطعام ولا أشرب الماء، وهذا جهل من فاعله ومخالفة الحكمة في وضع الدنيا...
فمن أعرض عن استعمال ما خلق له وأرشد إليه، فقد رفض أمر الشرع وعطل حكمة الصانع»^(٣).
فهو يزعم أنه يعبد الله وهو مخالف لشرعه، وقدم هاتفه المزعوم على دين الله، مع أن سؤال
الله من العبادة قال تعالى: ﴿ فَأَعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ (هود: ١٢٣)
والواجب على العبد الصدق في الرغبة والرغبة والتضرع لله في كل وقت وسؤاله والاستعانة به
والتوكل عليه ومن ظن أن الدعاء يتعارض مع التوكل فقد ظن بالله ظن السوء.

ومن مزاعم الصوفية الأخذ عن الله مباشرة بلا واسطة، معتمدين في ذلك على أقوال
شيوخهم، يقول الغزالي: «إن صاحب الخلوة يسمع نداء الحق في خلواته»^(٤). ويذكر الشعراني أنه:
«رأى رسالة لابن عربي جاء فيها أن الرجل لا يكمل عندنا في مقام العلم حتى يكون علمه عن الله
ﷻ بلا واسطة من نقل أو شيخ...»^(٥)؛ ولذا كثر عند الصوفية ادعاء سماع الهواتف من الله ﷻ

(١) التعرف لمذهب التصوف، (ص ١٦٨)، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، (١/ ٣٣٩).

(٢) الرسالة القشيرية (ص ٢٧١)، التعرف، (ص ١٦٨).

(٣) تليس إبليس، (ص ٣٨٩).

(٤) إحياء علوم الدين، (٣/ ٧٦).

(٥) الطبقات الكبرى، (١/ ١٤).

د. فوزية بنت عبد العزيز الشائع

وقد تجاوزوا الحد في سماع الخطاب من الله، والتألي عليه، ونسبة ما لا يليق بحقه ﷺ بربوبيته وملكه وعظمته.

يحكى عن إبراهيم بن أدهم أنه قال: «كنت أنتظر مدة من الزمن أن يخلو المطاف لي، فكانت ليلة ظلماء، فيها مطرٌ شديد، فخلا المطاف، فدخلت للطواف، وكنت أقول فيه: اللهم اعصمني، اللهم اعصمني، فسمعت هاتفاً يقول لي: يا ابن ادهم، أنت تسألني العصمة، وكل الناس يسألوني العصمة، فإذا عصمتكم فمن أرحم؟!»^(١).

ومما نُقل عن أبي يزيد البسطامي قوله: «قعدت ليلة في محرابي، فمددت رجلي، فهتف بي هاتف: من يجالس الملوك ينبغي أن يجالسهم بحسن الأدب»^(٢).

هذه القصص والأخبار صدرت من بعض شيوخ الصوفية ولقد أقر أهل التصوف بوجود أمثال هذه الهواتف التي في مضمونها انحرافات عقديّة، ووجه الخلل في ذلك أن سياق الكلام الذي نسبوه إلى الله ﷻ يلزم منه:

- أن الله خاطبه مباشرة بلا واسطة، وأعطاه خصالاً لم يسبقه إليها أحد فقد أشاع أن الله كلمه وخصه بالمغفرة فأصبح موفقاً ومسوداً وقد أمن من الخطايا والزلل.
- التعدي على مقام الألوهية والقطع بحصول المغفرة، فكأنه حكم على الله، فمن خلال قوله يظهر قطعه بأن الله غفر له؛ لما اعتقد له عند الله من الكرامة والمكانة.
- سقوط التكليف عنه؛ لأنه غُفر له.
- أن الله سيخبر غيره بالمغفرة كما أخبره.
- أن الله خصهم بالعلوم والأسرار.

(١) الرسالة القشيرية، (ص ٢٢٠).

(٢) طبقات الصوفية، (ص ٦٩).



- سوء الأدب مع الله في الأقوال والأحوال.
فلو بلغ الإنسان ما بلغ من العلم والإيمان، فلا بد من تعظيم الله وإجلاله، وأعظم الوقار
وقار العبد لربه ومولاه، وذلك بأن يكون في قلب العبد من الهيبة والجلال والقداسة والتعظيم ما
يستحقه سبحانه.



المبحث الثالث

الأدلة على الهواتف عند الصوفية والرد عليها

* المطلب الأول: أدلة الصوفية على صحة الهواتف وحجيتها.

استند الصوفية في كلامهم عن الهواتف إلى دليل واحد، ورغم أن هذه المسألة نالت اهتماماً عندهم، إلا أنهم لم يذكروا لها دليلاً صريحاً، وإنما غاية أمرهم يدور حول دليل واحد وهو عمدة من قال بصحة الهواتف، وهو أثر عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها في شأن اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في غسل النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي هل يغسل وعليه ثيابه أم يجرد من ثيابه ويغسل؟ حتى سمعوا متكلماً لا يدرون من هو، يقول لهم: اغسلوا النبي صلى الله عليه وسلم وعليه ثيابه. وممن استدل بهذا الأثر: الكلاباذي، في كتابه التعرف لمذهب أهل التصوف^(١) حين قال: «ويشهد لصحة حال الهاتف، ما حدثنا محمد بن محمد بن محمود قال: حا نصر بن زكريا، حا عمار بن الحسن، حا سلمة بن الفضل، حا محمد بن إسحاق، عن يحيى ابن عباد بن عبد الله بن الزبير، عن أبيه عن عائشة قالت: لما أرادوا غسل النبي صلى الله عليه وسلم اختلفوا فيه، فقالوا: والله ما ندري أنجرد رسول الله من ثيابه كما نجرد موتانا، أو نغسله وعليه ثيابه؟ قالت: فلما اختلفوا، ألقى الله عليهم السنة، حتى ما بقي منهم أحد إلا وذقنه في صدره. ثم كلمهم متكلم من ناحية البيت لا يدرون من هو: أن اغسلوا النبي وعليه ثيابه»^(٢).

(١) انظر: التعرف، (ص ١٦٩).

(٢) رواه أبو داود (٣١٤١)، وابن ماجه (١٤٦٤) مختصراً، ورواه الإمام أحمد (٢٦٣٠٦)، باختلاف يسير، وابن عبد البر في التمهيد (٢٤/٤٠٠)، ورواه البيهقي في السنن الكبرى (٦٦٢١)، وفي السنن الصغير (١٠٢٤)، وفي دلائل النبوة (٢٤٣٧)، وحسن إسناده الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في إرواء الغليل، رقم الأثر (٧٠٢)، وفي صحيح أبي داود رقم (٣١٤١).

* المطلب الثاني: مناقشة دليل الهواتف عند الصوفية.

هذا الأثر هو عمدتهم في هذه المسألة ولا يذكرون سواه والجواب عنه من وجهين: من حيث السند والمتن.

أولاً: من حيث السند:

١ - هذه الرواية جاءت من عدة طرق، مدارها كلها على محمد بن إسحاق بن يسار المدني (ت: ١٥٠هـ).

ومن المعروف أن أكثر مروريات السيرة من طريق الإمام محمد بن إسحاق أمام أهل السيرة والمغازي ومن بعده ناقل عنه في الغالب. وابن إسحاق تكلم فيه علماء الجرح والتعديل، وفي حفظه وضبطه، وبينوا أنه حسن الحديث، خاصة في السيرة، ما لم يعنعن؛ لأنه قد عُرف بالتدليس، قال الإمام البيهقي: «الحفاظ يتوقون ما ينفرد به ابن إسحاق»^(١). وقال الإمام الذهبي: «الذي استقر عليه الأمر أن ابن إسحاق صالح الحديث، وأنه في المغازي أقوى منه في الأحكام»^(٢).

٢ - إن أحاديث السير والمغازي، منها ما يكون للعتة والاعتبار والأخبار، ومنها ما يشتمل على أحكام، وبعض العلماء قد يتساهلون في النوع الأول ولا يطبقون عليه قواعد أهل الحديث؛ لأنها مجرد أخبار، لكن إذا تضمنت الرواية حكماً شرعياً وبيانياً لحلال وحرام، أو تضمنت مسألة من مسائل الاعتقاد فإن العلماء يفرقون بينها وبين الروايات الأخرى ويطبقون عليها قواعد المحدثين.

وقد ذكر محمد بن إسحاق عند الإمام أحمد بن حنبل فقال: «أما في المغازي وأشابهه فيكتب، وأما في الحلال والحرام فيحتاج إلى مثل هذا ومد يده وضم أصابعه»^(٣). وهذه القصة

(١) السنن الكبرى، (٩/٨٧).

(٢) تاريخ الإسلام، (٤/١٩٦).

(٣) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٧/٢٦٢)، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، ابن سيد=

على أنها مشهورة في كتب السيرة إلا أن شهرتها لا تعني صحة العمل بها، وقد لا يكون الأمر مشكلاً إذا ذكرت الحادثة في مجال العظة والعبرة أو الأخبار لكن المشكل إذا بُني على هذه الحادثة أمرٌ متعلق بأصل من أصول العقيدة أو حكمٌ من أحكام الشريعة، عندئذ لا بد من التثبت والتبين، وإخضاعها لجميع قواعد الجرح والتعديل.

٣- حكم ما انفرد به ابن إسحاق: صرح الحافظ ابن حجر بأن ما انفرد به مثل محمد بن إسحاق، أو عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده يُعد حسناً^(١)، وقال في موضع آخر: «ما انفرد به ابن إسحاق، وإن لم يبلغ درجة الصحيح، فهو في درجة الحسن إذا صرح بالتحديث»^(٢)، وقال أيضاً: «وابن إسحاق حسن الحديث، إلا أنه لا يحتج به إذا خولف»^(٣). والألباني حكم على الإسناد فقط فقال (حسن الإسناد) ولم يحكم على الحديث بالحسن لعله في المتن والذي يظهر لي أنها النكارة فيه.

٤- الفرق بين حديث حسن وحسن الإسناد:

قال النووي في التريب: «وقولهم أي الحفاظ: هذا حديث حسن الإسناد أو صحيحه دون قولهم حديث صحيح أو حسن؛ لأنه قد يصحح أو يحسن الإسناد لثقة رجاله دون المتن لشذوذ أو علة وكثيراً ما يستعمل ذلك الحاكم في مستدركه. وقال ابن حجر: «والذي لا شك فيه أن الإمام منهم لا يعدل عن قوله: صحيح إلى قوله: صحيح الإسناد إلا لأمر ما»^(٤). وقال الحافظ ابن الصلاح: «قولهم: (هذا حديث صحيح الإسناد أو حسن الإسناد) دون قولهم: (هذا حديث

=الناس، (١٦/١)، موسوعة أقوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلله (٣/٢٣٨).

(١) نزهة النظر، (ص ٣٠).

(٢) فتح الباري، (١١/١٦٧).

(٣) فتح الباري، (٤/٣٢).

(٤) تدريب الراوي، (١/١٦١).

صحيح أو حديث حسن؛ لأنه قد يقال: هذا حديث صحيح الإسناد، ولا يصح لكونه شاذاً أو معللاً^(١). وقال ابن كثير: «الحكم بالصحة أو الحسن على الإسناد لا يلزم منه الحكم بذلك على المتن، إذ قد يكون شاذاً أو معللاً»^(٢).

وقال الألباني: «... لأن كون رجال الإسناد ثقات ليس هو كل ما يجب تحققه في السند حتى يكون صحيحاً، بل إن تتبعي لكلمات الأئمة في الكلام على الأحاديث قد دلني على قول أحدهم في حديث ما: «رجال إسناده ثقات» يدل على أن الإسناد غير صحيح بل فيه علة ولذلك لم يصححه وإنما صرح بأن رجاله ثقات فقط»^(٣).

٥- تكلم الفقهاء حول هذا الأثر من حيث قبوله أو عدم قبوله في الأحكام لتفرد ابن إسحاق به، وهم يتباحثون مسألة شرعية، وهي: حكم تجريد الرسول ﷺ من ثيابه عند تغسيله، والمسألة الأخرى التي ترتبت عليها، وهي: هل كان الصحابة يجردون موتاهم عند غسلهم، وبذلك يكون عدم التجريد خاص بالرسول ﷺ، فإذا كان بعض علماء الفقه توقفوا في هذه المسألة، ولم يقبلوا العمل بهذا الحديث في باب الأحكام، فمسائل الاعتقاد أولى.

ثانياً: من حيث المتن:

إن هذا الأثر لا يدل على جواز العمل بالهواتف وذلك لعدة أمور:

- ١- أن هذه واقعة عين لا عموم لها، فلا يصح الاستناد عليها.
- ٢- أن العمل بهذا الهاتف إنما كان لعدم وجود نص عن النبي ﷺ بخصوص هذه المسألة بخلاف هواتف الصوفية فإن فيها ما يخالف صريح الشرع.

(١) مقدمة في علوم الحديث، (ص ٣٨).

(٢) اختصار علوم الحديث، (ص ٤٣).

(٣) سلسلة الأحاديث الضعيفة، (٣/٣١٧)، رقم الحديث (١١٧٦).

٣- أن هذا الهاتف كان جماعياً ولم يكن فردياً^(١).

٤- حدثت حوادث في عهد الصحابة كانت الحاجة فيها ماسة إلى إرشاد وبيان ومع ذلك لم يأتهم هاتفٌ يرشدهم ويدلهم.

٥- عدم اعتماد الصحابة على سماع الصوت في العمل بالحكم، قال السبكي تـ ١٣٥٢ هـ: «لعل الصحابة رضي الله عنهم تذكروا بهذا الصوت ما كانوا يعرفونه من حفظ كرامة الرسول صلى الله عليه وسلم فغسلوه في قميصه، لا أنهم اعتمدوا في ذلك على مجرد سماع الصوت إذ مثل هذا لا يبنى عليه حكمٌ شرعي»^(٢).

٦- إجماع الصحابة رضي الله عنهم على سماع نفس الهاتف في المنام^(٣).

٧- لا يعرف عن أحد من أهل العلم من غير الصوفية أنه ذكر من فوائد الحديث حجية الهواتف أو استدلوها به على ذلك.

* المطلب الثالث: مذهب أهل السنة في الهواتف وحقيقتها:

أن أئمة الإسلام من أرباب المذاهب الأربعة ذكروا الأدلة المجمع عليها عند أهل السنة والجماعة وهي: الكتاب والسنة، والإجماع، والقياس ولم يذكر أحد منهم الهواتف من أدلة الشرع. وأن اعتماد الصوفية على الهواتف في تقرير بعض العقائد والأحكام هو من أسباب انحرافهم عن الحق.

قال الإمام الشاطبي (ت: ٦٩٠ هـ): «كل ما عمل به المتصوفة المعتبرون في هذا الشأن لا يخلو إما أن يكون مما ثبت له أصل في الشريعة أم لا، فإن كان له أصل هم خلقاء به، كما أن

(١) انظر: نقض الصوفية، عامر حسن عامر، (ص ٦٧).

(٢) المنهل العذب المورود، (٧/ ٢٤٣).

(٣) انظر: نقض الصوفية، (ص ٦٧).

السلف من الصحابة والتابعين خلقاء بذلك، وإن لم يكن له أصل في الشريعة فلا عمل عليه؛ لأن السنة حجة على جميع الأمة وليس عمل أحد من الأمة حجة على السنة؛ ولأن السنة معصومة من الخطأ، وصاحبها معصوم، وسائر الأمة لم يثبت لهم عصمة إلا مع إجماعهم خاصة، وإذا اجتمعوا تضمن إجماعهم دليلاً شرعياً^(١). والصوفية كغيرهم ممن لم تثبت لهم العصمة، فيجوز عليهم الخطأ والنسيان.

وهذه الحكايات التي تروى عن الهواتف توهم: أن الرجل رأى الله ﷻ أو سمع كلامه، أو سمع الرسول ﷺ، أو الخضر، وهذا أمر غير معقول ولا مقبول شرعاً، وأيضاً قد يكون هذا المخاطب شيطاناً أو جنياً فكيف يتلقى عن هذا الهاتف، وهو لا يعرف مصدره؟

مناقشة أقوالهم:

إن كانوا يعتقدون أن ذلك الهاتف هو الله ﷻ فهذا باطل ولا يمكن قبوله، بل هو متناقض مع مذهب الصوفية في كلام الله جلا وعلا؛ لأن الهاتف فيه صوت مسموع، وكلام متكلم بحروف وأصوات، وقد نقل الكلاباذي إجماع جمهور الصوفية على نفي الحرف والصوت عن كلام الله تعالى، فقال: «وأجمع الجمهور منهم على أن كلام الله تعالى ليس بحروف ولا صوت ولا هجاء، بل الحروف والصوت والهجاء دلالات على الكلام...»^(٢).

وطائفة أخرى من الصوفية: كابن عربي، وابن سبعين، وغيرهما مذهبهم في كلام الله، أنه ليس له وجود في خارج النفوس البشرية بل هو ما يفيض على النفوس من المعاني: إعلاماً وطلباً، فعندهم أن الكلام الذي سمعه موسى لم يكن موجوداً إلا في نفسه، وفي كلام أبي حامد الغزالي ما يضاهاه كلام هؤلاء أحياناً. وإن كان أحياناً يكفرهم^(٣).

(١) الاعتصام، (ص ١٥٧).

(٢) التعرف لمذهب التصوف، (ص ٤٢).

(٣) مجموع الفتاوى، (١٢/١٦٣).

والحاصل: أنهم لو ادعوا سماع كلام الله تعالى حقيقة فقد وقعوا في التناقض؛ لأن الكلام لو كان - عندهم - معنى واحد قائماً بالله ﷻ ليس بحرف ولا صوت، فالهاتف صوت وكلام مسموع بواسطة الأذن^(١)، وهذا يبين بطلان دعواهم.

أما الاتحادية وأصحاب وحدة الوجود إذا كان كل كلام عندهم في الوجود هو كلام الله تعالى فما الفرق بين الهواتف الربانية، والملكية والشيطانية والحال أنها كلها كلام الله؟ مع أن مذهبهم: أن كلام الله ﷻ ليس له وجود في الخارج^(٢).

قال ابن تيمية: «منهم من يظن أنما يلقي إليه من خطاب أو خاطر هو من الله تعالى بلا واسطة، وقد يكون من الشيطان وليس عندهم فرقان يفرق بين الرحماني والشيطاني، فإن الفرق الذي لا يخطئ هو القرآن والسنة فما وافق الكتاب والسنة فهو حق وما خالف ذلك فهو خطأ»^(٣).

وقال ابن القيم - منكرًا على من يدعي سماع الكلام من الله - : «وهذا يستحيل حصوله لغير الأنبياء وهو الذي خص به موسى إذ كان المخاطب هو الحق ﷻ»^(٤).

أما القول بأن ذلك الهاتف هو: الرسول محمد ﷺ فباطل؛ لأن الرسول ﷺ ميت ولا يمكن لأي إنسان سماع صوت الميت، وحيث إن رسولنا ﷺ قد مات فادعاء حياته بعد موته قبل يوم القيامة مستحيل شرعًا، لما يلزم منه مخالفة قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ (الزمر: ٣٠).

قال الإمام الصنعاني: «والآيات القرآنية والأحاديث النبوية والمعلوم من الضرورة الدينية أن من وراه القبر لا يخرج منه إلا في الحشر»^(٥)، وبعد سرده لمجموعة من الآيات والأحاديث قال:

(١) انظر: مصادر تلقي العقيدة عند الصوفية، (ص ٤٩٦)، وقد توسع في هذه المسألة وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، (ص ٤٩٦).

(٣) مجموع الفتاوى، (١٠/٤١٣).

(٤) مدارج السالكين، (١/٥٦).

(٥) الإنصاف في حقيقة الأولياء ومالهم من الكرامات والألطف، (ص ١٢٢).

«وبالجملة فالقول بخروج الميت من قبره وبروزه بشخصه لقضاء أغراض الأحياء قول مخالف للعقل والنقل»^(١).

وكون الرسول ﷺ يهتف بالكلام لأحد: هذا يلزم منه أنه يخرج من قبره ويمشي حتى يصل إلى مكان الرجل الذي هتف به، ويلزم من ذلك خلو القبر من جسده الشريف حال خروجه. ولم يصل إلينا أن أحد من الصحابة ولا من بعدهم أن الرسول ﷺ خرج من قبره وأخذ يهتف بهم ويدلهم على بعض الأمور.

وقد وقعت حوادث خطيرة في صدر الإسلام كانت الحاجة فيها إلى ظهوره ﷺ شديدة جداً، ومع ذلك لم يذكر أحد أنه رسولنا ﷺ هاتف أشخاصاً أو كلمهم. وقد انتقد ابن الجوزي الصوفية عندما زعموا أنهم يشاهدون في يقظتهم الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون أصواتاً ويقتبسون منهم فوائد، وأرجع ذلك إلى جملة أمور منها: قلة علمهم بالسنة والإسلام والآثار، وإقبالهم على ما استحسّنوه من طريقة القوم^(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما في اليقظة فمن ظن أن أحداً من الموتى يجيء بنفسه للناس عياناً قبل يوم القيامة فمن جهله أتى، ومن هنا ضلت النصارى حيث اعتقدوا أن المسيح بعد أن صلب - كما يظنون - أنه أتى إلى الحواريين وكلمهم ووصاهم وهذا مذكور في أناجيلهم، وكلها تشهد بذلك، وذلك الذي جاء كان شيطان قال: أنا المسيح ولم يكن هو المسيح نفسه»^(٣).

وأما ادعاؤهم أن صاحب الهاتف من الملائكة: فمعلوم أن الملائكة عباد الله المكرمون يمكن أن يتشكلوا ويكلموا عباد الله الصالحين لإرشادهم إلى الخير وتحذيرهم من الشر، وقد حدث ذلك.

(١) الإنصاف في حقيقة الأولياء ومالهم من الكرامات والألطف، (ص ١٢٢).

(٢) تلبس إبليس، (ص ٢٢٨).

(٣) مجموع الفتاوى، (٩٤ / ١٣).

كما قال الإمام ابن القيم: «وأما ما يقع لكثير من أرباب الرياضات من سماع، فهو من أحد وجوه ثلاثة: أعلاها أن يخاطبه الملك خطابًا جزئيًا فإن هذا يقع لغير الأنبياء، فقد كانت الملائكة تخاطب عمران ابن حصين بالسلام، فلما اكتوى تركت خطابه، فلما ترك الكي عاد إليه خطاب ملكي...»

وهو نوعان: خطاب يسمعه بأذنه وهو نادر بالنسبة إلى عموم المؤمنين. وخطاب يلقي في قلبه يخاطب به الملك روحه^(١). وعلى هذا فالعبرة بالقول لا بمصدره، فيوزن على كل حال بميزان الشرع، فإن وافق قبل وعُدَّ استثناسًا وتأكيدًا، وإن خالف رُدَّ، وذلك لترده بين عدة احتمالات منها وساوس شيطانية، وإن صح فهو دليل خاص في حق صاحبه، لا في حق العامة، وقد يكون في الكونيات لا في الشرعيات، قال ابن تيمية رحمه الله: «وكثير من أهل الإيمان والصدق يلقي الله في قلبه أن هذا الطعام حرام، وأن هذا الرجل كافر أو فاسق، من غير دليل ظاهر، بل بما يلقي الله في قلبه، فهذا وأمثاله لا يجوز أن يُستبعد في حق أولياء الله المتقين»^(٢).

وهذا كما أشار العلماء يحدث نادرًا، ويبقى السؤال كيف علم المخاطب أن صاحب الهاتف ملك، وما الوسيلة التي عرف بها ذلك؟ أم هو مجرد ظن، وليس كل من ادعى أنه سمع صوت ملائكة يقظة صدقناه، فما أكثر من يدعي ذلك، فلا بد أن يكون لدى القائل حجة واضحة، ودليل قاطع.

وأما قولهم إن صاحب الهاتف هو الخضر: فهذا القول يقتضي الاعتقاد بوجوده وأنه لا زال حيًّا، وهو ما لا ينكره المتصوفة، فهذا أمر معروف لدى الأوساط الصوفية، حيث يعتقد - حتى العوام منهم - بأن الخضر حي، وأنهم يتلقون منه أذكارهم وأورادهم وغير ذلك، ولا

(١) مدارج السالكين، (١/٥٦).

(٢) مجموع الفتاوى، (٢٠/٤٧).

يكتفون بذلك بل يعتقدون بهواتفه كما قال الشعراي^(١)، وقد تكلم العلماء كثيراً في هذه المسألة، ولهم نصوص عديدة في الرد على من زعم وجوده وأنه يخاطب الناس ويكلمهم. وللباحثين المعاصرين جهود في جمع أقوال علماء الأمة لبيان بطلان معتقد الصوفية بحياة الخضر والتلقي عنه، وجمع الأدلة الصحيحة من الكتاب والسنة والمعقول^(٢).

والقول بأن صاحب الهاتف هو ولي من أولياء الله يحتاج إلى إيضاح، هل هذا الولي حي أم ميت؟ حاضر أم غائب؟ وغالب الظن أنهم يقصدون به الصور الروحانية للأولياء التي تخلفهم إذا غابوا وهؤلاء يسمون بالأبدال لكون هذه الصورة تقوم مقامهم إذا سافروا، وقد صححوا به إمكان وجود الولي في عدة أمكنة، في زمان واحد. فلعل مقصودهم بهواتف الأولياء، هو من مخاطبة إحدى الصور الروحانية له مع عدم مشاهدته لها^(٣).

وإما إن كان مقصودهم أن مصدر الهاتف هو روح الولي الميت، فالولي عندهم: «إذا تحقق في الولاية مكن من التصور في صور عديدة، وتظهر روحانيته في وقت واحد في جهات متعددة، فالصورة التي ظهرت لمن رآها حق والصورة التي رآها آخر في مكان آخر في ذلك الوقت حق، ولا يلزم من ذلك وجود شخص في مكانين في وقت واحد؛ لأن فيما هنا تعدد لروحانيتهم لا على الجسمانية^(٤)». ولذلك رأى بعض الصوفية أنه إذا تعددت الصور لروحانيتهم في الدنيا جاز للروح أن تُرى في صور كثيرة في عالم البرزخ الذي الغلبة فيه للأرواح على الأجسام^(٥).

(١) انظر: الأنوار القدسية، (ص ٢).

(٢) من المراجع التي تناولت هذه المسألة بالتفصيل: مظاهر الانحرافات العقديّة عند الصوفية وأثرها السيئ على الأمة، إدريس محمد إدريس، (٢/ ٥٣١ - ٥٤٢)، وأثر الفكر الصوفي في التفسير - دراسة ونقد - بهاء حسن زعرب، (٩٩-١١١)، الخضر عند الصوفية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، د. سعود الخماس.

(٣) انظر: المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، (ص ٤٩٧).

(٤) نفحات القرب والاتصال بإثبات التصريف لأولياء الله تعالى، أحمد الحسيني المصري، (ص ٢٧١).

(٥) انظر: المرجع السابق، (ص ٢٧١).

وتارة يعتقدون أن الولي الميت يخرج من قبره ليحقق للناس مبتغاهم وقد ورد عن الشعراي: أن بعض مشايخه ذكروا له أن الله تعالى يوكل بقبر الولي ملكًا يقضي حوائج الناس... وتارة يخرج الولي من قبره بنفسه ليقضي حوائج الناس^(١). وهذا أمر لا يمكن تصديقه، فليس لأي عاقل يحتفظ بفطرته السليمة أن يصدق أن الميت يمكنه القيام بأي عمل بعد أن خرجت روحه من بدنه وبطلت حركته وأكل الدود جسمه وأصبح عظامًا بالية.

ومن زعم مخاطبة الأموات له، فزعمه باطل إنما تلك الشياطين تخاطبه بأصواتها وتلبس عليه وهو يلبس على الناس. ولشيخ الإسلام ابن تيمية تفصيل مغنٍ في هذا الموضوع جمع فيه ما يتعلق بمسألة ما يسمعه الإنسان من أشخاص يدعي أحدهم أنه ولي ميت أو غائب، قال: «فمن هؤلاء من يسمع خطابًا أو يرى من يأمره بقضية ويكون ذلك الخطاب من الشيطان، ويكون ذلك الذي يخاطبه الشيطان، وهو يحسب أنه من أولياء الله من رجال الغيب. ورجال الغيب هم الجن، وهو يحسب أنه إنسي، وقد يقول له: أنا الخضر، أو إلياس، بل أنا محمد أو إبراهيم الخليل أو المسيح، أو أبو بكر، أو عمر، أو أنا الشيخ فلان أو الشيخ فلان ممن يحسن بهم الظن...»^(٢).

وأما كون صاحب الهاتف جنياً، فهذا أمر غير مستبعد، وقد أخبرنا الله عنهم أن منهم الصالحين ومنهم الكافرين، ومنهم المؤمنين ومنهم القاسطين، وإنما سمو جنًا لاستتارهم فهم يروننا ولا نراهم، وبعض الناس قد يراهم ويتمثلون له بالصحراء وفي غيرها. وسبب كثرة هواتف الجن في الصحراء هو تفردهم بالأشخاص المنعزلين في البراري، قال المسعودي: «وقد تنازع الناس في الهواتف والجان: فذكر فريق منهم أن ما تذكره العرب وتنبأ به من ذلك إنما يعرض

(١) انظر: نفحات القرب والاتصال بإثبات التصريف لأولياء الله تعالى، أحمد الحسيني المصري، (ص ٢٦٧)،

والحجج البيّنات في إثبات الكرامات في الحياة وبعد الممات، أحمد المزيدي، (ص ٧٢).

(٢) مجموع الفتاوى، (١٣/٧١، ٧٢).

لها من قبل التوحد في القفار، والتفرد في الأودية، والسلوك في المروراة^(١) الموحشة؛ لأن الإنسان إذا صار في مثل هذه الأماكن وتوحد تفكر، وإذا هو تفكر وجلّ وجبن، وإذا هو جبن داخلته الظنون الكاذبة، والأوهام المؤذية، والسوداوية الفاسدة، فصورت له الأصوات، ومثلت له الأشخاص، وأوهمته المحال، بنحو ما يعرض لذوي الوسواس، وقُطِبَ ذلك وأشبهه سوء التفكير، وخروجه على غير نظام قوي، أو طريق مستقيم سليم؛ لأن المتفرد في القفار والمتوحد في المروراة مستشعر للمخاوف، متوهم للمتالف، متوقع للخطوف؛ لقوة الظنون الفاسدة على فكره، وانغراسها في نفسه، فيتوهم ما يحكيه من هتف الهواتف به واعتراض الجان له^(٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولما كان الانقطاع إلى المغارات والبوادي من البدع التي لم يشرعها الله ولا رسوله، صارت الشياطين كثيراً ما تأوي إلى المغارات والجبال، التي يظن بعض الناس أن بها رجالاً من الإنس صالحين ويسمونهم رجال الغيب، وإنما هناك رجال من الجن»^(٣). وقد ذكر الإمام ابن القيم أن بعض المخاطبات التي يسمعاها أهل السلوك خطاب هواتف الجان، ويحتمل أن يكون المخاطب جنياً صالحاً أو شيطاناً. قال ﷺ: النوع الثاني من الخطاب المسموع خطاب الهواتف من الجان وقد يكون المخاطب جنياً صالحاً وقد يكون شيطاناً وهذا أيضاً نوعان:

أحدهما: أن يخاطبه خطاباً يسمعه بأذنه.

الثاني: أن يلقي في قلبه عندما يُسلم به، ومنه وعده وتمنيته حين يعد الإنسي ويمنيه ويأمره وينهاه، فمن أين للمخاطب أن هذا الخطاب رحماني أو ملكي بأي برهان؟ أو بأي دليل؟ والشيطان يقذف في النفس وصية، ويلقي في النفس خطاباً، فيقول المغرور المخدوع «قيل لي،

(١) المروراة: هي الأرض لا شيء فيها. انظر: القاموس المحيط، مادة (مرو).

(٢) مروج الذهب، (ص ١٢٤).

(٣) الفرقان، (ص ٣٣٩، ٣٤١).

د. فوزية بنت عبد العزيز الشائع

وخطبت^(١). فينبغي عرض ذلك على الشرع، والمعصوم من عصمه الله، ومن استغنى بالشرع أغناه الله.

والصوفية يكثرون من زعمهم سماع هواتف في خلواتهم أثناء سياحتهم وغيرها من أحوالهم، فإذا لم يصرح صاحب الهاتف بحاله، فإن الذي يسمع الخطاب لابد أن يتعرف ويخمن من هو صاحب الصوت المسموع. لذلك كان يقول الشعراي: «أما إذا سمع الإذن^(٢) بخطاب له فهو هاتف أما ملك أو جني أو إبليس^(٣)». وقد أسهبت كتب التاريخ والسير^(٤) في الحديث عن هواتف الجن وفيها من الروايات الصحيحة والضعيفة الشيء الكثير.

- وكون الصوفية يعدون هذه الهواتف من الكرامات^(٥)، فإن الكرامات أمر ثابت في الكتاب والسنة والسير، والكرامة الشرعية مضبوطة بضوابط دقيقة تجلي الحق من الباطل وهذه الضوابط تميز الكرامة عن الخوارق الشيطانية، ومن هذه الضوابط:

التحقق من أسانيد قصص الكرامات، وثبوت سند الرواية، ومن هم رواتها؟ ليحكم على صدقها ودقة النقل. ونقل الجرم الغفير لها إذا كانت حادثة عظيمة، وعدم معارضة القصة للشرع. وأن يكون للعقل مجال في تقييم قصص الكرامات... إلى غير ذلك من الضوابط^(٦)، فلا بد

(١) مدارج السالكين، (١/٥٥).

(٢) الأذن: المقصود به الأذن الخاص من النبي ﷺ.

(٣) انظر: الأنوار القدسية، (ص ٤٠).

(٤) انظر: دلائل النبوة، لأبي نعيم، الفصل السابع، (ذكر ما سمع من الجن)، والبداية والنهاية، لابن كثير، (باب في هواتف الجن)، وكتاب هواتف الجن للخراطي، وكتاب الهواتف، لأبن أبي الدنيا، والشفاء، للقاضي عياض، (١/٢٧١)، وتاريخ الإسلام، للذهبي، (١/٢٠٢).

(٥) انظر: حدائق الحقائق، محمد الرازي، (ص ١٦٥)، وحجة الله على العالمين في معجزات سيد المرسلين، النبھاني، (ص ٦٠٥)، والفرقان، ابن تيمية، (ص ٣٦٥-٣٦٩).

(٦) انظر في تفصيل هذه الضوابط: شرح العقيدة الطحاوية، (٢/٧٤٧-٧٥١)، الموافقات في أصول الشريعة، =

أن تعرض روايات الهواتف على القواعد الدينية والضوابط الشرعية؛ ليميز الصحيح منها والسقيم، ولا يعمل بمقتضاها، أو تعدّ حجة ودليلاً يجب تصديقه أو العمل به.

- والصوفية ادعوا أن علومهم الكشفية بما فيها الهواتف تُنال بتقديم المجاهدات والرياضات بطرق مبتدعة مثل الجوع المفرط والسهر المرهق والخلوة في الظلام، وزعموا أن القلوب تتصفى بواسطتها من الكدورات، وتنزاح عنها الحجب، وتتهيأ لانتقاش العلوم من الملاء الأعلى، ويبلغ بها الصفاء إلى تحصيل المخاطبات والمشاهدات التي لا تنال إلا بسلك طريق التصوف ويستغني بهذا الفتح عن مطالعة الكتب ومدارسة العلماء، وهذه الطريقة لا وجود لها في كلام الله ولا في كلام رسوله الكريم ﷺ، ولا في كلام السلف الصالحين (رضي الله عنهم)، وإن ما يسمونه رياضة، من الجوع والسهر وتعذيب النفس، قد يحدث لهم أمراضاً عضوية تتحول إلى أمراض نفسية، فيتراون أشياء لا حقيقة لها. وقد قال ابن الجوزي - متعقباً الغزالي (ق) في شرح طريق الكشف حيث الخلوة في بيت مظلم والانقطاع عن المال والأهل والولد وعن القرآن والحديث: «رأيت الفضلاء من علماء الأمصار، فإنهم ما سلكوا هذا الطريق وإنما تشاغلوا بالعلم أولاً وعلى ما قد رتب أبو حامد تخلو النفس بوساوسها وتخيلاتهما، ولا يكون عنده من العلم ما يطرد ذلك، فيلعب بها إبليس أي ملعب فيريها الوسوسة محادثة ومناجاة» (ق).

- وما يزعمه بعض الصوفية لا يعدو كونه أوهاماً ووساوس شيطانية وخيالات فاسدة استولت على عقولهم، وقد أنكر علماء السلف على الصوفية تلك الدعوى الزائفة التي لا تعتمد

= الشاطبي، (ص ٣٧٨-٣٩٠)، كرامات الأولياء دراسة عقديّة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، عبد الله العنقري (ص ١٧٧-٢٣٣).

(١) انظر: المآخذ العقديّة على كتاب إحياء علوم الدين، فالح الدوسري، (٢/ ١٢٤، ١٢٧).

(٢) انظر: إحياء علوم الدين، (٣/ ١٩، ٧٦).

(٣) تلبيس إبليس، (ص ٤١٠).

على المنقول ولا على المعقول، قال الإمام الشاطبي: «رأي نابتة متأخرة الزمان ممن يدعي التخلق بخلق أهل التصوف المتقدمين، أو من يروم الدخول فيهم، يعمدون إلى ما نقل عنهم في الكتب من الأحوال الجارية عليهم أو الأقوال الصادرة عنهم، فيتخذونها دينًا وشريعة لأهل الطريقة، وإن كانت مخالفه للنصوص الشرعية من الكتاب والسنة، أو مخالفة لما جاء عن السلف الصالح، لا يتلفتون معها إلى فتيا مفتٍ ولا نظر عالم، بل يقولون: إن صاحب هذا الكلام ثبتت ولايته، فكل ما يفعله أو يقوله حق، وإن كان مخالفًا فهو أيضًا ممن يقتدى به، والفقهاء للعموم؛ وهذه طريقة الخصوص»^(١).

الآثار المترتبة على العمل بالهواتف:

الآثار التي تترتب على العمل بالهواتف في جانب العقائد والأحكام كثيرة، وسأعرض بعضها منها:

- ١- الإخلال ببعض مسائل التوحيد: كالتوكل، والإخلاص، وادعاء معرفة الغيب.
 - ٢- الإعراض عن المصادر الصحيحة في تلقي العقيدة، وهي كتاب الله وسنة الرسول ﷺ، والاعتماد على مصادر تتمثل في أحوال الشيوخ ومرورياتهم.
 - ٣- فتح باب الغلو، فقد كان للقصص المبالغ فيها أثر واضح في نشر الغلو بين الصوفية، خاصة الغلو في الأولياء، ومن ذلك ادعاء علمهم الغيب، وأنهم يملكون قدرات هائلة، ويدهم تصريف الكون، وأنهم الملتجأ في الشدائد، ويدعون أن الأولياء أمان الأرض من كل خوف وأذى، وهم بذلك ضاهوا الله في قدرته وجلاله وسلطانه.
- ومما روي عنهم: «أن إبراهيم بن أدهم كان في سفينة في غزاة في البحر، فعصفت الريح وأشرفوا على الغرق فسمعوا في البحر هاتفاً يهتف بأعلى صوته: تخافون فيكم إبراهيم؟»^(٢).

(١) الاعتصام، (ص ٥٠٧).

(٢) حلية الأولياء، (٦/٨).

وورد عنهم «لما مات إبراهيم بن أدهم هتف هاتف: ألا إن أمان الأرض قد مات»^(١). وهذا مخالف لما جاء في كتاب الله: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِّ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّوهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ (العنكبوت: ٦٥)؛ فالله هو غياث المستغيثين، ومدرك عباده في الشدائد إذا دعوه ومجيبهم ومخلصهم، فإذا أصيب العبد بأي نوع من أنواع الضر، فلا يكشف ذلك إلا الله وحده، فإنه المنفرد بالملك والقهر والعطاء والمنع والضر والنفع.

٤- وقوع بعض الصوفية في المحذورات الشرعية كوناً لهذه الدعاوى مما ترتب عليه فتح باب المخالفات العملية والسلوكية التي شابهوا فيها عباد اليهود والنصارى، والأديان الأخرى، ومن ذلك عزلتهم في الكهوف والمغارات، والجوع، ولزوم الرياضة الروحية؛ لأجل الحصول على الهواتف.

٥- الاكتفاء بالهواتف والمنامات والخواطر مصادر للعبادات والمعاملات، والإعراض عن العلوم الشرعية، قال أبو العباس المرسي (ت: ٦١٦ هـ) عن أئمة الصوفية: «لا يأكلون ولا يشربون ولا يدخلون في شيء إلا بإذن من الله، أو إشارة»^(٢). ونأخذ من قوله: أن هذا الإذن علم ونور من الله ينزل على قلب المأذون، وقد يصاحبه قول وهاتف من الله تعالى، يسمعه المأذون ويعلم أنه من الله ويعلم عن طريق الهاتف حقيقة الأمر الذي يريده، ويلزم من ذلك تعطل مصالح الناس وتوقف شئونهم، انتظاراً لحصول الشيخ على الهاتف؛ لأن الشيخ سيلزم المرید أن ينتظر الإذن والأمر من الله حتى يقدم على العمل فعلاً أو تركاً.

٦- استغلال هذه الحكايات والقصص في تزكية الناس، والثناء عليهم وتقديس كلامهم أكثر من تقديس كلام الله تعالى، وكلام رسوله ﷺ، من رواياتهم في ذلك: قال خالد بن يزيد:

(١) تهذيب الأسرار، (ص ٣٥٦).

(٢) لطائف المنن، (ص ٢٠٣).

د. فوزية بنت عبد العزيز الشائع

صعد وهيب جبل أبي قبيس، فكان يصلي عليه ليلته، فلما كان في السحر هتف به هاتف وهو ساجد: يا وهيب ارفع رأسك فقد غُفر لك^(١).

٧- الخروج على نظام الدين، فإن الانقياد والإذعان لا ينبغي أن يكون لشيء إلا لدين الإسلام، وكل من جعل لغير شريعة الإسلام حق الانقياد والطاعة فقد جاء ببدعة وضلالة.

٨- فتح المجال للطعن من قبل أعداء الإسلام، فإن الحكايات والقصص التي أوردتها الصوفية عن الهواتف تعد مدخلاً للطعن في الإسلام؛ وذلك لوجود المبالغة الهائلة التي صبغت الروايات بأنواع الخرافات.

٩- إن إهمال العلوم الشرعية والطبيعية بدعوى حكاية الكشف ومنه الهواتف أفقدهم الميزان الصحيح الذي يضبطون به أفكارهم وأحوالهم وسلوكياتهم فوقعوا في الأخطاء العلمية والتلبسات النفسية والشيطانية، والتعلق بالأوهام والخرافات، فكل يدعي أنه خاطب الخضر، أو هاتفه ولي من أولياء الله، وأدى ذلك إلى وقوعهم في تلبس الشيطان وحبائله التي روجها بينهم في كثير من الخطابات والهواتف والأحلام، وما علموا أن كل هذه الأمور إنما هي من تلبس الشيطان ووساوسه، واعتقاد أن هذا كشف رحمانى، لا يقبل النقد أو التوقف؛ لأنه من عند الله تعالى، يفتح باب الإحداث في الدين إذ لو صح العمل بهذه الهواتف لرأينا أن كل من تظهر عليه علامات الإيمان يدعي ذلك.

وقد يعترض بعض الصوفية بأن حالات الهواتف ذات طابع فردي، وغير ملزمة للغير، ولا تؤثر في أحد.

وللرد على هذا الاعتراض نقول:

١- لكي نحكم على حالة أنها فردية أم لا؟ ينبغي التمييز بين رجل غير معروف وبين رجل

(١) تهذيب الأسرار، (ص ٣٥٣).

هو من كبار المتصوفة وله مؤلفات منشورة، وأقوال وآثار مشهورة.

٢- من أهم آداب الصوفية: تثبيت العلاقة بين المرید والشیخ علی أساس الطاعة التامة مما یعني خروج التصوف عن طابعه الفردي إلى طابع يقوم علی التلقي عن شیخ مطاع، وليس علی الأتباع والمریدین فی هذه الحال سوى التقليد.

٣- إذا كانت حالات الهواتف ذات طابع فردي، فإن الطريق الموصل لهذه الحالة هي وسيلة شديدة وقاسية، فأثناء المجاهدة والرياضة يلزم الصوفي الجوع والسهر والخلو، فيفسد المزاج، ويمرض البدن، وقد يختلط العقل لذا فإن الطريق الموصل لها فاسد أصلاً.

٤- انتشار حالات الادعاء الكاذب، فكيف يمكن التمييز بين الواقع والوهم، بالإضافة إلى خلو الهواتف من الضوابط والحدود.

٥- حدوث الهاتف بشكل فردي، هو مما يضعف الشك في قبوله؛ لعدم وجود أدلة أو شواهد أو أسانيد متسلسلة لإثباته، والصوفية كما يدعون ينهلون من معرفة ليس لها حدود وليس لها نهاية.

٦- مما ورد من قصص الهواتف يلاحظ أن أكثرها يخالف النصوص الواردة في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وفيها مبالغات في معاني الزهد والتوكل، وفيها تزكية وثناء على النفس، ومثل هذه الحكايات والروايات لا تصلح أن تذكر للاقتداء أو اتباع سبيل أصحابها؛ لما فيها من مخالفة أمر الله ورسوله ﷺ.

الخاتمة

الحمد لله الذي منّ عليّ بإتمام البحث ووفقني لإكماله.

ومن أهم النتائج التي ظهرت من خلال البحث:

- ١- أن من زعم أنه يسمع الهاتف من الله فقد خالف الكتاب والسنة، وزكى نفسه ورفعها فوق قدرها.
- ٢- الهواتف ليست من المصادر المجمع عليها عند جميع الصوفية، ويلاحظ تفاوت المتصوفة في حكم العمل بها، فمنهم من يرى حجية العمل بها، ومنهم من يرى عدم ذلك.
- ٣- أن التصوف تأثر بمصادر خارجية في مسائل عدة، من بينها الهواتف ومن أهم هذه المصادر المصدر النصراني.
- ٤- أن القول بسماع الهواتف قد ظهر مبكرًا عند الصوفية وكانت دائرة نشر القصص والحكايات تتسع مع مرور الزمن.
- ٥- مبالغة بعض المتصوفة في ادعاء الهواتف إلى الحد الذي أفسد جسمه وعقله في طلبها والحرص على تحصيلها بطرق مبتدعة تشمل على أنواع من المجاهدات والرياضات مع الجوع المفرط والسهر المرهق.
- ٦- البواعث التي حملت بعض الصوفية على اعتماد الهواتف مصدرًا للتلقي، لا حقيقة لها في الدين، ويترتب عليها اعتقادات فاسدة، ومن أهم هذه البواعث: التأثير في نفوس المريدين لتتعلق قلوبهم بالمشايخ، وعدّهم الهواتف من الكرامات، ومن لطف الله.
- ٧- مبالغة الصوفية في نشر حكايات الهواتف للدلالة على مكانة وتعظيم أوليائهم وشيوخهم، وهذا الحال خلاف ما كان عليه السلف.
- ٨- لا يجوز أن يثبت بالهواتف تشريع أو عمل أو عبادة؛ لكمال الشريعة وتامها.

٩- أدلة الصوفية على حجية الهواتف تفتقد للقوة والمتانة، وغالبها يتسم بالضعف أو التكلف.

١٠- ذم علماء السلف لما عليه المتصوفة وتحذيرهم من مزاعم الصوفية، في مسائل الكشف والهواتف وادعاء الغيب.

التوصيات:

١- تبين من خلال البحث اهتمام المتصوفة المعاصرين بنشر تراثهم ومؤلفاتهم: تحقيقاً وشرحاً، وهذه الكتب لا تخلو من تقرير لعقائدهم الباطلة، مما يتطلب دراسة هذه المؤلفات وبيان الانحرافات العقدية التي فيها، والرد عليها.

٢- توصل البحث إلى أن من أهم أسباب انتشار الفكر الصوفي: التركيز على تمجيد الأعلام المتقدمين، ونشر آرائهم مما يستلزم دراسة هذه الشخصيات دراسة نقدية، فلا زال هذا الموضوع في حاجة للبحث.

٣- من الأمور التي تحتاج لتمحيص ودراسة: المرويات والقصص التي نسبها المتصوفون لبعض العلماء وهم منها براء، فأقترح إجراء دراسة لفحص تلك النصوص وفق منهج علمي دقيق.

قائمة المصادر والمراجع

- اتخاذ الرؤى والأحلام مدخلاً للابتداع في الدين. طه، عزيزه علي. مجلة البحوث الإسلامية، الرياض، (٩٨)، ١٤٣٤هـ، (ص ١٥٠-٢٣٧).
- أثر الفكر الصوفي في التفسير دراسة ونقد. زعرب، بهاء حسن سلمان. (رسالة ماجستير في التفسير وعلوم القرآن)، غزة، كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية، ١٤٢٤هـ.
- إحياء علوم الدين. الغزالي، أبو حامد. د.ط، د.م: دار البيان للتراث، د.ت.
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. الألباني، محمد، ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ.
- إشكالية مصادر التلقي عند الصوفية. زيناى، طارق. مجلة آفاق العلوم، الجزائر، جامعة الجلفة، العدد (١٠)، ٢٠١٨م، (ص ٢٦-٣٦).
- إغاثة اللفهان في مصائد الشيطان. الجوزية، محمد. ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٩هـ.
- الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ. المالكي، أحمد. ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ.
- الاستقامة. ابن تيمية، أحمد. تحقيق: محمد رشاد سالم. ط٢، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١هـ.
- الاعتصام. الشاطبي، إبراهيم بن موسى. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ.
- الإنصاف في حقيقة الأولياء وما لهم من الكرامات والألطف. الصنعاني، محمد بن إسماعيل، تحقيق: عبد الرزاق البدر، ط١، الرياض: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ.
- الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية. الشعراي، عبد الوهاب. ط١، مصر: المطبعة العامرة الشريفة، ١٣١٧هـ.
- إيقاظ الهمم في شرح الحكم. الحسيني، أحمد. تعليق: د. عاصم الكيالي. د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

الهواتف عند الصوفية

- البريقة المحمودية في شرح الطريقة المحمدية. الخادمي، محمد. تحقيق: أحمد فتحي حجازي، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١م.
- البوارق الحقائق. الصيادي، محمود. ط ١، القاهرة: طبع تحت إشراف أسرة الساحة الرفاعية الهاشمية، د.ت.
- البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها. نومسوك، عبدالله. ط ١، الرياض: أضواء السلف، ١٤٢٠هـ.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. الذهبي، محمد. تحقيق: بشار عواد معروف. ط ١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م.
- تذكرة الأولياء. نيشابوري، فريد الدين. تصحيح: أحمد آدم. د.ط، د.م: مركز تحقيقات العلوم الإسلامية، د.ت.
- التصوف المنشأ والمصدر. ظهير، إحسان إلهي، د.ط، لاهور، باكستان: إدارة ترجمان السنة، د.ت.
- التعرف لمذهب التصوف. الكلاباذي، أبي بكر. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ.
- التعريفات. الجرجاني، علي بن محمد. تحقيق: محمد المنشاوي. د.ط، القاهرة: دار الفضيلة، د.ت.
- التصوف وتأثره بالنصرانية والفلسفات القديمة. إبراهيم بن خلف التركي، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية، ١٤١٢هـ.
- التقريب في سيرة ناصر الدين الخطيب. أبو عوض، محمد. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م.
- تلبيس إبليس. البغدادي، جمال الدين. د.ط، د.م: دار الجيل، ١٤٠٨هـ.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. ابن عبد البر، أبو عمر، تحقيق: محمد السعيد، ط ٣، الرباط: وزارة الأوقاف، ١٤٠٨هـ.
- تهذيب الأسرار في أصول التصوف. الخرکوشي، عبد الملك. تحقيق: بسام محمد. د.ط، أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٩٩٩م.

د. فوزية بنت عبد العزيز الشائع

- التيجانية. السويلم، علي. ط ٣، الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، ١٤٣٢ هـ.
- الجرح والتعديل. ابن أبي حاتم، عبدالرحمن. تحقيق: مصطفى عطا، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الجواهر والدرر. الشعراي، عبدالوهاب. ط ١، د.م: دار الأزهر للتراث، ١٤١٨ هـ.
- حجة الله على العالمين في معجزات سيد المرسلين. النبهاني، يوسف، مراجعة: عبد الوارث علي، ط ٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨ م.
- الحجج البينات في إثبات الكرامات في الحياة وبعد الممات. المزيدي، أحمد فريد. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨ م.
- حدائق الحقائق. الرازي، محمد بن أبي بكر. د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الحكم العطائية. السكندري، أحمد بن عطاء الله. شرح: أحمد زروق. تحقيق: رمضان البدري. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣ م.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. الأصفهاني، أبي نعيم بن أحمد. د.ط، بيروت: دار الفكر، ١٤١٦ هـ.
- الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال. السيوطي، جلال الدين. اعتنى به: عبد الهادي منصور. ط ١، دمشق: دار البيروتي، ١٤٢٦ هـ.
- درة الأسرار وتحفة الأبرار. الحميري، ابن الصباغ، ط ٤، مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠١ م.
- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة. البيهقي، أحمد، تخريج: عبد المعطي قلعجي، د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الدين الخالص. السبكي، محمود محمد. تحقيق: أمين خطاب. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧ م.
- الرسالة القشيرية. القشيري، أبي القاسم. د.ط، د.م: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٣٦ هـ.
- رشح الزلال في شرح الألفاظ بين أرباب الأذواق والأحوال. الكاشاني، عبد الرزاق، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، د.ط، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٥ هـ.

- روض الرياحين في حكايات الصالحين. اليافعي، عبد الله بن اسعد. تعليق: عبد الجليل عبد السلام. د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- شرح العقيدة الطحاوية. الحنفي، ابن أبي العز. ط ٧، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ.
- الشفاء بتعريف حقوق المصطفى. موسى، القاضي عياض، د. ط، القاهرة: مطبعة عيسى البابي، د.ت.
- شهيدة العشق الألهي، رابعة العدوية. بدوي، عبد الرحمن. ط ٢، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢م.
- الصحاح. الجوهري، إسماعيل بن حماد. مراجعة: محمد تامر، وآخرون. ط ٤، القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٠م.
- الصوفية في الإسلام. ر. ا. نيكلسون، ترجمة وتعليق: نور الدين شريفة، ط ٢، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٢٢هـ.
- طبقات الصوفية. السلمي، أبو عبد الرحمن. تحقيق: نور الدين شريفة. ط ٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٨هـ.
- الطبقات الكبرى. الشعراي، عبد الوهاب. تحقيق: أحمد السايح، وتوفيق وهبة، ط ١، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٦هـ.
- الطريقة الشاذلية عرض ونقد. العتيبي، خالد بن ناصر. ط ١، الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ١٤٣٢هـ.
- الطريقة القادرية أصولها وقواعدها. الكيلاني، معاد شرف. د. ط، د. م: كتاب ناشرون، د. ت.
- العلاقة بين الصوفية والإمامية. الحمام، زياد. ط ١، الرياض: مركز البحوث والدراسات، ١٤٣٢هـ.
- عوارف المعارف. السهروردي، عبد القاهر بن عبد الله. د. ط، بيروت: دار الكتاب العلمية، د. ت.
- عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير. ابن سيد الناس. شرح: إبراهيم رمضان. ط ١، بيروت: دار القلم، ١٤١٤هـ.
- الفتح المبين في جملة من أسرار الدين. الشعراي، عبد الوهاب. تحقيق: عبد القادر عطا. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م.

د. فوزية بنت عبد العزيز الشائع

- الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية. الحسني، أحمد بن عجيبة. ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م.
- الفرقان. ابن تيمية، أحمد. ط ١، الرياض: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ.
- فهرس الفهارس والأبواب ومعجم المعاجم والمسلسلات. الكناي، عبد الحميد. تحقيق: إحسان العباس. ط ٢، بيروت: دار الغرب الاسلامي، ١٤٠٢هـ.
- كرامات الأولياء دراسة عقديّة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة. العنقري، عبد الله. ط ١، الرياض: دار التوحيد للنشر، ١٤٣٣هـ.
- لباب الإعراب المانع من اللحن في السنة والكتاب. الشعراي، عبد الوهاب. تحقيق: أحمد فريد المزيدي. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١م.
- لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم. د.ط، بيروت: دار صادر، ٢٠٠٣م.
- لطائف المنن والأخلاق. الشعراي، عبد الوهاب. مراجعة: سالم البدري. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م.
- المآخذ العقديّة على كتاب إحياء علوم الدين. الدوسري، فالح، ط ١، الرياض: دار الفضيلة، ١٤٣٦هـ.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية. جمع: عبد الرحمن بن قاسم، ط ١، الرياض: مطابع الرياض، ١٣٨٢هـ.
- مدارج السالكين. الجوزية، محمد بن قيم. ط ١، بيروت: دار الكتب العالمية، د.ت.
- مرآة المفاتيح. القاري، علي. تحقيق: الشيخ جمال عيتاني. د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- مروج الذهب ومعادن الجوهر. المسعودي، علي بن الحسين. مراجعة: كمال مرعي. ط ١، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٥هـ.
- المسند. حنبل، أحمد، ط ٢، بيروت: دار صادر، ١٣٩٩هـ.
- مشرب الأرواح. الشيرازي، روزبهان. تعليق: عاصم الكيالي. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ.

- المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرض ونقد. صادق، سليم صادق. ط ١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٥هـ.
- مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم. القيصري، داود. تصحيح: عاصم الكيالي. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٢م.
- مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية وأثرها السيئ على الأمة. إدريس، إدريس محمد. ط ١، الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ.
- معجم ألفاظ الصوفية. الشرقاوي، حسن. ط ١، القاهرة: مؤسسة مختار، ١٩٨٧م.
- معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. الكفوي، أيوب بن موسى. مراجعة: عدنان دوريش، محمد المصري. د.ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.
- معجم لغة الفقهاء. قلنجي، محمد. ط ٢، د.م: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ.
- معجم مصطلحات الصوفية. حفني، عبد المنعم. ط ٢، بيروت: دار المسيرة، ١٤٠٧هـ.
- مناقب عبدالوهاب الشعراني. المليجي، محمد. ضبط: عاصم الكيالي. د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين. المستغامي، أحمد بن عليوه. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م.
- المنهل العذب المورد شرح سنن أبي داود. السبكي، محمود. د.ط، بيروت: مطبعة الاستقامة، ١٣٥١هـ.
- الموافقات في أصول الشريعة. الشاطبي، إبراهيم. شرح: عبد الله دراز. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ.
- موسوعة أقوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلله. جمع وترتيب: السيد أبو المعاطي النوري، وآخرين. ط ٢، الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٣٥هـ.
- النجم الساعي في مناقب الرفاعي. العيدروس، أبو بكر بن عبد الله. تحقيق: أحمد فريد المزيدي. د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

د. فوزية بنت عبد العزيز الشائع

- نزهة الناظرين في الأخبار المروية عن الأنبياء والصالحين. المنى، عبد الملك بن علي. خرج أحاديثه: أحمد المزيدي. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨م.
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. النشار، علي سامي، ط ٩، القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- نفحات القرب والاتصال بإثبات التصريف لأولياء الله تعالى والكرامات بعد الانتقال. الحسيني، أحمد. ضمن مجموع رسائل صوفية مخطوطة. تحقيق: سعيد عبد الفتاح. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م.
- نقد الروايات والأفكار المؤسسة للتصوف. علال، خالد أكبر. د.ط، الجزائر: دار المحتسب، ١٤٣٥هـ.
- هواتف الجنان. الخرائطي، محمد بن جعفر، تحقيق: إبراهيم صالح، ط ١، بيروت: دار البشائر، ١٤٢١هـ.
- الهواتف. ابن أبي الدنيا، عبد الله. تحقيق: مصطفى عطا. ط ١، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤١٣هـ.

Bibliography

- Itikhaz Arrou'a wa Alahlam madkhalan Lilibtida? fi Addin (Taking visions and dreams as an entry point for innovation in religion). Taha, Aziya Ali. Journal of Islamic Research, Riyadh, (98), 1434 AH, pp. (150-237).
- Athar Alfikr Assufi fi Attafsir (The Impact of Sufi Thinking on Interpretation: Study and Criticism), Zorob, Bahaa Hassan Salman. (Master's Thesis in Interpretation and Sciences of the Qur'an), Gaza, College of Principles of Religion, Islamic University, 1424H.
- Ihyaa ?oloom Addin (The revival of religious sciences). Al-Ghazali, Abu Hamid. d.t., d.m.: Dar Al-Bayan Heritage, w. d.
- Irwaa Alghalil fi Takhrij Ahadith Manar As-sabil (Irrigation of passion in extracting hadiths of Manar Al-Sabil), Al-Albani, Muhammad, 2nd edition, Beirut: The Islamic Office, 1405H.
- Ishkaliat Masadir Attalaqi ?inda Assufia (The problem of receiving sources of Sufism). Zenay, Tariq. Horizons of Science magazine, Algeria, University of Djelfa, No. (10), 2018, pp. (26-36).
- Ighathat Allahfan fi Massaid Ashaytan (Relief of worried about the traps of Satan). Al-Jawziyah, Muhamm. 2nd Edition, Beirut: The Islamic Office, 1409 H.
- Alibreez min Kalam Sayyidi AbdalAziz (Outlets from the words of Sidi Abdel Aziz) Al-Dabbagh. Al-Maliki, Ahmed. 3rd edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1423H.
- Alistiqama (Honesty). Ibn Taymiyyah, Ahm. Verification: Muhammad Rashad Salem, 2nd edition, Riyadh: Imam Muhammad bin Saud Islamic University, 1411 H.
- Ali?tisam. Shatby, Ibrahim bin Musa. 1st edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1408 H.
- Alinsaf fi Haqiqat Alawliaa wa ma Lahum min Alkaramat wa Alaltaf, Muhammad bin Ismail Al-San'ani, verification: Abdul Razzaq Al-Badr, 1st edition, Riyadh, Dar Ibn Affan for Publishing and Distribution, 1418 AH
- Alanwar Alqudseia fi Bayan Adab Al?ubodia (The sacred lights in explaining the etiquette of slavery). Al-Shaarani, Abd Al-Wahhab, 1st edition, Egypt: Al-Amrah Al-Sharifah Press, 1317 A.H.
- Eiqaz Alhimam fi Sharh Alhikam (Awakening the determination to explain the rulings). Husseini, Ahmed. Comment: Dr. Assem Al Kayyali. w. d., Beirut: House of Scientific Books.
- Al-Bariqa AlMahmudiyah fi Sharh Attariqa Almuhamadia. Al-Khadidi, Muhamm. Verification: Ahmed Fathi Hijazi, 1st Edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2011.
- Albawariq Alhaqaiq (Blazing facts). Al-Sayyadi, Mahmoud. 1st edition, Cairo: Published under the supervision of the Al-Saha family, Al-Rifa'i Hashemite, d.T.
- Albudhia, Tarikhaha, wa ?aqaidiha wa ?alaqat Assufia biha (Buddhism, its history and beliefs, and the relationship of Sufism to it). Nomsuk, AbdullH. 1st edition, Riyadh: Adwaa al-Salaf, 1420H.

- Tarikh Alislam wa Wafiat Almashahir wa Ala?lam (The history of Islam and the deaths of celebrities and the Famous). Golden, Muhamm. Verification: Bashar Awad Maarouf, 1st Edition, Beirut: Dar al-Gharb Al-Islami, 2003.
- Tazkirat Alawliaa. Nishapuri, Farid al-Din. Correction: Ahmed Adam. d.t., d.m.: Center for Islamic Sciences Verifications, d.t.
- Attaswuf: Almansha' wa Almasdar (Mysticism, origin and source), Ihsan Elahi Zaheer, w. e., Lahore, Pakistan, Tarjuman Al-Sunnah Administration.
- Atta?ruf Limazahb Attasuf (Getting to know the doctrine of Sufism). Al-Kilabadhi, Abu Bakr, 1st edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1413H.
- Atta?rifat (Definitions). Al-Jurjani, Ali bin Muhammed. Verification: Muhammad Al-Minshawi. w. e., Cairo: Dar Al-Fadilah, w. d..
- Attasuf wa Ta'thurahu Binasrania wa Alfalsfat Alqadima (Sufism and its Influence by Christianity and Ancient Philosophies), Ibrahim bin Khalaf Al-Turki, Ph.D. Thesis, The Islamic University, 1412 H.
- Attaqrib fi Sirat Nasir Addin Alkhatib (Approximation in the biography of Nasir al-Din al-Khatib). Abu Awad, Muhamm. 1st edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2009.
- Talbis Iblis. Al-Baghdadi, Jamal Al-Din. w. e., w. d. Dar Al-Jeel, 1408 H.
- At-tamhid Lima fi Almwatta min Alma?ani wa Alasaniid (Introduction to the meanings and chains of transmission in Almwatta), Ibn Abd Al-Bar, Abu Omar, verification: Muhammad Al-Saidi, 3rd edition, Rabat: Ministry of Endowments, 1408 H.
- Tahzib Alasrar fi Osool Attasuf (Refinement of Secrets in the Origins of Sufism), Al-Kharkoshi, Abdul Malik. Verification: Bassam Mohammed w. e., Abu Dhabi: The Cultural Foundation, 1999.
- Tijaniya. Al-Suwailem, Ali. 3rd edition, Riyadh: Dar Al-Asema for Publishing and Distribution, 1432.
- Aljarh wa Atta?dil. Ibn Abi Hatim, Abdul Rahman. Verification: Mustafa Atta, 1st edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, w. d..
- Aljawahir wa Addurar (Gems and pearls). Al-Shaarani, Abdelwahab. 1st edition: Al-Azhar Heritage House, 1418H.
- Hujat Allah ?ala Al?alamin fi Mu>?jizat Seid Almursalin (Argument of God to the Worlds in the Miracles of the Master of the Messengers, Al-Nabhani, Youssef, review: Abdul Warith Ali, 3rd edition, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 2008
- Alhujjaj Albainat fi Ithbat Alkaramat fi Alhayat w aba?da Almmamat (Evidence-based arguments in proving the miracles in life and after death). Al-Mazidi, Ahmed Farid, 1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmia, 2008.
- Hdaiq Alhaqaiq (Gardens of facts). Al-Razi, Muhammad bin Abi Bakr. w. e., Beirut: House of Scientific Books, w. d..
- Alhikam Alattaeya. Alexandari, Ahmed bin Ata Allh. Explanation: Ahmed Zarrouk. Verification: Ramadan Al-Badri. 1st edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2003.
- Hiliat Alawliaa wa Tabaqat Alasfyaa. Al-Isfahani, Abi Naim bin Ahmed. w. e., Beirut: Dar Al-Fikr, 1416 H.

- Alkhabar Addal ?ala Wujood Alqutb wa Alawtad wa An-nujabaa wa Alabdal. Al-Suyuti, Jalaluddin. Take care of: Abdulhadi Mansour. 1ST EDITION, Damascus: Dar Al-Bayrouti, 1426 H.
- Durrat al-Asrar wa Tuhfat al-Abrar, Ibn al-Sabbagh al-Himyari, 4th edition, Egypt, Al-Azhar Heritage Library, 2001
- Dal'il An-nubwa wa Ma?rifat Ahwal Sahib Ashari?a (Evidence of Prophethood and Knowledge of the Conditions of the Sahib of Sharia), Al-Bayhaqi, Ahmed, Graduated by: Abdel Muti Qalaji, d.T., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmia, d.T.
- Addin Alkhalis (Pure Religion). El-Sobky, Mahmoud Mohamed. Verification: Amin Khattab. 1st edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2007.
- Ar-rissala Alqusheiria. Al-Qushayri, Abu Al-Qasim. w. e., d.m.: Al-Azhar Heritage Library, 1436 H.
- Rashh Az-zulla fi Sharh Alalfaz bayn Arbab Alazwaq wa Alahwal (Nominate Al-Zalal in explaining the terms between the masters of tastes and conditions), Al-Kashani, Abdel-Razzaq, verification: Saeed Abdel-Fattah, w. d., Cairo: Al-Azhar Heritage Library, 1415 H.
- Rawd al-Rayhain fi Hikayat As-Salhin (Rawd Ar- rayahin in Tales of the Righteous). Al Yafei, Abdullah bin Asa. Commentary: Abdul Jalil Abdul Salam. Dr.. I, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmia, w. e..
- Sharh Al?aqrda At-Tahawia (Explanation of the Tahawiyah Creed). Al-Hanafi, Ibn Abi Al-Ezz. 7th edition, Beirut: Al-Resala Foundation, 1415 H.
- Ashifa bita?rif Huquq Almustafa (Al-Shifa by defining the rights of the Mustafa), Musa, Judge Ayyad, d.T, Cairo: Issa Al-Babi Press, d.T.
- Shahidat Al?ishq Alilahi (The martyr of divine love Rab?a Al-?Aadawiya). Badawi, Abdel Rahman. 2nd edition, Cairo: The Egyptian Renaissance Library, 1962.
- As-SahaH. El-Gohary, Ismail bin Hamm. Reviewed by: Mohamed Tamer, and others. 4th edition, Cairo: Dar Al-Hadith, 1990.
- As-sufia fi alislam (Sufism in Islam), R. A. Nicholson, translation and commentary, Noureddine Sheriba, 2nd edition, Cairo, Al-Khanji Library, 1422 A.H.
- Tabaqat Asuffia. Al-Salami, Abu Abdul Rahman. Verification: Noureddine Sheriba. 3rd edition, Cairo: Al-Khanji Library, 1418 H.
- At-Tabaqat Alkubra (The Great Classes). Al-Shaarani, Abdelwahab. Verification: Ahmed Al-Sayeh, Tawfiq Wahba, 1st edition, Cairo: Religious Culture Library, 1426 H.
- At-Tariqa Ashazlia: Osoolaha wa Qawa?idaha (The Shadhili Method: Presentation and Criticism), Al-Otaibi, Khalid bin Nasser. 1ST EDITION, Riyadh: Al-Rushd Library for Publishing and Distribution, 1432 H.
- At-Tariqa Alqadiria (The Qadiri Order, its origins and rules). Al-Kilani, an honorable date. d.t., d.m.: book publishers, d.t.
- Al?alaqa bayn Asufia wa Alimmamia (The relationship between Sufism and the Imamate). Al-Hamam, Ziyad, 1st, Riyadh: Center for Research and Studies, 1432 H.
- ?warif Alma?arif (Awarif of the knowledge). Al-Suhrawardi, Abdul Qaher bin AbdullH. w. e., Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamia, D.T.

- ?oyoun Al-Athar fi Foun Al-Maghazi, Al-Shama'il wa Al-Sir. Ibn Sayyid Al-Nas. Explanation: Ibrahim Ramadan. i.1 Beirut: Dar Al-Qalam, 1414 H.
- .Alfath Almubin fi Jumla min Asrar Addin (The conquest described in a number of the secrets of religion). Al-Shaarani, Abdel-Wahab. Verification: Abdel-Qader Atta. 1ST EDITION, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2006.
- Alfutohat AlIlahia fi Sharh Almahath Alaslial (Divine conquests in explaining the original Resrearches). Al-Hasani, Ahmed bin Ajiba. I 2, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2010.
- Al-Furqan. Ibn Taymiyyah, Ahm. 1st edition, Riyadh: Dar Al-Fadilah for Publishing and Distribution, 1420 H.
- Fahras Alfaharis wa Alathbat wa Mu?jam Alma?ajim wa Almusalsalat (Index of Indexes and Proofs, Dictionary of Dictionaries and Series). Al-Kinani, Abdul Hamid. Verification: Ihsan Al-Abbas. 2nd edition, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1402 H.
- Karamat Alawliaa (The Dignities of the Guardians: A Doctrinal Study in the Light of the Creed of Ahl al-Sunnah wal-Jama?a). Al-Anqari, AbdullH. 1st edition, Riyadh: Dar Al-Tawheed Publishing, 1433 H.
- Lubab Ali?rab Almani? Min Allahn fi Assunna wa Alkitab Al-Shaarani, Abdelwahab. Verification: Ahmed Farid Al Mazeedi. 1st edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2011.
- Lisan Al Arab. Ibn Manzur, Muhammad Ibn Makram. w. e., Beirut: Dar Sader, 2003.
- Latif Al-Mann wa Alakhlaq. Al-Shaarani, Abdel Wahab. Reviewed by: Salem Al-Badri. 1st edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2010.
- Almahiz Al?aqadia ?ala Kitab Ihyaa ?oloom Addin (Doctrinal objections to the book "The Revival of the Religious Sciences"), Al-Dosari, Faleh, 1st edition, Riyadh: Dar Al-Fadilah, 1436 H.
- Majmou? Fatawa Sheikh Alislam bin Tymiyah (Collection of Fatwas of Sheikh al-Islam Ibn Taymiyyah), compiled by: Abd al-Rahman bin Qasim, 1st edition, Riyadh: Riyadh Press, 1382 H.
- Madarij As-salikin. Al-Jawziyah, Muhammad bin Qayyim. 1st edition, Beirut: International Book House, d.
- Mirqat Almafatih. Continental, Ali. Verification: Sheikh Jamal Itani. w. e., Beirut: House of Scientific Books, D.T.
- Murouj Adhahab wa Ma?adin Aljawhar (Meadows of gold and gem minerals). Al-Masudi. Ali bin Hussein. Revision: Kamal Marei, 1st edition, Beirut: Al-Masaba Al-Asriyya, 1425 A.H.
- Al-Musnad, Hanbal, Ahmad, Edition 2, Beirut: Dar Sader, 1399 H.
- Mashrab Alarwah (Spirits drink), Shirazi. rosabhan., Comment: Asim Kayyali. 1st edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1422 H.
- Almasadir Al?ama litalaqi ?inda Asufia (General sources of receiving for Sufists Presentation and criticism). Sadiq, Salim Sadiq. 1ST EDITION, Riyadh: Al-Rushd Library, 1415 H.

- Mattla? Khusous Alkalam fi Ma?ani Fusous Alhikam (The beginning of the specifics of the word in the meanings of the chapters of governance). Al-Qaisari, David. Correction: Asim Kayyali. 1st edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2012.
- Madhahir Alinhirafat Al?aqadia ?inda Asufia wa Atharaha Assei ?ala Alumma (Manifestations of nodal deviations of Sufists and its negative impact on the nation). Idris, Idris Muhammed. 1, Riyadh: Al-Rushd Library for Publishing and Distribution, 1419 H.
- Mu?jam Alfaz Assufia (A dictionary of Sufi terms). Al-Sharqawi, Hassan. 1st edition, Cairo: Mokhtar Foundation, 1987.
- Mu?jam fi Almustalahat wa alfurouq Allughawia (A glossary of terms and linguistic differences). Al-Kafwi, Ayoub bin Musa. Review: Adnan Dorish, Mohamed Al-Masry. w. e., Beirut: Al-Resala Foundation, w. d.
- Mu?jam Lughat Alfuqahaa (Dictionary of the language of scholars). Kalaji, Muhamm. 2nd edition, d.m: Dar Al-Nafais for printing, publishing and distribution, 1408 H.
- Mu?jam Almustalahat Assufia (A Dictionary of Sufi Terms). Hefny, Abdel Moneim. 2nd edition, Beirut: Dar Al Masira, 1407 A.H.
- Manaqib Abdul Wahab Al sha?rani (The virtues of Abdul Wahab) Al Shaarani. El-Meligy, Muhamm. Editing: Assem Al-Kayyali, d.T., Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmia, d.T.
- Alminah Alqudsia fi Sharh Almurshid Almu?in ?ala Adharuri min ?uloom Addin (Grants Qudsi in explaining the guide assigned to the necessary sciences of religion). Mosteghanemi, Ahmed bin Aliwa. 1st edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2009.
- Al-Manhal Al-?azb Al-Mawroud sharh Sunan Abi Dawood. Al-Subki, Mahmoud. w. e., Beirut: Al-Istiqamah Press, 1351 H.
- Almuafaqat fi Osool Ashari?a (Consents in the Fundamentals of Sharia). Shatby, Ibrahim. Explanation: Abdullah Draz. 1st edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1425 H.
- Maosou?at Aqwal Alimam Ahmad bin Hanbal (Encyclopedia of the sayings of Imam Ahmad bin Hanbal in the men of hadith). Collection and arrangement of Sayyid Abu Al-Maati Al-Nouri, and others. 2nd edition, Riyadh: Dar Alam Al-Kutub, 1435 H.
- An-Najm As-sa?i fi Manqib Ar-rifa?i (The courier star in the virtues of Rifai). Al-Aidarous, Abu Bakr bin AbdullH. Verification: Ahmed Farid Al Mazeedi. d.t., d.m., d.t.
- Nuzhat An-nazirin fi Alakhbar Almarwia ?an Alanbiaa wa As-salihin (Picnic viewers in the news narrated about the prophets and the righteous). Al-Muna, Abdul Malik bin Ali. His hadiths came out: Ahmed Al Mazeedi. 1ST EDITION, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2008.
- Nasha?t Alfikr Alfalsafi fi Aalislam (The emergence of philosophical thought in Islam), Al-Nashar, Ali Sami, 9th edition, Cairo: Dar Al-Maaref, w. d.

د. فوزية بنت عبد العزيز الشائع

- Nafahat Alqurb wa Alitisaal bi-ithbat At-tasrif Lawliala Allah Ta?ala wa Alkaramat ba?da Alintiqaal. Hussein, Ahmed. Within the sum of manuscripts mystical letters. Verification: Said Abdel FattH. 1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub al-Ilmiyya, 2007.
- Naqda Ar-riwayat wa Alafkar Alu'sisia Li-tasawuf (Criticism of narratives and ideas and the institution of Sufism. Allal, Khaled Akbar. w. e., Algeria: Dar Al-Mohtaseb, 1435H.
- Hawatif Al-Jinan, Al-Kharati, Muhammad Bin Jaafar, verification: Ibrahim Saleh, 1st edition, Beirut: Dar Al-Bashaer, 1421 H.
- Alhawatif. Ibn Abi Al-Dunya, AbdullH. Verification: Mustafa Atta. 1st edition, Beirut: Cultural Books Foundation, 1413 H.

أحكام حرز المعاملات المالية الإلكترونية

«دراسة فقهية مقارنة»

د. صالح بن علي بن محمد السعود^(١)

(قدم للنشر في ٠٦/٠٢/١٤٤٣هـ؛ وقبل للنشر في ٠٨/٠٤/١٤٤٣هـ)

المستخلص: البحث يدرس أحكام حرز المعاملات المالية الإلكترونية، من خلال بيان أحكام الحرز، ومدى إمكانية تطبيق أحكامه على الحرز الإلكتروني في المعاملات المالية، وليس المقصود من البحث استيعاب صور الحرز الإلكتروني.

وقد جاء البحث في مبحثين: تناول البحث في المبحث الأول: معنى الحرز، وضابطه، وأنواعه، وشروطه، وموقف الفقهاء من اشتراط الحرز في السرقة. وفي المبحث الثاني: تناول صور الحرز الإلكتروني للمعاملات المالية، وضوابط تطبيق الحرز عليها. من خلال الحديث عن: المحافظ الإلكترونية للعمليات الإلكترونية، العقود الذكية، بطاقات الدفع الإلكتروني، المعلومات الإلكترونية.

ومن نتائج البحث: أن حرز كل شيء بحسبه. وأن التخزين المالي والمعلوماتي إلكترونيًا حرز لما وُضع فيه، والتعدي عليه بأي صور التعدي جريمة. وأنه يُشترط في السرقة الموجبة للقطع أن تكون من حرز، فإن كانت من غير حرز فلا قطع على السارق، ويُعزّر. وأن المحفظة الإلكترونية للعمليات الإلكترونية، والعقود الذكية، وبطاقات الدفع الإلكتروني، حرز لما وُضع فيها، والتعدي عليها يوجب الحد.

الكلمات المفتاحية: فقه، عقوبات، الحرز، الإلكتروني.

(١) أستاذ الفقه المشارك في كلية التربية بالزلفي - جامعة المجمعة.

البريد الإلكتروني: s.alsaud@mu.edu.sa



Provisions of Saving Electronic Financial Transactions: A Jurisprudential Study

Dr. Saleh Ali Mohamed Alsaud

(Received 13/09/2021; accepted 13/11/2021)

Abstract: This research sheds light on the Provisions of Saving Electronic Financial Transactions by clarifying the provisions of savings, and the extent to which these provisions can be applied to electronic savings in financial transactions. However, this study is not intended to cover the types of electronic savings.

The research is divided into two topics: the first tackles the meaning of savings, its principles, its types, conditions, and the opinions of the jurists regarding the requirement of safeguard in theft. In the second topic, it highlighted the types of electronic savings for financial transactions, and their application requirements, by identifying the electronic wallets for electronic currencies, smart contracts, electronic payment cards, and electronic information.

One of the results of the research: that everything is saved according to its type, and that electronic financial and information storage is a safeguard of what was placed in, and that taking it in any way is a crime. Moreover, it is stipulated in theft that requires amputation to be from a safeguard place, if it is not found in a safeguard place, the thief does not have to be cut off, and he must be punished in another way. The electronic wallet for electronic currencies, smart contracts, and electronic payment cards is a safeguard for what is placed in, and taking them illegally, requires applying penalties.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Penalties, Saving, Electronic.



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

فإن الشريعة الإسلامية تتسم بالدقة والإحكام، على نحو جعلها صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، تتسع لكل تطور بما يكفل للإنسان توازنه في بنائه، وتكوينه، وتلبية مطالب حياته، في إطار بعيد كل البعد عن الحرج والضييق، وكل واقعة من الوقائع المستحدثة مهما كانت طبيعتها، لا تخلو عن حكم في أصول الشريعة، نصًا، أو إجمالًا، أو قياسًا، ومن هذه الوقائع: السرقات الإلكترونية التي انتشرت بصورة مخيفة هذه الأيام، مخلفة خسائر بالمليارات، فهل يمكن تطبيق حد القطع المنصوص عليه في الشريعة الإسلامية عليها، أم أن شرط الحرز يعوق تطبيقها؟

ومن هذا المنطلق يأتي هذا البحث بعنوان: (أحكام حرز المعاملات المالية الإلكترونية دراسة فقهية مقارنة).

* حدود الدراسة:

بيان أحكام الحرز، ومدى إمكانية تطبيق أحكامه على الحرز الإلكتروني، وليس المقصود من البحث استيعاب صور الحرز الإلكتروني، إنما ستمت الدراسة على العملات الإلكترونية، العقود الذكية، بطاقات الدفع الإلكتروني، المعلومات الإلكترونية.

* أهمية البحث وأسباب اختياره:

- ١- الحرص على إثراء المكتبة الإسلامية بما هو جديد ونافع إن شاء الله.
- ٢- ندرة البحوث الأكاديمية حول موضوع الحرز الإلكتروني.
- ٣- إظهار محاسن الشريعة الإسلامية، وإثبات أنها صالحة لكل زمان ومكان، وأنها كفيلة

أحكام حرز المعاملات المالية الإلكترونية...

بالوفاء بحاجات المسلمين في التشريع، مهما تطورت الوسائل والتقنيات التي تأتي بها الأزمنة والعصور المتعاقبة.

٤- الأضرار الناجمة عن السرقة الإلكترونية، والمقدّرة بالمليارات.

* أهداف البحث:

- ١- بيان حرز العملات الإلكترونية.
- ٢- تسليط الضوء على حرز العقود الذكية.
- ٣- بيان حرز بطاقات الدفع الإلكتروني.
- ٤- التعرف على حرز المعلومات الإلكترونية.

* مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة الدراسة في بيان الحرز الإلكتروني لعدد من المعاملات المالية المعاصرة، ومدى إمكانية تطبيق حد السرقة عليها.

* الدراسات السابقة:

هناك عدة بحوث حول الحرز، وهي كالتالي:

أولاً: الحرز في السرقة وضوابط تطبيقه على الجرائم الإلكترونية، دراسة فقهية مقارنة، للدكتور/ حسن محمد بودي، نشرته دار الجامعة الجديدة بمحافظة الإسكندرية، بجمهورية مصر العربية، وقد تركز البحث على ماكينات الصرف الآلي وسرقتها، وهل تعدّ حرزاً أم لا وقاس عليها بعض الأموال المحمية من الاختراق عبر شبكة الإنترنت عن طريق أرقام سرية، وضوابط تطبيق الحرز على المعلومات الإلكترونية، ولا يتشابه مع هذه الدراسة إلا في جزء من العنوان وهو الحرز.

ثانياً: حرز السيارات، صورته وأحكامه، للدكتور/ خالد بن عبد العزيز الجريد، بحث منشور بمجلة العدل، بالمملكة العربية السعودية، العدد (٢٢) شوال ١٤٢٧ هـ. والبحث من

عنوانه يتناول موضوع الحرز في السيارات، ولا يتشابه مع هذه الدراسة إلا في جزء من العنوان وهو الحرز.

ثالثاً: التطبيقات المعاصرة لشرط الحرز في السرقة، للدكتور / فداء فتحي شطناوي، والدكتور / أيمن محمد الشبول، وهو بحث منشور على شبكة الإنترنت. وقد تناول فيه الباحثان أربع صور من صور الحرز المعاصرة وهي (الكهرباء - المياه - التليفونات - الحاسب الآلي والإنترنت)، وبهذا فالبحث يختلف عن دراستي في التطبيقات المعاصرة للحرز الإلكتروني.

رابعاً: شرط الحرز في السرقة وتطبيقاته المعاصرة في الفقه الإسلامي، للدكتور / محمد علي علي عكاز، بحث منشور بمجلة الشريعة والقانون بجامعة الأزهر بجمهورية مصر العربية، العدد الرابع والثلاثون ١٤٤١ هـ. وقد تناول في بحثه إحدى عشرة صورة من صور التطبيقات المعاصرة لشرط الحرز، منها (سرقة الشريك لأسهم الشركة، السرقة من المصارف،....). وهذا البحث يختلف تماماً عن دراستي من اختلاف صور تطبيقات الحرز الإلكتروني التي تناولتها في بحثي.

* منهج البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن أجمع بين المنهج الاستقرائي، والمنهج المقارن.

أولاً: المنهج الاستقرائي الذي يقوم على التتبع للمادة العلمية حول العقود الذكية.

ثانياً: المنهج المقارن لمقارنة أقوال وآراء الفقهاء، وترجيح الرأي الأولي بالترجيح.

* إجراءات البحث:

أولاً: عزو الآيات القرآنية بذكر اسم السورة، ورقم الآية، مع كتابتها بالرسم العثماني.

ثانياً: تخريج الأحاديث النبوية، فإن كان الحديث في الصحيحين، أو في أحدهما اكتفيت

بذلك، وإلا خرّجته من مظانه، مع ذكر كلام أهل العلم في بيان درجته.

ثالثاً: تخريج الآثار من المصادر الأصلية، والحكم عليها ما أمكن ذلك.

رابعاً: الاعتماد على أمهات المصادر والمراجع الأصلية ما أمكن ذلك.

خامسًا: في المسائل الفقهية اتبعت الآتي:

- ذكر ما أفف عليه من الأقوال في المسألة، وبيان القائل بها من الفقهاء، ويكون عرض الخلاف بذكر المذاهب الفقهية، مع ذكر أدلة كل قول وما يرد عليها من مناقشة - باختصار -.
- أختتم الأقوال بالقول الراجح؛ وذلك لخلّوه غالبًا من المناقشات، ولما يعقبه من أسباب ترجيحه، ولما في ذلك من التدرج في عرض الأقوال وصولًا إلى أقواها.
- توثيق الأقوال من كتب أهل المذاهب الفقهية، المعتمدة في كل مذهب.

*** خطة البحث:**

قسمت البحث إلى مقدمة، ومبحثين، أما المقدمة فقد تناولت فيها: أهمية البحث وأسباب اختياره، أهدافه، الدراسات السابقة، منهج البحث، إجراءات البحث، خطته.

- **المبحث الأول: حقيقة الحرز.** وفيه خمسة مطالب:
 - **المطلب الأول:** معنى الحرز لغة واصطلاحًا.
 - **المطلب الثاني:** ضابط الحرز.
 - **المطلب الثالث:** أنواع الحرز.
 - **المطلب الرابع:** موقف الفقهاء من اشتراط الحرز في السرقة.
 - **المطلب الخامس:** شروط الحرز.
- **المبحث الثاني: صور الحرز الإلكتروني وضوابط تطبيق الحرز عليها.** وفيه أربعة مطالب:
 - **المطلب الأول:** المحافظ الإلكترونية للعمليات الإلكترونية.
 - **المطلب الثاني:** العقود الذكية.
 - **المطلب الثالث:** بطاقات الدفع الإلكتروني.
 - **المطلب الرابع:** المعلومات الإلكترونية.
- **الخاتمة:** وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول حقيقة الحرز

وفيه خمسة مطالب:

* المطلب الأول: معنى الحرز لغة واصطلاحًا.

معنى الحرز لغة:

تدور مادة (حرز) حول الحفظ والتحفظ^(١). فالحرز: الموضع الحصين الذي يُحفظ فيه الشيء، والمكان المنيع الذي يُلجأ إليه. والجمع أحرار، مثل: حمل وأحمال. وأحرزت المتاع جعلته في الحرز. ويقال: حرز حريز للتأكيد، كما يقال: حصن حصين. واحترز من كذا أي تحفظ، وتحرز مثله، وأحرزت الشيء إحرازًا: إذا حفظته، وضممته إليك، وصنته عن الأخذ^(٢).

معنى الحرز اصطلاحًا:

لم يخرج الاستعمال الاصطلاحي للحرز عند الفقهاء عن معناه اللغوي، وهو (المكان الذي يحفظ فيه المال)، وقد تعددت عباراتهم في بيان المراد من الحرز، مع وجود التقارب في بيانه.

الحرز عند الحنفية: ما يصير به المال محررًا عن أيدي اللصوص^(٣)، الحرز عند المالكية: ما من شأنه أن تحفظ به الأموال كي يعسر أخذها، مثل: الإغلاق والحظائر، وما أشبه ذلك^(٤)،

(١) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٣٨/٢)، مادة (حرز).

(٢) انظر: لسان العرب، ابن منظور (٣٣٣/٥)، النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير (٣٦٦/١)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي (١٢٩/١)، مادة (حرز).

(٣) الاختيار لتعليل المختار، الموصلي (١٢٥/٤).

(٤) بداية المجتهد، ابن رشد (٥٥٠/٢).

أحكام حرز المعاملات المالية الإلكترونية...

والحرز عند الشافعية: ما يصير به المال محفوظاً^(١)، والحرز عند الحنابلة: ما جرت العادة بحفظ المال فيه، ويختلف باختلاف الأموال والبلدان وعدل السلطان وجوره، وقوته وضعفه^(٢)، فمن خلال هذه النصوص يظهر الاتفاق بين المعنى اللغوي والشرعي للحرز، كما يظهر أن الفقهاء متفقون على أن حرز كل شيء بحسبه، وأنه يختلف باختلاف الأموال، والأمكنة، والأزمنة، والأحوال، ونحو ذلك.

الحرز الإلكتروني: يتحقق بكل ما يمنع الأشخاص من الوصول إلى المعلومات المحفوظة على الوسائط الإلكترونية، كالكمبيوتر، وبطاقات الصرف الآلي، والمحافظ الإلكترونية.

* المطلب الثاني: ضابط الحرز.

الحرز ليس له حقيقة اصطلاحية في الشرع، بل تركه الشرع لما يتعارف الناس عليه بما يعرفون ويألفون من أعرافهم، فهو قابل للتبدل بحسب اختلاف الأعراف زماناً ومكاناً. وقد نص الفقهاء على أن كل اسم ليس له حد في اللغة ولا في الشرع؛ فالمرجع فيه إلى العرف^(٣).

وقد تعددت الأحراز الحديثة تبعاً لتطور الحياة وتقدم الصناعات، فقد تطورت وسائط النقل ووسائل الاتصال، وتعددت طرق حفظ الأموال، فظهرت الخزائن الحديثة بأشكالها المتعددة، والأرقام السرية، وبطاقات الدفع الإلكترونية، والمحافظ الإلكترونية.

(١) الحاوي الكبير، الماوردي (١٣/ ٢٨٠).

(٢) زاد المستقنع، الحجاي (ص ١٤١).

(٣) انظر: الفروق، القراني (٣/ ٢٨٣)، المنشور في القواعد، الزركشي (٢/ ١٩٣)، إعلام الموقعين، ابن القيم (١/ ٣٣٧).

* المطلب الثالث: أنواع الحرز.

قسّم الفقهاء الحرز إلى نوعين:

الأول: حرز بنفسه: ويُسمى الحرز المكاني، أو الحرز الذاتي.

الثاني: حرز بغيره: ويسمى حرزًا بالحافظ، أو بالغير.

ولما كان تحديد مفهوم الحرز يختلف باختلاف الزمان والمكان، وأعراف الناس وعاداتهم في إحراز أموالهم، فقد اختلف الفقهاء في تحديد ضابط الحرز بنوعيه، كالآتي:

أولاً: الحنفية: يرى الحنفية أن الحرز بنفسه: هو كل بقعة معدة للإحراز، يُمنع الغير من دخولها إلا بإذن من مالكيها، وذلك مثل الدور، والحوانيت، سواء كان باب الحرز مفتوحاً أم مغلقاً، وسواء كان على الحرز بنفسه حافظ أم لا؛ وذلك لأن البناء بذاته يُعدّ أصلاً للحفظ والإحراز، حتى ولو لم يكن مغلقاً.

أما الحرز بغيره: فهو كل مكان غير مُعدّ للإحراز، ويكون الدخول فيه بدون إذن، مثل الطرق والمساجد والأسواق، فهذه الأماكن وما شابهها لا تتوافر فيها الحرزية، إلا إذا كان عليها حافظ يحرسها^(١).

ثانياً: المالكية: ذهب المالكية إلى أن الحرز بنفسه: هو كل مكان اتخذه صاحبه مستقراً، واعتاد الناس على وضع أمتعتهم فيه، ويستوي في الحرز بنفسه أن يكون محاطاً: كالمحال التجارية، والبيوت، والخزائن، وحظائر الماشية، أو غير محاط: كالأسواق، والأماكن التي تراح فيها الدواب.

أما الحرز بغيره: فهو المكان الذي لم يتخذه صاحبه مستقراً له، ولم تجر العادة بوضع أمتعة فيه: كالطرق والصحراء، فهذه الأشياء وما يماثلها، تكون حرزاً بالحافظ القائم عليها^(٢).

(١) انظر: البحر الرائق، ابن نجيم (٥/٦٢)، بدائع الصنائع، الكاساني (٧/٧٣).

(٢) انظر: القوانين الفقهية، ابن جزي (ص ٢٣٦)، شرح الخرشي على مختصر خليل (٨/١١٧).

ثالثاً: الشافعية: يرى الشافعية أن الحرز بنفسه: هو المكان المغلق المعد لحفظ المال داخل العمران، مثل: البيوت والمحال، وحظائر الماشية، فإن كان المكان غير مغلق، أو غير مُعدّ لحفظ المال كالسوق والطرق، أو كان مُعدّاً لحفظ المال ولكنه خارج العمران، فإنه لا يكون حرزاً بنفسه.

أما الحرز بغيره: فهو كل مكان غير مُعدّ لحفظ المال: كالسوق والمسجد والطريق، أو مُعدّاً ولكنه خارج العمران، فهذا المكان لا يكون حرزاً لما فيه إلا بوجود حافظ يلحظه ويرقبه^(١).
رابعاً: الحنابلة: ذهب الحنابلة إلى أن الحرز بنفسه: هو كل مكان مغلق، مُعدّ لحفظ المال داخل العمران.

أما الحرز بغيره: فهو كل مكان غير مُعدّ لحفظ المال: كالمسجد أو السوق، أو مُعدّاً ولكنه خارج العمران، فهذا المكان إن كان مغلقاً به حافظ، فهو حرز، سواء كان الحافظ نائماً أو يقظان، وإن كان مفتوحاً فلا يكون حرزاً إلا إذا كان الحافظ يقظان^(٢).

الترجيح: عند التأمل في كلام الشافعية والحنابلة حول الحرز بنفسه نجد أنهم قد اشترطوا ثلاثة شروط لم يشترطها الحنفية والمالكية، وهي: أن يكون الحرز مغلقاً - أن يكون مُعدّاً لحفظ المال - أن يكون داخل العمران.

فإن اختلف واحد من هذه الثلاثة، بأن كان غير مغلق، أو مغلق لكنه غير مُعدّ لحفظ المال، أو مُعدّ لحفظ المال ولكنه خارج العمران، فإنه لا يكون حرزاً بدون حافظ يرقبه، ويمنع الناس من التعدي عليه.

ولذلك فهذا هو الأرجح عندي؛ لأنه الأحوط في تحقيق معنى الحرزية، ومن ثمّ دقة الحكم بحد القطع المترتب عليها، وعدمه يُعتبر شبهة دائرة للحد، ويترتب عليه عقوبة التعزير.

(١) انظر: الوسيط، الغزالي (٦/٤١٨)، مغني المحتاج (٤/١٦٦)، نهاية المحتاج، الرملي (٧/٤٥٢).

(٢) انظر: الإقناع، الحججوي (٤/٢٧٨)، المبدع شرح المقنع، ابن مفلح (٩/١٢٧).

* المطلب الرابع: موقف الفقهاء من اشتراط الحرز في السرقة.

اختلف الفقهاء في اشتراط الحرز في السرقة الموجبة لقطع يد السارق، ويمكن حصر خلافهم في قولين:

القول الأول: ذهب ابن حزم الظاهري إلى أنه لا يُشترط في السرقة الموجبة للقطع أن تكون من حرز^(١).

أدلتهم:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨).

وجه الدلالة: دلت الآية بعمومها على قطع يد السارق، سواء سرق من حرز أم من غير حرز، فتخصيصها بالحرز قول من غير دليل^(٢).

المناقشة: نوقش بأن الآية خُصصت بخبر عمرو بن شعيب. وهو خبر صحيح تقوى بروايات أخرى^(٣).

الدليل الثاني: حديث المخزومية التي سرقت، فكلم أسامة بن زيد رضي الله عنه النبي صلى الله عليه وسلم في أمرها، فقال: «إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا يُقِيمُونَ الْحَدَّ عَلَى الْوَضِيعِ وَيَتْرُكُونَ الشَّرِيفَ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ فَعَلَتْ ذَلِكَ لَقَطَعْتُ يَدَهَا»^(٤).

(١) انظر: المحلى، ابن حزم (٣٠٦/١٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣٠٩/١٢).

(٣) انظر: المغني، ابن قدامة (٢٤٦/١٠)، والحديث: أخرجه الترمذي في سننه، كتاب/ أبواب البيوع، باب/ ما جاء في الرخصة في أكل الثمرة للمار بها برقم (١٢٨٩)، (٥٧٦/٣)، وحسنه الألباني، وأبو داود في سننه، كتاب/ اللقطة برقم (١٧١٠)، (١٣٥/٣)، وحسنه الأرناؤوط، والنسائي في سننه، كتاب/ قطع السارق، باب/ الثمر يسرق بعد أن يؤويه الجرين برقم (٤٩٥٨)، (٨٥/٨).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب/ الحدود، باب/ إقامة الحد على الشريف والوضيع برقم (٦٧٨٧)، (١٦٠/٨).

وجه الدلالة: قضى رسول الله ﷺ على السارق بقطع يده، دون أن يخص ذلك بالسرقة من حرز، فلو أراد الله ألا يقطع يد السارق حتى يسرق من حرز لما أغفل ذلك ولا أهمله^(١).
المناقشة: الأخبار الواردة من غير اشتراط للحرز عامة، خصّصت بالأخبار الدالة على اشتراطه^(٢).

القول الثاني: يشترط في السرقة الموجبة للقطع أن تكون من حرز، فإن كانت من غير حرز فلا قطع على السارق. وهذا مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية^(٣)، والمالكية^(٤)، والشافعية^(٥)، والحنابلة^(٦).

أدلتهم:

الدليل الأول: عن عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص، عن رسول الله ﷺ: أنه سُئِلَ عن الثَّمَرِ المُعَلَّقِ، فقال: «من أصابَ بفيه من ذي حاجةٍ، غيرَ مُتَّخِذٍ حُبْنَةً»^(٧) فلا شيء عليه، ومن خَرَجَ بشيءٍ منه، فعليه غرامةٌ مثليه والعقوبةُ، ومن سَرَقَ منه شيئاً بعد أن يؤويه الجرين^(٨)، فبلغ ثَمَنَ المِجَنِّ^(٩)، فعليه القطعُ.

(١) انظر: المحلى، ابن حزم (٣٠٩/١٢).

(٢) انظر: المغني، ابن قدامة (٢٤٦/١٠).

(٣) انظر: بدائع الصنائع، الكاساني (٧٣/٧)، شرح فتح القدير، ابن الهمام (٣٦٦/٥).

(٤) انظر: التمهيد، ابن عبد البر (٢١٨/١١)، شرح الخرشي على مختصر خليل (١١٧/٨).

(٥) انظر: المهذب، الشيرازي (٢٧٧/٢)، منهاج الطالبين، النووي (١٣٣/١).

(٦) انظر: المغني، ابن قدامة (٢٤٦/١٠)، كشاف القناع (١٣٦/٦).

(٧) الخبنة: معطف الإزار وطرف الثوب، أي لا يأخذ منه في ثوبه. النهاية في غريب الحديث والأثر (٩/٢)، مادة: (خبين).

(٨) الجرين: موضع تجفيف التمر. انظر: غريب الحديث، ابن الجوزي (٣٧٣/١).

(٩) المِجَنِّ: الترس. النهاية في غريب الحديث والأثر (٣٠٨/١)، مادة: (جن).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ أوجب النبي قطع يد سارق الثمار من الجرين، ولم يوجب القطع على سارقها من أشجارها، فدل على اشتراط الحرز للقطع^(١).
المناقشة: ناقش ابن حزم الظاهري هذا الدليل بأنه مما انفرد به عمرو بن شعيب أبيه عن جده، وهي صحيفة لا يُحتج بها^(٢).

الإجابة: أجيب بأن حديث عمرو بن شعيب روي موصولاً عن عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ، أن رجلاً من مزيئة أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، كيف ترى في حريسة الجبل^(٣)؟ قال: «هي مثلها والنكال، ليس في شيء من الماشية قطع إلا ما آواه المراح^(٤)، فبلغ في المجنّ فيه القطع، وما لم يبلغ ثمن المجنّ فيه غرامة مثليه، وجلدات نكال^(٥)».

الدليل الثاني: عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي حسين المكي، أن رسول الله ﷺ قال: «لا قطع في ثمر معلّق، ولا في حريسة جبل، فإذا آواه المراح أو الجرين، فالقطع فيما يبلغ ثمن المجنّ^(٦)».

وجه الدلالة: دل الحديث دلالة واضحة على اشتراط الحرز لقطع يد السارق؛ لأن النبي

(١) انظر: أحكام القرآن، الجصاص (١٦/٤).

(٢) المحلى بالآثار، ابن حزم (٣٠٦/١٢).

(٣) حريسة الجبل: الشاة يدركها الليل قبل رجوعها إلى مأواها، فتسرق من الجبل. انظر: لسان العرب، (٤٨/٦)، مادة: (حرس).

(٤) المراح: موضع مبيت الغنم. انظر: شرح الزرقاني على الموطأ، الزرقاني (١٨٩/٤).

(٥) أخرجه النسائي في السنن الكبرى، كتاب/ قطع السارق، باب/ القطع في سرقة ما آواه المراح من المواشي برقم (٧٤٠٥)، (٣٤/٧)، والحاكم في المستدرک برقم (٨١٥١)، (٤٢٣/٤)، والبيهقي في السنن الكبرى برقم (٧٦٤١)، (٢٥٧/٤)، وحسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير (١٢٣٣/٢).

(٦) أخرجه مالك في الموطأ برقم (٦٨٣)، (ص٢٣٦)، والبيهقي في السنن الكبرى برقم (١٧٢٢٤)، (٤٦٣/٨). وضعفه ابن حجر في التخليص الحبير (١٨٢/٤) بالإعصال.

قيدته بالإيواء إلى المراح والجرين، وهما حرز لما جرى العرف بالوضع فيهما^(١).

المناقشة: ناقش ابن حزم هذا الدليل بأنه مرسل، ولا حجة في مرسل^(٢).

الإجابة: أجيب بأن الحديث معضل، وليس بمرسل، ومع ذلك فإنه يتقوى بالدليل الأول.

الدليل الثالث: إن ركن السرقة هو الأخذ على سبيل الاستخفاء، والأخذ من غير حرز لا يحتاج إلى استخفاء، فلا يتحقق معه ركن السرقة. وأيضاً فإن القطع وجب لصيانة الأموال على أربابها، قطعاً لأطماع السراق عن أموال الناس، والأطماع إنما تميل إلى ما له خطر في القلوب، وغير المحرز لا خطر له في القلوب عادة، فلا تميل إليه الأطماع، فلم تكن الحاجة داعية لصيانته بالقطع. كما أن الإنسان لا يقدر على حفظ ماله بنفسه أبداً، فأقيمت الأحراز مقام الأنفس في الحفظ والصيانة^(٣).

الترجيح: بعد عرض آراء الفقهاء، أرى أن الرأي الراجح هو القول الثاني؛ لقوة أدلتهم، حتى عده ابن المنذر كالأجماع^(٤). وعدّ ابن قدامة القول المخالف للجمهور في هذه المسألة قولاً شاذاً^(٥).

* المطلب الخامس: شروط الحرز.

اشترط الفقهاء القائلون بضرورة وجود الحرز ثلاثة شروط لقطع يد السارق: وهي:

الشرط الأول: عدم ملك السارق للأشياء المحرزة^(٦).

(١) انظر: التمهيد، ابن عبد البر (٩/٢١٠).

(٢) انظر: المحلى، ابن حزم (١٢/٣٠٦).

(٣) انظر: الحاوي الكبير، الماوردي (١٣/٥٩١)، بدائع الصنائع، الكاساني (٧/٧٣).

(٤) الإشراف على مذاهب العلماء، ابن المنذر (٧/٢٠٢).

(٥) انظر: المغني، ابن قدامة (٩/١١١).

(٦) انظر: بدائع الصنائع، ابن قدامة (٧/٧٠)، التاج والإكليل، المواق (٦/٣٠٧)، روضة الطالبين، النووي (١٠/١١٣).

الشرط الثاني: عدم الإذن للسارق في دخول الحرز.

الشرط الثالث: إخراج السارق للمسروق من حرزه^(١).

والإخراج من الحرز إما أن يكون مباشرًا، بأن يقوم السارق بأخذ المسروق خفية من الحرز ويخرج به منه، أو بأن يؤدي فعله مباشرة إلى إخراجها، كأن يدخل الحرز ويأخذ المسروق ثم يرمي به خارج الحرز، وإما أن يكون غير مباشر ويطلق عليه الفقهاء الأخذ بالتسبب، بأن يؤدي فعل السارق - بطريق غير مباشر - إلى إخراج المسروق من الحرز، كأن يضعه على ظهر دابة ويقودها خارج الحرز، أو يلقيه في ماء راكد ثم يفتح مصدر الماء فيخرجه التيار من الحرز. وسواء كان الإخراج مباشرًا أو غير مباشر فإن شروط الأخذ خفية تكون تامة، ويقام الحد على السارق؛ لأنه هو المخرج للشيء: إما بنفسه وإما بآلته^(٢).

- (١) انظر: البحر الرائق، ابن نجيم (٥/٦٤-٦٥)، شرح الزرقاني (٨/٩٨)، المهذب، الشيرازي (٢/٢٩٥)، شرح منتهى الإرادات، البهوتي (٣/٣٦٧)، كشف القناع، البهوتي (٤/٧٩).
- (٢) انظر: البحر الرائق، ابن نجيم (٥/٥٥)، شرح الخرشي على مختصر خليل، الخرشي (٨/٩٧)، حاشية قليوبي وعميرة (٤/١٩٠)، شرح منتهى الإرادات، البهوتي (٣/٣٦٧).

المبحث الثاني

صور الحرز الإلكتروني وضوابط تطبيق الحرز عليها

وفيه أربعة مطالب:

* **المطلب الأول: المحافظ الإلكترونية للعمليات الإلكترونية.**

- **أولاً: ماهية المحافظ الإلكترونية والعمليات الإلكترونية:**

تعريف المحفظة الإلكترونية: هي تطبيق إلكتروني ينظم جميع الحركات المالية، هذه المحفظة تحتوي على جميع بيانات المستخدم لتلك البطاقة بصيغة مشفرة، ويتم بالتالي تثبيتها على الحاسب الشخصي، أو تخزينها على إحدى الأقراص الصلبة، أو أي أداة أخرى يمكن عن طريقها حفظ تلك البيانات واستعمالها للدفع عن طريق شبكة الإنترنت^(١).

تعريف العملات الإلكترونية: مخزون إلكتروني لقيمة نقدية على وسيلة تقنية، يُستعمل للقيام بمدفوعات لمتعهدين غير من أصدرها، دون الحاجة إلى وجود حساب بنكي عند إجراء الصفقة، وتستعمل كأداة محمولة مدفوعة مقدماً^(٢).

وهي وحدة التبادل التجاري التي لا توجد إلا بالهيئة الإلكترونية، وهي مشفرة، غير مركزية، تعمل بنظام «الند للند»، يتم إدارتها بالكامل من مستعمليها، دون أي سلطة مركزية أو وسطاء، عبر الوسائط الإلكترونية فقط، مثل الكمبيوترات، والأجهزة الذكية - كالجوال والتابلت ونحوها -، لشراء سلع عينية أو منافع مختلفة^(٣).

(١) انظر: تعريف المحفظة الرقمية: <https://ar.wikipedia.org/wiki>

(٢) انظر: الآثار النقدية والاقتصادية والمالية للنقود الإلكترونية، بحث مقدم إلى مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون، د. محمد إبراهيم محمود الشافعي، (ص ١٣٩-١٤٠).

(٣) انظر: كل ما تحتاج معرفته عن العملة الرقمية: <https://www.for9a.com/learn>

فالنقود الإلكترونية هي نقود غير ملموسة، على شكل وحدات إلكترونية، ويتم تخزينها في مكان آمن على القرص الصلب لجهاز الكمبيوتر الخاص بالعميل الذي يُعرف باسم «المحفظة الإلكترونية» أو الـ (Hard Disk)، ويمكن للعميل أن يستعمل هذه المحفظة في إتمام عمليات البيع أو الشراء والتحويل وخلافه^(١).

ومن أشهر العملات الإلكترونية: البتكوين، ونظرًا لكون البحوث حول هذه العملة أكثر، فسنبين عمل المحافظ الإلكترونية من خلال هذه العملة.

ويتم تخزين البتكوين عن طريق المحافظ، وهي نوعان:

الأول: محافظ يمكن تحميلها على جهاز الكمبيوتر الخاص بالمستخدم.

الثاني: إنشاء محفظة على الإنترنت عن طريق بعض المواقع المتخصصة في ذلك.

وكيفية عمل هذه المحافظ يقوم على تخزين مفاتيح رقمية آمنة، تُستعمل للوصول إلى عناوين البتكوين العامة وتوقيع المعاملات الخاصة بالأشخاص المستخدمين للبتكوين، بحيث تُخزن هذه المعلومات في محفظة البتكوين المخصصة لذلك، وتتضمن المحفظة مفتاحًا عامًا، وهو العنوان الخاص، بحيث يمكن للشخص إرسال الأموال إليه، ومفتاحًا خاصًا يُمكن الشخص من تأكيد ملكيته للأموال الموجودة في حسابه^(٢).

وطريقة تداول العملات الإلكترونية: أن يكون لدى كل طرف من المتعاملين محفظة إلكترونية (Bitcoin wallet)، بمثابة الحساب البنكي، ففائدتها حفظ العملات الإلكترونية، وهي الطريق الوحيد لاستقبال العملات الإلكترونية أو تحويلها، ويمكن عن طريق المحافظ الإلكترونية حفظ أكثر من نوع من العملات الإلكترونية، وكذلك المشاركة من خلالها في عملية

(١) انظر: البتكوين رؤية إسلامية:

<https://mugtama.com/articles/item/63248-2017-11-07-08-14-27.html>

(٢) انظر: كل ما تحتاج معرفته عن العملة الرقمية: <https://www.for9a.com/learn>

أحكام حرز المعاملات المالية الإلكترونية...

التعدين.

وكل محفظة إلكترونية تحتوي على مفتاحين:

الأول: المفتاح العام "Public key": وهو ما يقابل رقم الحساب البنكي، ويستعمل لتحديد هوية المستخدم في عملية الإرسال والاستقبال، وهو مرئي للجميع، وهو مفتاح يتكون من أرقام وحروف تكون بهذا الشكل:

16akNXA7avkudZeMno3eZthPHakk4DJxYv

وقد يستعاض عنه بالكود المربع (QR code)، والكود للمفتاح العام السابق هو:



ويمكن استقبال العملات الإلكترونية عن طريق إعطاء المفتاح العام للمرسل، ثم يقوم المرسل من خلال محفظته الإلكترونية بإدخال المفتاح العام للمستقبل، وإرسال المبلغ المطلوب من العملات الإلكترونية.

الثاني: المفتاح الخاص (Private Key): هو نوع من أنواع كلمة المرور، ويعدّ شخصياً وسرياً، ويتكون أيضاً من أرقام وأحرف، وهو أطول من المفتاح العام، وهذا أحد الاختلافات بينهما ويستعمل للتوقيع الرقمي، وهو يقابل الرقم السري في الحسابات البنكية، وعندما يقوم المرسل بتحويل عملات إلكترونية إلى محفظة المستقبل، لا يستطيع المستقبل من صرف هذه العملات إلا بإدخال المفتاح الخاص، ويحوّل البتكوين من محفظة لأخرى عبر شبكة البلوك تشين^(١).

(١) انظر: كيفية إنشاء محفظة بتكوين:

<https://www.almaal.org/how-to-create-a-bitcoin-wallet-and-the-method-of-withdrawal-and-deposit-blockchain>



ولذلك فإنه إذا تمكن أحد من الوصول إلى المفتاح الخاص لأي محفظة إلكترونية، فإنه يمكنه سرقة محتوياته من العملات الإلكترونية.

أشكال المحافظ الإلكترونية الخاصة بالعملات الإلكترونية^(١):

هناك نوعان من المحافظ:

النوع الأول: المحافظ العامة: وتسمى بالمحافظ الإنترنتية، حيث تقوم شركات عالمية كبيرة بإنشاء محفظة إلكترونية للعملات الإلكترونية مجاناً، ويستطيع صاحب المحفظة الدخول عليها من أي جهاز حاسب أو هاتف ذكي متصل بالإنترنت في العالم.

مميزات هذا النوع من المحافظ:

- ١- عدم الحاجة إلى حفظ المفتاح الخاص الطويل، فمعلومات الدخول إلى المحفظة يكون باسم مستخدم وكلمة مرور يختارها صاحب المحفظة.
- ٢- قوة الحماية فيه بحسب قوة الشركة التي تقدم الخدمة.
- ٣- سهولة الوصول إليه من أي جهاز وأي مكان.

مخاطر هذا النوع من المحافظ:

- ١- احتمال اختراق الموقع وفقدان المحافظ الإلكترونية.
- ٢- ضرورة وجود اتصال بالإنترنت للوصول إلى المحفظة، فقد ينقطع الإنسان عن الإنترنت، فلا يتمكن من الوصول إلى أمواله.

النوع الثاني: المحافظ الإلكترونية الخاصة: وهي برامج يمكن تحميلها من الإنترنت على الحاسب الشخصي أو الهاتف الذكي، وبعد التحميل لا يحتاج صاحب المحفظة إلى الإنترنت للتعامل بها.

(١) انظر: أهم وأشهر محافظ البيتكوين (Bitcoin Wallet)، وأنواعها <https://klmate.com>

أحكام حرز المعاملات المالية الإلكترونية...

وأهم ميزة لهذه المحافظ: الوصول إلى العملات الإلكترونية في أي وقت، دون الحاجة للاتصال بالإنترنت.

مخاطر هذا النوع من المحافظ:

- 1- تحميل البرنامج يتطلب تحميل كامل السجل الموحد (Blockchain)، وهو كبير الحجم، يستغرق تحميله ساعات طويلة.
- 2- احتمال اختراق الجهاز المحتوي على البرنامج أو سرقة، وبهذا تُفقد المحفظة الإلكترونية.
- 3- سهولة فقدان العملات الإلكترونية بحذف البرنامج دون الاحتفاظ بنسخة احتياطية منه.

- ثانيًا: مدى توافر الحرزية لمحافظ العملات الإلكترونية:

جرى عُرف الناس في هذا الزمان بعدد المحفظة الإلكترونية للعملات الإلكترونية هي الحرز الوحيد لها؛ إذ لا يمكن أن توجد في غيرها، وهذه المحافظ الإلكترونية بمثابة أوعية لحفظ هذه العملات، ولا يمكن الدخول عليها إلا بسرقة المفتاح الخاص الذي لا يطلع عليه إلا صاحب المحفظة، وسرقة المفتاح الخاص بالمحفظة الإلكترونية يتم بعدة طرق:

- 1- سرقة الرقم السري للمحفظة عن طريق البريد الخاص لصاحب الحساب البنكي.
- 2- اختراق جهاز صاحب المحفظة الإلكترونية.
- 3- اختراق الموقع الإلكتروني المتضمن للمحافظ الإلكترونية.
- 4- الإكثار من محاولة الدخول إلى البرنامج بأرقام كثيرة ومحاولات متعددة حتى يصيب الرقم المطلوب، فيمكن عندها من الدخول إلى المحفظة الإلكترونية.
- 5- حل الشفرة الخاصة، وذلك من خلال ترجمتها.
- 6- عرض المحفظة الإلكترونية على أجهزة وبرامج أخرى عملية، مهمتها التعامل مع هذه



الأرقام السرية لفك المفتاح الخاص به^(١). وكل هذه الطرق من باب الجناية على المال، وأخذته من حرزه بعملٍ غير مأذون فيه، وتوجب حد السرقة مع توافر بقية شروطها، سواء كانت المحفظة الإلكترونية في جهاز حاسب آلي أو جهاز ذكي، أو في مواقع المحافظ الإلكترونية الخاصة بها. ومما تنبغي الإشارة إليه أن من عيوب العملات الإلكترونية: السرقة والتلاعب في حسابات المستخدمين، وعند تعرض المستخدم للسرقة من محفظته لا يمكنه استعادة أمواله؛ لأن المجهولية سمة هذه الشبكة (البلوك تشين) والعملية، مع عدم إمكانية الملاحقة القانونية للسارقين^(٢).

* المطلب الثاني: العقود الذكية.

ماهية العقود الذكية:

تعريف العقود الذكية: «عقود رقمية يتم التحقق من شروطها وتنفيذها تلقائياً بواسطة بروتوكولات الكمبيوتر، ودون الحاجة إلى وساطة بشرية باستخدام تقنية البلوك تشين»^(٣).

مجالات عمل العقود الذكية:

أولاً: تسجيل الممتلكات: من أهم وظائف العقود الذكية (البلوكشين) تسجيل الممتلكات أيًا كانت، فبالإمكان تسجيله للأراضي والعقارات والمجوهرات والسيارات وكذا جميع الممتلكات

(١) انظر: حماية حقوق التأليف لبرامج الحاسبات الإلكترونية دراسة مقارنة، نواف كنعان (ص ١٨٦)، القرصنة الإلكترونية وجرائم شبكات الحاسوب، تيسير صبحي (ص ٨).

(٢) انظر: المراجع السابقة.

(٣) انظر: دراسة تحليلية لأثر فاعلية استخدام تكنولوجيا سلاسل الثقة Blockchain في البيئة المحاسبية وانعكاسها على قطاعات الأعمال المختلفة، د. منى الشرفاوي (ص ١٧).



الشخصية وحقوق الملكية الفكرية وبراءات الاختراع، حتى وإن كان الأمر لا يرتقي للإنجاز البشري أو الاختراع يمكن لصاحبه توثيقه أيضًا مع إمكانية بيعها بعد ذلك عبر نظام البلوكشين أو إجراء المعاملات عليها، وهناك إفادة للشركات الناشئة تتمثل في احتضان النظام البيئي من خلال تسجيل الإجراءات كتسجيل الشركة وضمّان التمويل وتسجيل الملكية الفكرية^(١).

ثانيًا: توثيق المعاملات: والمراد بالمعاملات هنا المعاملات التي تتم بين الأفراد أو المؤسسات أو الشركات - حكومية كانت أم غير حكومية -؛ لأن هذه التقنية تعتبر سجلًا رقميًا مفتوحًا للجميع، كما أنه يُسمح للجميع بإدخال البيانات سواء أكانت هذه البيانات حكومية أم غيرها كمتابعة خطوط الإنتاج في مصنع أو خطوط سير الطائرات وكذا حاملات البترول، كما تقوم بتسجيل المعاملات كافة كنقل الملكية بالبيع والشراء، ومتابعة خدمات العملاء وتسجيل المعاملات كافة سواء التي تمت بين أي فردين في أي مجال، بما يتيح اكتشاف الثغرات ومكافحة الفساد ومراقبة الجودة^(٢)، ففي القطاع المالي يمكنها الإفادة من خلال توفير بيئة آمنة وفعالة لتبادل مجموعة من الأدوات المالية كالأسهم والسندات والعملة النقدية والأجور والفوائد^(٣).

ثالثًا: عقود التأمين وعقود التوظيف: ترغب شركات التأمين في تقليل المدة الزمنية، التي تمتد لأسابيع أو شهور حسب المشكلة أو الحادثة التي تشكل عبئًا عليها متمثلة في المصاريف الإدارية، وغضب العملاء مما يؤثر على أسهم الشركة بالسلب، مما يؤدي لفقدان ثقة العملاء بهذه الشركة، وهناك عبء آخر على العملاء متمثل في ضيق الوقت، لذلك كانت العقود الذكية حلًا مثاليًا لمثل هذا النوع من المشكلات؛ حيث إن العميل سيتلقى التعويض بسرعة أكبر، فاستجابته للعقد الذكي أكثر فاعلية؛ لأنه بالعقد الذكي ستنتهي الكثير من المشكلات التي كانت

(١) انظر: تقنية BLOKCHIN والعملات الإلكترونية، د. عدنان مصطفى البار (ص ٢).

(٢) انظر: الثورة التكنولوجية، إيهاب خليفة (ص ٤).

(٣) انظر: تقنية BLOKCHIN والعملات الإلكترونية، د. عدنان مصطفى البار (ص ٢).

تحدث بين العميل وشركة التأمين، مما يوفر الوقت ويحول دون اللجوء للقضاء للفصل فيما بينهما من خلافات، وبذلك ستزداد الثقة في شركة التأمين، مما يعني رواج أعمالها، وقد طبّقت شركة الطيران الفرنسية AXA ومقتضاه أنه عند تأخر الرحلة عن مواعدها ساعتين فأكثر فإن شركة الطيران تعطي خيارًا للتعويض من خلال خدمة Fizzy التي تعتمد في تعاملاتها على العقود الذكية، واختيار المسافر عند التأخر عن إقلاع طائرته بعدة مالكا لتأمين السفر تقوم شركة التأمين بتعويضه عبر تحويل المبلغ التعويضي المناسب لحسابه البنكي وفق أحد العقود الذكية التي أعدت خصيصًا لهذا الغرض، وأما عن إمكانية استخدام العقود الذكية في عقود التوظيف، حيث يتم فيها الاعتماد على مجموعة من الشروط من بداية التوظيف من خلال عقد ذكي لكل موظف؛ حيث تنظم عقود العمل وتخزن بشكل رقمي لحل أي نزاع بين المدير والموظف حيث يسهل الرجوع للعقد الذكي^(١).

مكونات العقود الذكية:

أولاً: أطراف العقد: وهم الراغبون في تنفيذ العقد لتحقيق آثاره وجني ثماره وفق شروط معينة، وهم مجهولو الهوية في حال كانت سلسلة الكتل من النوع المفتوح، وحتى في إطار هذه التقنية فقد أفاد بعض التقنيين بأنه يمكن العلم بهوية الأطراف بالتعقب والتتبع، بمعنى أن العلم قد يقع لاحقاً للعقد.

ثانياً: موضوع العقد: وهو ما يقوم به البرنامج بحيث يتمكن من تقييد كافة الأمور المتعلقة بالمحل للتعامل معها تقنياً.

ثالثاً: التوقيعات الرقمية (الإلكترونية): بحيث تتاح لكافة المشاركين الدخول في الاتفاق عن طريق توقيع العقد عبر المفاتيح الخاصة لكل طرف.

(١) انظر: العقود الذكية، الاتحاد المصري للتأمين (ص ١١).

رابعاً: شروط العقد: وتمثّل سلسلة دقيقة من العمليات، التي يجب على جميع المشاركين التوقيع عليها لإبداء الرضا والموافقة عليها.

خامساً: نظام تقني (منصة) يقوم على اللامركزية: ويتم نشر العقد الذكي في البلوك تشين وإتاحته بين عقود المنصة^(١).

إجراءات تنفيذ العقود الذكية:

أولاً: إنشاء عقد ذكي من خلال تحديد مجموعة من الشروط والأحداث وفق إرادة الأطراف وبرمجتها في بروتوكول، وعند تحققها ينفذ العقد. وتشمل تلك الشروط:

الشرط الأول: تحديد محل العقد، والسعر، والجهات ذات الصلة، وغيرها من البيانات.

الشرط الثاني: تحديد الأطراف ذات العلاقة بالعملية مع البيانات المالية وغيرها.

ثانياً: يقوم البرنامج بالتحقق من الشروط، فإذا تحققت نُفذ العقد تلقائياً دون الحاجة إلى تدخل وسيط، وفي حال عدم تحقق أي شرط ينتهي العقد ولا يُنفذ^(٢).

آلية عمل العقود الذكية:

في بداية توضيح عمل العقود الذكية يجب أن نعلم أن العقود الذكية تحتاج إلى تقنية البلوك تشين، وأن العقود الذكية مؤلفة من سلسلة من الأكواد التي تعبر عن الشروط والبنود التي تُكتب بالاتفاق بين طرفين أو أكثر للمشاركة بالعقد، والعقود الذكية تعمل كآلات البيع؛ حيث يودع أحد الطرفين المبلغ المطلوب من العملة الرقمية في العقد الذكي، ثم يضع حساب الضمان

(١) انظر المقال: ما هي وكيف تعمل العقود الذكية في موقع:

<https://www.criptoarabe.com/2019/02/08/>

(٢) انظر: مقدمة عن العقود الذكية، د. خالد البلوشي (ص ٣)، وكذلك موقع:

<https://ar.cointelegraph.com/ethereum-for-beginners/what-are-smart-contracts-guide-for-beginners>

أو حق ملكية المنزل أو رخصة القيادة أو غيرها، وتحدد عن طريق العقود الذكية جميع القواعد والعقوبات وإنفاذها، فتسجل العقود على شكل كود، وتكون منسوخة في النظام، وتنفيذها تضمنه شركة حاسوبية تدير البلوك تشين، ويساعد السجل في تحويل الأموال والحصول على السلع والخدمات^(١)، وتقوم هذه الآلية على أساس توزيع البيانات على مجموعة غير محدودة من الحواسيب «النقاط» المنتشرة على الشبكة مهمتها التحقق من صحة البيانات والعمليات التي تتم في هذه الشبكة قبل إضافتها، ويتم ذلك لقاء مكافأة يحددها النظام، وتقوم هذه النقاط بتشفير كل عملية وربطها مع العملية السابقة عن طريق تقنية التشفير المانعة للتعديل أو التلاعب، وتُربط الكتل مع بعضها من خلال المفتاح العام الذي يستعمل للتعريف بالعملية، وهناك مفتاح خاص لا يملكه إلا صاحب العملية^(٢).

ثانياً: مدى توافر الحزبية في العقود الذكية: يمكن بحث مسألة الحزبية في العقود الذكية من

خلال حالتين:

الحالة الأولى: حزبية عملة الإثيريوم المستعملة في العقود الذكية:

عملة الإثيريوم هي ثاني عملة مهمة بعد عملة بيتكوين، ويرمز لها في منصات التداول بـ(ETH) وهي عبارة عن عملة مشفرة، اخترعها المبرمج الروسي (فيتاليك بوتيرين) ٢٠١٣م، وهي عملة إلكترونية ومنصة لا مركزية في الوقت نفسه، تسمح بإنشاء العقود الذكية، وتمكّن المطورين من إنشاء تطبيقات غير مركزية (dapps)، وتتيح العقود الذكية تشغيل التعليمات البرمجية تماماً كما هو مبرمج دون أي احتمال للتوقف أو الرقابة أو الاحتيال أو تدخل الطرف الثالث، لهذا تعدّ عملة الإثيريوم هي عملة العقود الذكية، ويمكن أن يسهل تبادل الأموال أو

(١) انظر: كيف تغير العقود الذكية حياتنا؟، (ص ١).

<https://ar.ihodl.com/tutorials/2017-07-18/what-are-smart-contracts/>

(٢) انظر: تقنية سلسلة الثقة، منير ماهر أحمد (ص ١٥).

المحتوى أو الممتلكات أو المشاركات أو أي شيء ذي قيمة^(١).
بناء على ما سبق فالعقود الذكية لا يمكن تنفيذها إلا بواسطة العملات الإلكترونية، وأشهر العملات المستعملة في تنفيذ العقود الذكية هي عملة الإثيريوم، حيث تستخدم أداةً للدفع والتسوية في هذه الاتفاقيات والعقود، عن طريق امتلاك محفظة إلكترونية وحساب إلكتروني على منصة الإثيريوم^(٢).

ومعنى ذلك أنه يتم تداول عملة الإثيريوم بين المتعاملين على منصة الإثيريوم من خلال المحافظ الإلكترونية لهذه العملة، وبذلك تكون هذه المحافظ هي الحرز الوحيد لعملة الإثيريوم؛ إذ لا يمكن أن توجد في غيرها، فهذه المحافظ الإلكترونية بمثابة أوعية لحفظ هذه العملات، ولا يمكن الدخول عليها إلا بسرقة المفتاح الخاص (الرقم السري) لصاحب المحفظة، الذي يمكن سرقة من خلال عدة طرق سبق بيانها.

الحالة الثانية: حرزية المعلومات في العقود الذكية:

تُنفذ العقود الذكية بطريقة ذاتية، فإذا ما أراد شخص شراء عقار أو سيارة - مثلاً - من شخص آخر، فإن كل ما سيفعله المتعاقدون لإتمام عقد البيع، هو مجرد كتابة عقد البيع في صورة أكواد ورموز مكتوبة بلغة من لغات البرمجة التي يجيدها المبرمجون، تقتضي أن ينتقل أصل ملكية العقار من فلان إلى فلان، في حالة ما لو دفع فلان لفلان مبلغاً من المال قدره كذا، ثم يُرفع هذا العقد على منصة البلوك تشين، لتتولى المنصة بنفسها تنفيذ بنود العقد بعد التأكد من كون العقار بالفعل مملوكاً للبائع، وكون المشتري بالفعل قادرًا على دفع ثمنه، وتحوّل ذاتياً ثمن العقار من محفظة المشتري إلى محفظة البائع، ثم تحوّل سجل ملكية العقار من محفظة البائع

(١) انظر: العملات الرقمية وعلاقتها بالعقود الذكية، د. غسان سالم الطالب (ص ٢٦).

(٢) انظر: عقود البلوك تشين (العقود الذكية) من منظور العقود، مسعود ناريمان (ص ١٠٩)، العقود الذكية،

د. العياشي الصادق فداد (ص ٢٩).

إلى محفظة المشتري، وتوثق تلك العملية وتسجلها في سلسلتها المرئية لجميع المستخدمين،
ليجد المتعاقدان أنفسهما في دقائق معدودة أنهما أنهما العقد.

لكن ذكر بعض الباحثين أن من مخاطر العقود الذكية: إمكانية اختراق النظام الإلكتروني،
أو حتى الرقمي الخاص بتقنية البلوك تشين، بالإضافة إلى مخاطر الاحتيال من تقليد البرنامج،
أو تزوير المعلومات، أو سرقتها، أو التحكم بها لصالح آخرين^(١).

وبناء على ما سبق فإن المعلومات التي تُسجّل في العقود الذكية من طرف المبرمجين في
صورة أكواد مشفرة، تصير عرضة للسرقة إما من بعض المبرمجين أو غيرهم ممن لديه خبرة في
مجال قرصنة المعلومات، ومما لا شك فيه أن هذه العقود الذكية قد تشتمل على معلومات مالية
ضخمة، مما يُعرض أصحابها للخطر.

فإذا استطاع شخص أن يستحوذ على معلومات إلكترونية بهذه الأوصاف السابقة، فما
مدى عدّ هذا الفعل محلاً لجريمة السرقة، وما هي كيفية ضبط الحرز لهذا النوع من السرقات؟
من شروط المال المسروق حتى يُقام الحد على سارقه: أن يكون مالاً مملوكاً للغير، فمالية
المسروق شرط لقطع يد السارق باتفاق الفقهاء^(٢).

وعليه فإن عدّ المعلومات محلاً لجريمة السرقة أو عدم عدّها يتوقف على مدى قيمة
المنافع المتولدة عن هذه المعلومات من قبيل الأموال أو عدم قيمتها.

وقد اختلف الفقهاء في مالية المنافع على قولين:

القول الأول: أن المنافع ليست أموالاً في حد ذاتها، إلا إذا ورد عليها العقد. وهذا مذهب

(١) انظر: الرؤية المقاصدية للعقود الذكية، د. أحمد حسن الربابعة (ص ٣٧)، العقود الذكية، د. منذر قحف
(ص ٢٨).

(٢) انظر: بدائع الصنائع، الكاساني (٦٧/٦٧)، مواهب الجليل، الحطاب (٦/٣٠٦)، مغني المحتاج، الشربيني
(٤/١٦٠)، الروض المربع، البهوتي (٣/٣٢٤).

الحنفية^(١)، وبعض المالكية^(٢).

أدلتهم:

الدليل الأول: أن المنافع ليست بمال؛ لأن صفة المالية للشيء إنما تثبت بالتمول، وهو يكون بإمكانية إحراز الشيء، وادخاره لوقت الحاجة، والمنافع أعراض لا تبقى وقتين بل تُكسَبُ آناً بعد آن، وبعد الاكتساب تتلاشى وتفنى، فلا يتصور فيها التمول؛ لاستحالة بقائها^(٣).

المناقشة: إذا سلمنا بأن التمول: هو صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة، فإن المنافع يمكن حيازتها، وذلك بحيازة أصلها؛ إذ الأعيان مقصودة لمنافعها^(٤).

الدليل الثاني: مما يدل على عدم مالية المنافع: أنها لا تُقَوِّمُ على المفلس، ولا تجب فيها الزكاة^(٥).

المناقشة: المنافع التي لا تُقَوِّمُ على المفلس، إما أن تكون لأعيان يمكن بيعها فُتْبَاعاً، ويكون تقويم العين هو تقويم لمنفعته؛ وإما أن تكون المنافع لأعيان يمكن بيعها، فهناك من الفقهاء من قَوِّمُ منافع المفلس وأجره على الكسب في هذه الحالة.

وأما بالنسبة لعدم وجوب الزكاة فإنه لا تلازم بين عدم الوجوب والمالية، وإلا للزم أن كل ما لا تجب فيه الزكاة فليس بمال، وهذا مُعَارِضٌ بما أُعِدُّ لِلْقُنْيَةِ، فهو مال ولا تجب فيه الزكاة^(٦).

(١) انظر: المبسوط، السرخسي (٧٩/١١)، حاشية ابن عابدين (٨/٧).

(٢) انظر: الذخيرة، القرافي (٢٨١/٨).

(٣) انظر: المبسوط، السرخسي (٩٧/١١)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، الزيلعي (٢٣٤/٥).

(٤) انظر: أحكام المعاملات الشرعية، علي الخفيف (ص ٣٠).

(٥) انظر: الذخيرة، القرافي (٢٨١/٨).

(٦) انظر: المغني، ابن قدامة (٥٨١/٦).

القول الثاني: المنافع تعد من الأموال. وقال بهذا جمهور الفقهاء من المالكية^(١)، والشافعية^(٢)، والحنابلة^(٣).

أدلتهم:

الدليل الأول: استدلوا بقول صاحب مدين لموسى عليه السلام: ﴿ قَالَ إِيَّيْ أَرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى أَبْنَتَيَّ هَتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حَجِجٌ ﴾ (القصص: ٢٧).

وجه الدلالة: أن صاحب مدين جعل المنفعة المتولدة عن تأجير موسى عليه السلام صداقاً لإحدى ابنتيه، والصداق لا يكون إلا بالمال، قال تعالى: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ ﴾ (النساء: ٢٤)، وما دام الصداق لا يصح إلا بالمال، والمنفعة صحت أن تكون صداقاً، فالمنفعة تكون مالا^(٤).

الدليل الثاني: أن الأعيان إنما تصير مالا بالانتفاع بها، بل لا تقوم الأعيان إلا بذلك، فالمنافع هي الغرض الأظهر من جميع الأموال، وعلى ذلك أعراف الناس ومعاملاتهم، وإذا ثبت ذلك فكيف تنعدم المالية فيها، وهي متقومة بنفسها^(٥)؟

المناقشة: بأنه لا يُسلم بكون المنفعة مالا متقوماً؛ لأن المال ما يمكن إحرازه وادخاره لوقت الحاجة، وهذا لا يتحقق في المنافع؛ لأنها أعراض، وتفاوت قيمة العين بتفاوت المنفعة لا يدل على كونها مالا متقوماً. ولهذا تتفاوت قيمة الطيب بتفاوت رائحته، ولم يدل هذا على كون

(١) انظر: عقد الجواهر الثمينة، ابن شاس (٣/٨٦٦)، حاشية الدسوقي (٣/٤٤٢).

(٢) انظر: روضة الطالبين، النووي (٥/١٢)، الحاوي، الماوردي (٧/١٦١)، المنشور في القواعد، الزركشي (٣/٢٢٢).

(٣) انظر: المغني، ابن قدامة (١٠/١٠٢)، شرح منتهى الإرادات، البهوتي (٢/٤٠١).

(٤) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٧/٤٩٨٩)، شرح منتهى الإرادات، البهوتي (٢/٤٠٤).

(٥) انظر: تبيين الحقائق، الزيلعي (٥/٢٣٤)، قواعد الأحكام، العز ابن عبد السلام (١/٢٦٩).

الرائحة مألأ متقومًا^(١).

الإجابة: لا نسلم أن المال مقيم بالتمول والإحراز فحسب، بل هو أعم ليشمل ما يمكن إحرازه كالمنفعة. وبالنسبة للرائحة فهي ليست بمنفعة، ولكنها بخار يفوح من العين كدخان الحطب، وهذا لا يملك ولا يُضمن بالعقد صحيحًا كان أو فاسدًا^(٢).

الترجيح: بالنظر فيما استدل به كل فريق فإنه يترجح لدي ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من القول بمالية المنافع؛ وذلك لقوة أدلتهم، وسلامة أكثرها من المناقشة، مع إجابتهم عن أدلة القول الآخر.

بعد بيان هذه المسألة، نجد بالنظر إلى المعلومات التي تُسجّل في العقود الذكية، وتُحفظ بتشفيرها على منصة البلوك تشين الخاصة بالإثيريوم، فإنها تكون محرزة بهذه الشفرة، فإذا استطاع شخص بخبرته الإلكترونية في هذا المجال، أو بكثرة محاولاته أن يفك هذه الشفرة ويستحوذ على المعلومات المحمية بها، فإنه يكون بمثابة من نقب دارًا وأخرج ما بداخله من أموال محرزة.

شبهة إقامة الحد على سارق المعلومات الإلكترونية:

إذا أخذت المعلومات الإلكترونية من حرزها - على نحو ما سبق ذكره - وتوافر في أخذها بقية شروط السرقة من التكليف، وبلوغ النصاب، وعدم الشبهة في المال المسروق، فإن تطبيق حد القطع على السارق يمكن أن يندفع بشبهة تعوق إقامة هذا الحد، وهي عدم اكتمال الحرز بالنسبة لسارق المعلومات الإلكترونية.

وبيان ذلك أن جمهور الفقهاء اشترطوا لقطع يد السارق أن يتم الإخراج الكامل للمال

(١) انظر: المبسوط، السرخسي (٧٩/١١).

(٢) انظر: الذخيرة، القرافي (٢٨٢/٨).

المسروق من حرزه^(١)، وهذا ما لا يتحقق في سرقة المعلومات الإلكترونية؛ لأن سارق هذه المعلومات لا ينقل حيازة المسروق إليه، وإنما تظل الحيازة على الرغم من السرقة في يد المسروق منه، فسارق المعلومات يأخذ صورة أو نسخة طبق الأصل من المعلومات المبرمجة، مع بقاء أصلها في حرزه الإلكتروني، وبهذا ينتفي شرط الإخراج الكامل للمال المحرز الذي نص عليه جمهور الفقهاء كموجب لقطع يد السارق.

لذا فالذي يترجح عندي أن حد القطع لا ينطبق على سارق المعلومات الإلكترونية؛ وذلك لما للحدود من طبيعة خاصة لا تنطبق على هذا النوع من السرقات، ولكن ذلك لا يمنع من ضمان المال المسروق، وتوقيع عقوبات تعزيرية زاجرة لردع المتعدي، وأن تكون هذه العقوبة التعزيرية متناسبة مع حجم الجريمة وضررها، سواء على الأفراد أو المؤسسات والشركات، أو أن يكون هناك نظام واضح ومحدد لتحديد مثل ذلك.

* المطلوب الثالث: بطاقات الدفع الإلكتروني.

- أولاً: ماهية بطاقات الدفع الإلكتروني وأنواعها:

تعريف بطاقات الدفع الإلكتروني: أداة للدفع النقدي أو الفوري أو الائتماني، يصدرها بنك تجاري أو مؤسسة مالية، تُمكن حاملها من إجراء عقود خاصّة، والحصول على خدمات خاصّة^(٢).

(١) انظر: المبسوط، السرخسي (١٩٧/٩)، بداية المجتهد، ابن رشد (٣٣٧/٢)، المهذب، الشيرازي (٢/٢٨٠).

(٢) انظر: البطاقات اللدائنية، العصيمي (ص ٨٩)، البطاقات المصرفية وأحكامها الفقهية، عبدالرحمن الحجي (ص ٤٢).

أنواع بطاقات الدفع الإلكتروني:

تنقسم بطاقات الدفع الإلكتروني إلى أنواع مختلفة، من أهمها:

أولاً: البطاقات الائتمانية، وهي: أداة دفع وسحب نقدي، يُصدرها بنك تجاري أو مؤسسة مالية، تُحوّل حاملها الشراء بالأجل على ذمة مصدرها، والحصول على النقد اقتراباً من مصدرها أو من غيره بضمانه^(١).

ثانياً: بطاقات الصراف الآلي: أداة دفع وسحب نقدي، يصدرها بنك تجاري، تُمكن حاملها من الشراء بماله الموجود لدى البنك، ومن الحصول على النقد من أي مكان مع خصم المبلغ من حسابه فوراً^(٢).

الفرق بين بطاقات الصراف الآلي وبطاقات الائتمان:

١- أن بطاقات الصراف الآلي متعلقة برصيد حاملها في البنك المُصدر لها؛ ولهذا فإنه لا يمكن لحاملها أن يسحب أو يشتري بأكثر من رصيده المودع في البنك المُصدر. أمّا البطاقات الائتمانية فهي غير مرتبطة برصيد حاملها؛ ولهذا فإن بعض البنوك التقليدية تصدرها لمن لا رصيد له أصلاً.

٢- أن بطاقات الصراف الآلي تُعدّ من بطاقات السداد الفوري؛ أمّا البطاقات الائتمانية، فهي بطاقات تقسيط تعتمد على تدوير الائتمان في غالبها.

٣- عند السحب النقدي بالبطاقات الائتمانية تُحسب نسبة مئوية من المبلغ المسحوب؛ أمّا السحب النقدي ببطاقات الصراف الآلي فهو مجاني.

٤- الغالب أن بطاقات الصراف الآلي لا يصدرها إلاّ البنوك التجارية؛ لأنها الجهة التي

(١) انظر: البطاقات المصرفية وأحكامها الفقهية، عبد الرحمن الحجي (ص ٤٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص ٥٧).

تقبل الودائع وتفتح الحسابات الجارية؛ أما البطاقات الائتمانية فتصدرها البنوك أو المنظمات أو المؤسسات المالية؛ لأنها غير مرتبطة برصيد حاملها لدى المصدر.

٥- بطاقات الصراف الآلي لا تعمل إلا عن طريق اتصال إلكتروني بالشبكة، ومن خلال إدخال رقم سري؛ بينما يمكن استعمال البطاقات الائتمانية بشكل يدوي، خاصة في الدول غير المتقدمة^(١).

- ثانيًا: مدى توافر الحُرزية في بطاقات الدفع الإلكتروني:

الحصول على المال الإلكتروني يتم عن طريق الرقم السري الذي تحمله بطاقات الدفع الإلكتروني، سواء عن طريق ماكينات الصرف الآلي، أو عن طريق شبكة الإنترنت.

فإذا قام شخص بسرقة بطاقة الدفع الإلكتروني وعرف الرقم السري الخاص بها، أو قام بمعرفة الرقم السري عن طريق الإنترنت واستعمالها في عمليات البيع والشراء، فهل هذا الفعل يعدّ من قبيل السرقة في الشريعة الإسلامية مما يستوجب معه قطع يد السارق؟

أرى - والله أعلم بالصواب - أن هذا الفعل يعدّ من قبيل السرقة الموجبة للقطع في الشريعة الإسلامية، حال اجتماع كامل الشروط الموجبة لحد السرقة الموجبة للقطع، حيث توافرت في هذه السرقة ضوابطها وهو: «أخذ مال الغير خفية من غير أن يؤتمن عليه»^(٢).

فإن اعترض معترض بأن: سارق المال الإلكتروني يسرق مجاهرة لا خفية. قلت: هو يسرق مجاهرة أمام الناس لاعتقادهم أنه صاحب المال، لكنه لا يستطيع أن يجاهر بذلك أمام صاحب المال؛ لأن صاحب المال لو علم بأن ماله يُسرق فسيقف هذه السرقة فوراً، بإبلاغ الجهات المختصة، فالعبرة في الخفية بالتخفي عن صاحب المال، وليس بالتخفي عن أعين الناس. فإذا

(١) انظر: البطاقات المصرفية وأحكامها الفقهية، عبد الرحمن الحججي (ص ٦٠)، البطاقات اللدائنية، العصيمي (ص ١٢٠).

(٢) مواهب الجليل، الخطاب (٦/٣٠٥، ٣٠٦).

كان هذا الفعل سرقة، فأين الحرز في مثل هذا النوع من السرقات؟
وللإجابة عن ذلك نقول: هناك ثلاث حالات للسرقة ببطاقات الدفع الإلكتروني:
الحالة الأولى: السرقة عن طريق إدخال بطاقات الدفع الإلكتروني إلى ماكينات الصرف
الآلي:

ففي هذه الحالة تكون مكينة الصرف الآلي هي الحرز للمال، فالحرز في الشرع: ما لا يُعدّ صاحب المال في العادة مضيعاً لماله بوضعه فيه^(١)، ولا نستطيع في عصرنا هذا أن نعدّ البنك مفرطاً بوضعه المال في هذه الماكينات المنتشرة في الشوارع والميادين العامة؛ لأن هذا عُرف هذا الزمان في حفظ الأموال.

والجاني بفتحه لماكينة الصرف الآلي بالبطاقة، يكون كمن فتح الحرز بمفتاح مصطنع أو مأخوذ دون علم صاحبه؛ لأن الرقم السري هو المفتاح أو القفل الذي لا يتم انتهاك الحرز إلاّ به.
الحالة الثانية: السرقة عن طريق اختراق الرقم السري لبطاقات الدفع الإلكتروني عبر شبكات الإنترنت: وفي هذه الحالة تكون شبكة الإنترنت هي الحرز للمال؛ لأن المال داخل الشبكة محاط برقم سري، يكاد يكون من المستحيل على الغير الوصول إليه، فمحاولات الجاني الوصول إلى الرقم السري اعتماداً على خبرته الإلكترونية في هذا المجال، يعدّ بمثابة النقب للحرز. ويؤيده أن الفقهاء ذكروا أنّ من صور هتك الحرز: فتح إغلاقه، إمّا بكسرها، أو بالتوصل بالحيلة إلى فتحها^(٢).

وعليه فلا مانع من تطبيق حد السرقة على سارق المال الإلكتروني، وذلك متى توافر مع

(١) انظر: البحر الرائق، ابن نجيم (٦٢/٥)، حاشية ابن عابدين (٩٦/٤)، الشرح الكبير، الدسوقي (٣٣٨/٤)، التاج والإكليل، المواق (٣٠٨/٦)، مغني المحتاج، الشريبي (١٤٦/٤)، إعانة الطالبين، الدمياطي (١٥٩/٤)، المغني، ابن قدامة (٨٩/٩)، كشاف القناع، البهوتي (١٣٦/٦).

(٢) انظر: الحاوي، الماوردي (٢٩٠/١٣).

الأخذ من الحرز الشروط الأخرى الموجبة للقطع من كون المال المسروق قد بلغ النصاب، وكون السارق مكلفاً، ولا شبهة له في المال المسروق، ولا اضطرار ولا حاجة، مع مطالبة المجني عليه بما سُرق منه^(١). ويضاف إلى ذلك أن يتخذ القائمون على المصارف وبطاقات الدفع الإلكتروني جميع الاحتياطات الأمنية، وإجراءات الحماية اللازمة لحفظ الحسابات المصرفية وبطاقات الدفع الإلكتروني من الاختراق والقرصنة، حتى لا يُعدّوا مفرّطين في الحفظ، كما يتعيّن على عميل البنك وحامل البطاقة أن يتخذ جميع الاحتياطات التي تحوّل دون استحواذ الغير على بطاقته أو رقمه السري، وإلا عدّ مقصراً في حفظ ماله^(٢).

فإن اختل شرط من الشروط الموجبة للقطع، فإن العقوبة تكون التعزير، وقد تُرك أمر تحديدها والعقاب عليها لولي الأمر، ما لم تُصدر السلطة المختصة في الدولة تشريعاً يعالج الجرائم التعزيرية، فيكون القاضي ملزماً به، وتكون سلطته قاصرة على تطبيقه.

وإذا اكتفى السارق بسرقة البطاقة الإلكترونية ولم يستعملها في استخراج المال، فلا مجال لتطبيق حد السرقة عليه؛ وذلك لأن البطاقة الإلكترونية لا تحمل في ذاتها قيمة منفصلة، فقيمتها تتوقف على استعمالها في استخراج المال، وعليه فالواجب هو التعزير؛ على أن سرقة البطاقة دون استعمالها يعد معصية تستوجب التأديب والزجر، إذ جمهور الفقهاء يمنعون إقامة الحد إذا لم تتم السرقة، ولكنهم يوجبون التعزير على من يبدأ في الأفعال التي تكون بمجموعها جريمة السرقة، ليس لأنّه شارع في السرقة، ولكن لأنّه مرتكب لمعصية تستوجب التعزير^(٣)، وجمهور

(١) انظر: بدائع الصنائع، الكاساني (٦٧/٧)، مواهب الجليل، الحطاب (٣٠٦/٦)، مغني المحتاج، الشربيني (١٦٠/٤)، كشاف القناع، البهوتي (١٢٩/٦).

(٢) انظر: الإجراءات اللازم اتخاذها لحماية بطاقات الائتمان من القرصنة، أعمال ندوة تزوير البطاقات الائتمانية، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية.

(٣) انظر: المبسوط، السرخسي (١٤٧/٩)، حاشية الدسوقي (٣٠٦/٤)، الأحكام السلطانية، الماوردي (ص ٢٣٧)، الأحكام السلطانية، أبو يعلى (ص ٢٨١).

الفقهاء: على أن الشروع في السرقة ليس له عقوبة مقدرة، وإنما تطبق فيه القواعد العامة للتعزير^(١).

الحالة الثالثة: سرقة البطاقات المستعملة في الشراء الائتماني عن طريق نقاط البيع:

إذا تم الشراء الائتماني بالبطاقات الائتمانية عن طريق نقاط البيع، فإنه لا يُحتَاجُ فيه إلى إدخال الرقم السري للبطاقة، وإنما يتم ذلك عن طريق تأكيد البائع من الإثبات الشخصي لحامل البطاقة، ولكن قد لا يقوم البائع بالتأكد من الإثبات الشخصي لحاملها في بعض الأحيان؛ ولهذا يمكن لغير صاحبها استعمالها في الشراء الائتماني على حساب صاحبها.

فإذا سرق أحد هذه البطاقة من حاملها - بدون تفريط منه في ذلك -، ثم سرق بها عن طريق الشراء الائتماني من نقاط البيع، أو استعمل السارق بطاقة مزورة تقوم بنفس عمل البطاقة الأصلية لصاحب الرصيد، فهل يعد فعله هذا سرقة موجبة للقطع أم لا؟

الذي يظهر لي - والله أعلم - أن هذا الفعل يعد سرقة موجبة للقطع؛ كحال من سرق المفتاح الأصلي للصندوق أو الدار ونحو ذلك، ثم فتح به القفل، وأخذ ما في الحرز من مال، وهذا في حال سرقة البطاقة الأصلية.

ويؤيده أن الفقهاء ذكروا أن من صور هتك الحرز: فتح إغلاقه، إمّا بكسرها أو بالتوصل بالحيلولة إلى فتحها^(٢).

فإذا فرط صاحب البطاقة في المحافظة عليها حتى ضاعت منه، أو أعطاها غيره فاستعملها في الشراء الائتماني، أو أهمل حاملها في التبليغ عنها بعد سرقتها، فلا قطع على السارق بها في هذه الأحوال، وذلك للتقصان في الحرزية^(٣).

(١) انظر: الأحكام السلطانية، الماوردي (ص ٢٣٧).

(٢) انظر: الحاوي، الماوردي (٢٩٠ / ١٣).

(٣) انظر: موقف الشريعة الإسلامية من جرائم الحاسب الآلي والإنترنت، د. عطا السنباطي (ص ٥١).

* المطلب الرابع: المعلومات الإلكترونية.

- أولاً: ماهية المعلومات الإلكترونية:

يقصد بالمعلومات هنا: المعلومات التي تكون ثمرة إبداع فكر، فإذا تجردت المعلومات عن هذا الوصف، فإنها تكون معلومات مباحة، ولا تستظل بالحماية الشرعية. مثل: المعلومات حول المخترعات الحديثة.

والمعلومات على هذا النحو يجب أن تكون محددة ومبتكرة، ولها طابع السرية والاستثارة، وهو ما ينطبق على المصنفات الفكرية المحمية بواسطة تشريعات الملكية الفكرية. وعلى ذلك فالمعلومات الإلكترونية هي: كل ما يمكن تخزينه، ومعالجته، وتوليده، ونقله بوسائل تقنية المعلومات، وبوجه خاص الكتابة، والصور، والصوت، والأرقام، والحروف، والرموز، والإشارات، وغيرها^(١).

فإذا استطاع شخص أن يستحوذ على معلومات إلكترونية بهذه الأوصاف السابقة، دون إذن صاحبها، أو دون دفع المقابل المادي للاستفادة منها، فما مدئ عدّ هذا الفعل محلاً لجريمة السرقة، وما هي كيفية...

- ثانياً: مدى توافر الحرزية في المعلومات الإلكترونية وشبهة إقامة الحد على سارقها:

مدى توافر الحرزية في المعلومات الإلكترونية:

سبق بيان أن الحرز عند الفقهاء هو: كل ما يُحفظ فيه المال عادة، والمرجع في ذلك هو عُرف الناس في إحراز أموالهم.

وبالنظر إلى المعلومات الإلكترونية في عصرنا الحاضر، نجد أن حفظها من التعدي عليها

(١) انظر: القانون العربي الاسترشادي لمكافحة جرائم تقنية المعلومات وما في حكمها. اعتمده مجلس الوزراء العرب في دورته ١٩ بالقرار رقم ٤٩٥، ١٩/١٠/٢٠٠٣م، المادة الأولى.

أحكام حرز المعاملات المالية الإلكترونية...

يتخذ عادة أحد شكلين:

الأول: الحفظ بالتشفير: فإذا كانت المعلومات مشفرة داخل شبكة الإنترنت أو الأسطوانات المبرمجة (CD) ونحو ذلك، فإنها تكون محرزة بهذه الشفرة، فإذا استطاع شخص بخبرته الإلكترونية في هذا المجال، أو بكثرة محاولاته أن يفك هذه الشفرة ويستحوذ على المعلومات المحمية بها، فإنه يكون بمثابة من نقب دارًا وأخرج ما بداخله من أموال محرزة.

الثاني: الحفظ داخل القرص الصلب (هارد): إذا كانت المعلومات محفوظة داخل القرص الصلب (هارد) الكائن بجهاز الكمبيوتر، ففي هذه الحالة يجب التفريق بين أمرين: **الأمر الأول:** أن يكون الجهاز الذي يحوي هذه المعلومات داخل مكان مغلق، ففي هذه الحالة يكون حرزه ذلك المكان المغلق.

الأمر الثاني: أن يكون الجهاز الذي يحوي هذه المعلومات في مكان غير مغلق، فإننا في هذه الحالة نكون بصدد حرز مهتوك، يتنفي معه وصف الحرزية.

ومما تجدر الإشارة إليه أنه سبق في المطلب الثاني من هذا البحث أن حد القطع لا ينطبق على سارق المعلومات الإلكترونية؛ لأنه لا ينقل حيازة المسروق إليه، وإنما تظل الحيازة على الرغم من السرقة في يد المسروق منه، وهذا لا يمنع من ضمان المال المسروق، وتوقيع عقوبات تعزيرية زاجرة لردع المتعدي.

الخاتمة

* أولاً: النتائج:

- حرز كل شيء بحسبه.
- التخزين المالي والمعلوماتي إلكترونياً حرز لما وُضع فيه، والتعدي عليه بأي صور التعدي جريمة.
- ضابط الحرز ومفهومه يرجع إلى العرف وعادة الناس في إحراز أموالهم.
- يشترط في السرقة الموجبة للقطع أن تكون من حرز، فإن كانت من غير حرز فلا قطع على السارق، ويُعزّر.
- المحفظة الإلكترونية للعملات الإلكترونية، والعقود الذكية، وبطاقات الدفع الإلكتروني، حرز لما وُضع فيها، والتعدي عليها يوجب الحد.

* ثانياً: التوصيات:

- أن تتبنى إحدى الجامعات تكليف أحد الباحثين بعمل رسالة ماجستير أو دكتوراه في موضوع صور الحرز الإلكتروني عن طريق استيعابها، وتفصيل أحوالها.

قائمة المصادر والمراجع

- الآثار النقدية والاقتصادية والمالية للنقود الإلكترونية. بحث مقدم إلى مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون، د. الشافعي، محمد إبراهيم محمود، القاهرة، جامعة عين شمس، د.ت.
- الأحكام السلطانية. الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين. تحقيق: محمد حامد الفقي، ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.
- الأحكام السلطانية. الماوردي، علي بن محمد بن محمد، ط ١، القاهرة: دار الحديث، ١٤١٨هـ.
- أحكام القرآن. الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط ٢، بيروت: دار الفكر، ١٤٢١هـ.
- أحكام المعاملات الشرعية. الخفيف، علي، ط ١، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.
- الاختيار لتعليل المختار. ابن مودود، عبد الله بن محمود أبو الفضل الحنفي، ط ١، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٥٦هـ.
- الأشباه والنظائر. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.
- الإشراف على مذاهب العلماء. ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم، ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٥هـ.
- إغاثة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين. الدمياطي، عثمان بن محمد شطا البكري، ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٨هـ.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، ط ١، المملكة العربية السعودية: مكتبة الرياض الحديثة، ١٤١١هـ.
- الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل. الحجاوي، موسى بن أحمد بن موسى، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، د.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد. ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، ط ١، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٥هـ.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، ط ٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦هـ.
- البطاقات اللدائنية. د. العصيمي، محمد بن سعود، ط ١، الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤٢٤هـ.
- البطاقات المصرفية وأحكامها الفقهية. الحججي، عبدالرحمن، ط ١، الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤٢٧هـ.
- التاج والإكليل شرح مختصر خليل. المواق، محمد بن يوسف، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ.
- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق. الزيلعي، عثمان بن علي، د. ط، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٣١٣هـ.
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. العسقلاني، أحمد بن علي حجر، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، د. ط، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ.
- الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، ط ١، القاهرة: دار الغد العربي، ١٤١٠هـ.
- حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار). ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، ط ٢، بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. ابن عرفة، محمد بن أحمد الدسوقي، ط ٢، بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ.
- حاشيتا قليوبي وعميرة. القليوبي، أحمد سلامة، وعميرة أحمد البرلسي، ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ.

أحكام حرز المعاملات المالية الإلكترونية...

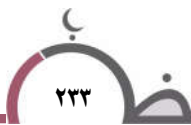
- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي. الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.
- الحدود والتعزيرات عند ابن القيم. أبو زيد، بكر، ط ١، الرياض: دار العاصمة، ١٤١٥هـ.
- حماية حقوق التأليف لبرامج الحاسبات الإلكترونية دراسة مقارنة. كنعان، نواف، د. ط، د.م: د.ن، د.ت.
- الخلاصة. الغزالي، محمد بن محمد، ط ٢، بيروت: دار الفكر، ١٤١٠هـ.
- دراسة تحليلية لأثر فاعلية استخدام تكنولوجيا سلاسل الثقة Blockchain في البيئة المحاسبية وانعكاسها على قطاعات الأعمال المختلفة. د. أبو المعاطي، منى حسن، مجلة الفكر المحاسبي - كلية التجارة بجامعة عين شمس بجمهورية مصر العربية، مجلد ٢٣، العدد ١، أبريل ٢٠١٩م.
- الذخيرة. القرافي، أحمد ابن إدريس، د. ط، بيروت: دار الغرب الإسلامي، د.ت.
- الروض المربع شرح زاد المستقنع. البهوتي، منصور بن يونس، ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين. النووي، يحيى بن شرف، ط ٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ.
- الرؤية المقاصدية للعقود الذكية. د. الرابعة، أحمد حسن، ضمن بحوث مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي الرابع والعشرين، ٢٠١٩م.
- زاد المستقنع في اختصار المقنع. الحججوي، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم، ط ١، الرياض: دار الوطن، ١٤٢٠هـ.
- سنن أبي داود. أبو داود، سليمان بن الأشعث، د. ط، بيروت: دار الفكر، د.ت.
- سنن الترمذي. الترمذي، محمد بن عيسى، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.
- السنن الكبرى. البيهقي، أحمد بن الحسين، د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.
- سنن النسائي. النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٥هـ.
- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك. الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف، ط ١، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٠٥هـ.

- الشرح الكبير. الدردير، أبو البركات أحمد، د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت.
- شرح مختصر خليل. الخرشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله المالكي، ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ.
- شرح منتهى الإرادات. البهوتي، منصور بن يونس، ط ١، بيروت: دار عالم الكتب، د.ت.
- صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه. البخاري، محمد بن إسماعيل. تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، ط ٣، بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ.
- صحيح الجامع الصغير. الألباني، محمد ناصر الدين، د.ط، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت.
- الضوابط الشرعية للتعامل مع العملات الافتراضية. د. ريحي، خالدة، ضمن أعمال مؤتمر العملات الافتراضية في الميزان، بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الشارقة، ٢٠١٩م.
- عارضة الأحوذى شرح سنن الترمذي. ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.
- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة. ابن شاس، جلال الدين عبد الله بن نجم، ط ١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤١٩هـ.
- العقود الذكوية. د. فداد، العياشي الصادق، ضمن بحوث مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي الرابع والعشرين، ٢٠١٩م.
- العقود الذكوية. د. قحف، منذر، ضمن بحوث مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي الرابع والعشرين، ٢٠١٩م.
- العملات الرقمية وعلاقتها بالعقود الذكوية. د. الطالب، غسان سالم، ضمن بحوث مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي الرابع والعشرين، ٢٠١٩م.
- غريب الحديث. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ.
- الفروق. القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، د.ط، بيروت: عالم الكتب، د.ت.

أحكام حرز المعاملات المالية الإلكترونية...

- القرصنة الإلكترونية وجرائم شبكات الحاسوب. صبحي، تيسير، د.ط، د.م: د.ن، د.ت.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام. ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، ط ١، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٥هـ.
- القوانين الفقهية. ابن جزى الكلبي، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، د.ط، د.م: د.ن، د.ت.
- كشف القناع عن متن الإقناع. البهوتي، منصور بن يونس، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ.
- لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم الأنصاري، ط ٣، بيروت: دار صادر، د.ت.
- المبدع في شرح المقنع. ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.
- المبسوط. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، ط ١، بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- المحلى بالآثار. الظاهري، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٠هـ.
- المستدرک علی الصحیحین. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. الشرييني، محمد بن أحمد الخطيب الشافعي، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.
- المغني في فقه الإمام أحمد. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ.
- مقاييس اللغة. ابن فارس، أحمد، د.ط، بيروت: دار الجيل، ١٤٢٠هـ.
- مقدمة عن العقود الذكية. البلوشي، د. أحمد خالد، بحث منشور بندوة البركة التاسعة والثلاثين، العدد ٣٩، مايو ٢٠١٩م.
- المنشور في القواعد الفقهية. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، ط ٢، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤٠٥هـ.
- منار السبيل في شرح الدليل. ابن ضويان، إبراهيم بن محمد، ط ١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٥هـ.

- منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه. النووي، يحيى بن شرف، ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٥هـ.
- المهذب في فقه الإمام الشافعي. الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف، ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.
- مواهب الجليل شرح مختصر خليل. الحطاب، محمد بن عبد الرحمن المغربي، د. ط، بيروت: دار الفكر، د. ت.
- الموطأ. مالك، ابن أنس، ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٥هـ.
- موقف الشريعة الإسلامية من جرائم الحاسب الآلي والإنترنت دراسة مقارنة. د. السنباطي، عطا عبد العاطي، ط ١، القاهرة: دار النهضة العربية، د. ت.
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. الرملي، محمد بن أبي العباس، د. ط، بيروت: دار الفكر، د. ت.
- النهاية في غريب الحديث والأثر. ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، د. ط، بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ.
- الوسيط في المذهب. الغزالي، محمد بن محمد، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.
- مقال بعنوان: البتكوين رؤية إسلامية:
<https://mugtama.com/articles/item/63248-2017-11-07-08-14-27.html>
- مقال بعنوان: أهم وأشهر محافظ (Bitcoin Wallet) البتكوين وأنواعها:
<https://klmate.com>
- مقال بعنوان: تعريف محفظة رقمية:
<https://ar.wikipedia.org/wiki>
- مقال بعنوان: كل ما تحتاج معرفته عن العملة الرقمية:
<https://www.for9a.com/learn>
- مقال بعنوان: كيفية إنشاء محفظة البتكوين؟
Article entitled: How to Create a Bitcoin Wallet?
<https://www.almaal.org/how-to-create-a-bitcoin-wallet-and-the-method-of-withdrawal-and-deposit-blockchain>



Bibliography

- Alathar alnuqdiyah wa aleqtsadia wa al malia llnuqud alelikturunia, a research presented to the Conference on Electronic Banking between Sharia and Law, Dr. Al-Shafei, Muhammad Ibrahim Mahmoud, (d. m).
- Al-Ahkam Al-Sultaniya, Al-Fara', Abu Ya'la Muhammad Bin Al-Hussein. Investigation: Muhammad Hamid al-Fiqi, 2nd Edition, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1421 AH.
- Al-Hakam Al-Sultaniya, Al-Mawardi, Ali bin Muhammad bin Muhammad, 1, Cairo, Dar Al-Hadith, 1418 AH.
- Ahkam Al-Quran, Al-Jassas, Ahmed bin Ali Abu Bakr Al-Razi, investigation: Muhammad Abdul Qadir Atta, 2 T, Beirut, Dar Al-Fikr, 1421 AH.
- 'ahkam almueamat alshareiat, alkhafif, Ali, 1 T Cairo, Dar Al-Fikr Al-Arabi, (d.T).
- alaikhtiar litaelil almukhtar, ibn mudud, eabd allh bin mahmud 'abu alfadl alhanafii, t 1, Cairo, Al-Halabi Press, 1356 AH.
- Al-Shabah and Al-Nazaer, Al-Suyuti, Abdul Rahman bin Abi Bakr, 1, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1415 AH.
- al eshraf ala mazahib aleulmiah, Ibn Al-Mundhir, Abu Bakr Muhammad Bin Ibrahim, t 1, Beirut, Dar Al-Fikr, 1425 AH.
- 'ieanat altaalibin ealaa hali 'alfa fath almueayan, aldimyatii, euthman bin muhamad shata albakrii, t 1, Beirut, Dar Al-Fikr, 1418 AH.
- iielam almawqie An rabi alealamin, aibn qiam aljawziat, muhamad bn 'abi bakr, t 1, Kingdom of Saudi Arabia, Modern Riyadh Library, 1411 AH
- al'iiqnae fi fiqh al'iimam 'ahmad bin hanbal, alhajaawi, musaa bin 'ahmad bin musaa, t 1 Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1420 AH.
- albaahr alraayiq sharh kanz aldaqayiq, abn najim, zayn aldiyn bin 'iibrahim bin muhamad, Beirut, Dar Al-Maarifa - (Dr. i) (D. T).
- bidayat almujtahid wanihayat almuqtasad, abn rushd, muhamad bin 'ahmad bin muhamad bin 'ahmad, Dar al-Hadith - Cairo, 1, 1425 AH.
- badayie alsanayie fi tartib alsharayie, alkasani, 'abu bakr bin maseud bin 'ahmad, t 2, Beirut, Dar Revival of Arab Heritage, 1406 AH.
- albitaqat alladaayiniat, da. aleasimiu, muhamad bn sueud, t 1, Riyadh, Dar Ibn Al-Jawzi, 1424 AH.
- albitaqat almasrifiat wa'ahkamuha alfiqhiat, alhajiyu, eabdallah, t 1, Riyadh, Dar Ibn al-Jawzi, 1427 AH.
- altaaj wal'iiklil sharh mukhtasar khalil, almuaq, muhamad bin yusif, t 1 Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1416 AH.
- tabyin alhaqayiq sharh kanz aldaqayiq, alziyleiu, euthman bn Ali, Cairo, Dar Al-Kitab Al-Islami, 1313 AH, (d. i).
- altalkhis alhabir fi takhrij 'ahadith alraafie alkabir, aleasqalani, 'ahmad bin eali hajr, t 1, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmia, 1419 AH.

- limaa fi almuataa min almaeani wal'asanid, aibn eabd albiri, yusif bin eabd allah bn muhamad, tahqiq: mustafaa bin 'ahmad alealawii, muhamad eabd alkabir albakrii, Morocco, Ministry of All Awqaf and Islamic Affairs, 1387 AH, (d. i).
- aljamie aljamie alquran, alqurtibiu, muhamad bn 'ahmad bn 'abi bakr, t 1, Cairo, Dar Al-Ghad Al-Arabi, 1410 AH.
- hashiat abn eabidin (rd almuhtar ealaa aldiri almukhtar), abn eabidin, muhamad 'amin bin eumar, t 2, Beirut, Dar Al-Fikr, 1412 AH
- hashiat aldasuqi ealaa alsharh alkabir, aibn earafat, muhamad bin 'ahmad aldasuqi, t 2 Beirut, Dar Al-Fikr, 1412 AH.
- hashita qalyubi waeumayrat, baqubi, 'ahmad salamat, waeumirat 'ahmad albarlasi, t 1, Beirut, Dar Al-Fikr, 1415 AH.
- alhawi alkabir fiqah madhhab al'iimam alshaafieii, almawardiu, eali bin muhamad bin muhamad bin habib, t 1, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1419 AH
- alhudud waltaezirat eind aibn alqiam, 'abu zayd, bakr, t 1 Riyadh, Dar Al-Asima, 1415 AH.
- himayat huquq altaalif libaramij alhasibat al'iiliktruniat dirasat muqaranat, nawaf kanean, (d. i) (d. n) (d.m) (d. i).
- alkhususat, alghazaliu, muhamad bin muhamad, t 2, Beirut, Dar Al-Fikr, 1410 AH.
- dirasat tahliliat li'athar faeiliat aistikhdam tiknulujia salasil althiqat fi albiyat almuhasabiat waineikasiha ealaa al'aleab qira'at 'ukhraa, du. 'abu almaeati, munaa hasan, Journal of Accounting Thought - Faculty of Commerce, Ain Shams University, Arab Republic of Egypt.
- aldakhirat, alhalqat, alqarafiu, 'ahmad abn 'iidris, Beirut, Dar Al-Gharb Al-Islami, (d. i) (d. t).
- alrawd almurabae sharh zad almustaqnie, albuhtiu, mansur bin yunis, t 1, Beirut, Al-Resala Foundation, 1416 AH.
- rawdat altaalibin waeumdat almufatin, alnawawii, yahyaa bin sharaf, t 3, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1420 AH.
- alruwyat almaqasidiat lilequd aldhiyat, du. alrabi, 'ahmad hasan within the research of the 24th International Islamic Fiqh Academy Conference, 2019.
- zad almustaqnae fi aikhtisar almuqanae, alhajaawii, musaa bin 'ahmad bin musaa bin salim bin eisaa bin salim, t 1, Riyadh, Dar Al-Watan, 1420 AH.
- sunan 'abi dawud, al'iimam 'abu dawud sulayman bin al'asheatha, Beirut, Dar Al-Fikr, (d. i) (d. c).
- sunan altirmidhii, altirmidhiu, muhamad bn eisaa, t 1 Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1415 AH.
- Al-Sunan Al-Kubra, Al-Bayhaqi, Ahmed Bin Al-Hussein, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmia, 1419 AH, (d. i).
- Sunan Al-Nasa'i, Al-Nasa'i, Ahmed bin Shuaib bin Ali Al-Khorasani, 1, Beirut, Dar Al-Fikr, 1425 AH.
- sharah alzarqani ealaa muataa al'iimam malik, alzarqani, muhamad bin eabd albaqi bin yusif, t 1, Cairo, Religious Culture Library, 1405 AH.

- Al-Sharh Al-Kabeer, Al-Dardir, Abu Al-Barakat Ahmed, Beirut, Dar Al-Fikr, (d. i) (d. t).
- sharh mukhtasar khalil, alkhharshiu, 'abu eabd allh muhamad bin eabd allh almaliki, t 1, Beirut, Dar Al-Fikr, 1412 AH.
- sharah muntahaa al'iiradat, albuhtii, mansur bin yunis, t 1, Beirut, Dar Alam Al-Kutub, (d. T).
- sahih albukharii (aljamie almusnad alsahih almukhtasar min 'umur rasul allah wasunanih wa'ayaamahu), albukhariu, muhamad bn 'iismaeil. Investigation: Dr. Mustafa Dib Al-Bagha, 3rd Edition, Beirut, Dar Ibn Katheer, 1407 AH.
- Saheeh al-Jami al-Saghir, al-Albani, Muhammad Nasir al-Din, Beirut, the Islamic Office, (d. i) (d. c).
- aldawabit alshareiat mae sadiyq, sidiyq, du. khalidat ribhi, as part of the Virtual Currency Conference in the Balance, at the College of Sharia and Islamic Studies at the University of Sharjah 2019.
- Ardah Al-Ahwadhi Sharh Sunan Al-Tirmidhi, Ibn Al-Arabi, Muhammad bin Abdullah Abu Bakr, t1, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1415 AH.
- eqad aljawahir althaminat fi madhhab ealam almadinat, aibn shas, jalal aldiyn eabd allah bin najm, t 1, Beirut, Dar al-Gharb al-Islami, 1419 AH.
- aluqod el zakia, Dr. Faddad, Al-Ayachi Al-Sadiq, within the research of the 24th International Islamic Fiqh Academy Conference, 2019.
- aluqod el zakia, Dr. Munther Kahf, within the research of the 24th International Islamic Fiqh Academy Conference, 2019.
- aleumlat alraqamiat waealaqatuha bialeuqudi. altaalib, ghasaan salim, within the research of the 24th International Islamic Fiqh Academy Conference, 2019.
- Gharib Al-Hadith, Ibn Al-Jawzi, Jamal Al-Din Abu Al-Faraj Abdul Rahman bin Ali bin Muhammad, 1, Beirut, Dar Al-Fikr, 1405 AH.
- Al-Farwaq, Al-Qarafi, Ahmed bin Idris bin Abdul Rahman Al-Maliki, Beirut, World of Books, (d. i) (d. t).
- alqarsanat al'iilikturuniat wajarayim alhasub, Tayseer Sobhi, (d. i) (d. m) (d. n) (d. t).
- qawaeid al'ahkam fi al'anam, aibn eabd alsalam, eizu aldiyn eabd aleaziz, t 1 Cairo, Al-Azhar Colleges Library, 1415 AH.
- alqawanin alfihiat, Ibn Juzay Al-Kalbi, Muhammad bin Ahmed bin Muhammad bin Abdullah, (d. i) (d. m) (d. n) (d. c).
- kashaaf alqinae ean matn al'iiqnae, albuhtiu, mansur bin yunis, t 1, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1410 AH.
- Lisan Al-Arab, Ibn Manzur, Muhammad bin Makram Al-Ansari, 3rd Edition, Beirut, Dar Sader, (d. T).
- Al-Mubdi' fi Sharh Al-Muqna', Ibn Mufleh, Ibrahim bin Muhammad, 1, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1418 AH.
- Al-Mabsout, Al-Sarkhasi, Muhammad bin Ahmed bin Abi Sahel, 1, Beirut, Dar Al-Maarifa, (d. T.).
- Al-Muhalla Balathar, Al-Zahiri, Ali bin Ahmed bin Saeed bin Hazm, 1, Beirut, Dar Al-Fikr, 1410 AH.

- almustadrik alaa alsahihayn, alhakim alnaysaburi, muhamad bin eabdallah, tahqiq: mustafaa eabd alqadir eata, t 1, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1411 AH.
- Al-Misbah Al-Munir fi Gharib Al-Sharh Al-Kabeer, Al-Fayoumi, Ahmed Bin Muhammad Bin Ali, t1, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmia, 1415 AH.
- mughniy 'iilaa maerifat maeani 'alfaz alminhaj, alshirbinii, muhamad bn 'ahmad alkhatib alshaafieii, t 1, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1415 AH.
- Al-Mughni fi Fiqh of Imam Ahmad, Ibn Qudamah, Abdullah bin Ahmad, t1, Beirut, Dar Al-Fikr, 1405 AH.
- maqayis allughat, Ibn Faris, Ahmad, Beirut, Dar Al-Jeel, 1420 AH, (d. i).
- muqadimat ean alkhitabat, d. Ahmed Khaled Al-Balushi, published research in the thirty-ninth blessing symposium.
- almanthur fi alqawaeid alfiqhiat, alzarkashi, badr aldiyn muhamad bin eabd allah bin bhadir, t 2, Kuwait, and the Kuwaiti Ministry of Endowments, 1405 AH.
- Manar Al-Sabil fi Sharh Al-Daleel, Ibn Dowayan, Ibrahim bin Muhammad, t1, Riyadh, Al-Maaref Library, 1405 AH.
- Minhaj Al-Talibin wa Omdat Al-Muftis fi Fiqh, Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf, t1, Beirut, Dar Al-Fikr, 1425 AH.
- Al-Muhadhab fi Fiqh al-Imam al-Shafi'i, al-Shirazi, Ibrahim bin Ali bin Yusuf, t 2, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1418 AH.
- mawahib aljalil sharh mukhtasar khalil, alhataab, muhamad bin eabd alrahman almaghribi, Beirut, Dar Al-Fikr, (d. i) (d. t).
- Al-Muwatta, Malik bin Anas, 1, Beirut, Dar Al-Fikr, 1425 AH.
- mawqif alsharieat al'iislatmiat min jarayim alhasib alali wall'iintirnit dirasat muqaranat, du. alsunbati, eata eabd aleati, t 1, Cairo, Dar Al-Nahda Al-Arabiya, (d. T.).
- nihayat almuhtaj 'iilaa sharh alminhaj, alramlii, muhamad bin 'abi aleabaas, bayrut, dar alfikr (d. i) (d. c).
- alnihayat fi gharayb alhadith wal'athar, aibn al'uthir, 'abu alsaeadat almubarak bin muhamad aljazarii, investigation: Taher Ahmad Al-Zawi - Mahmoud Muhammad Al-Tanahi, Beirut, Scientific Library, 1399 AH, (d. i).
- alwasit fi almadhhab, alghazaliu, muhamad bin muhamad, t 1, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1415 AH.
- Article entitled: Bitcoin is an Islamic vision:
<https://mugtama.com/articles/item/63248-2017-11-07-08-14-27.html>
- Article entitled: The most important and popular Bitcoin wallets and their types
<https://klmate.com>
- Article entitled: Defining a Digital Wallet:
<https://ar.wikipedia.org/wiki>
- Article entitled: All you need to know about digital currency:
<https://www.for9a.com/learn>
- Article entitled: How to Create a Bitcoin Wallet?
<https://www.almaal.org/how-to-create-a-bitcoin-wallet-and-the-method-of-withdrawal-and-deposit-blockchain>



مراعاة حال المستفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية

«الإشكاليات والحلول»

د. فؤاد بن أحمد عطاء الله^(١)

(قدم للنشر في ٠٥/٠٣/١٤٤٣هـ؛ وقبل للنشر في ٠١/٠٦/١٤٤٣هـ)

المستخلص: يقدم هذا البحث دراسة شرعية أصولية لمسألة مهمة من مسائل الفتوى الإلكترونية، ألا وهي الإشكاليات المتعلقة بمراعاة حال المستفتي الإلكتروني، واقتراح الحلول المناسبة لهذه الإشكالات، ويكتسب هذا الموضوع أهمية كبيرة خاصة بالنظر إلى التطور الإلكتروني المتسارع، والذي ينبغي أن تواجهه الفتوى ومراكزها في عالمنا المعاصر، ولذلك فقد رام الباحث جمع ودراسة أهم الإشكالات التي تواجه المفتي أثناء مراعاته لحال المستفتي في الفتوى الإلكترونية، فقام بعرض هذه الضوابط والمعايير، واقترح جملة من السبل والطرق والآليات الإلكترونية الحديثة التي تساعد المفتي على إصدار الفتوى الإلكترونية، وتذلل الصعوبات والعقبات التي تعترضه عند مراعاة حال المستفتي، ومن أبرز ما ذكره الباحث مما ينبغي على المفتي مراعاته من حال المستفتي في الفتوى الإلكترونية: مراعاة حاله من جهة فهم ألفاظ المستفتي وعباراته واصطلاحاته، ومراعاة حاله من جهة فهم المستفتي للفتوى، وتوضيحها له، وتبنيته لتلقي الحكم المستغرب، ومراعاة حال المستفتي من جهة عرفه ومذهبه، وتحديث الباحث عن مراعاة حال المستفتي في الفتوى الإلكترونية من جهة صدقه وتوبته، ومن جهة همته وقدراته وظروفه، ومع كل معيار من هذه المعايير المتعلقة بمراعاة حال المستفتي في الفتوى الإلكترونية، قام الباحث باقتراح الحلول الإلكترونية المناسبة لتحقيقها، وقد خلص البحث إلى جملة من النتائج العلمية والعملية المتعلقة بالفتوى الإلكترونية، وعدد من التوصيات الهامة.

الكلمات المفتاحية: الفتوى الإلكترونية، المستفتي، مراعاة، حال المستفتي، العرف.

(١) أستاذ أصول الفقه المساعد بكلية الشريعة والقانون بجامعة الجوف.

البريد الإلكتروني: fatah@ju.edu.sa



Considering the Situation of the Investigator in Electronic Fatwa Centers: Problems and Solutions

Dr. Fuad bin Ahmed AttaAllah

(Received 11/10/2021; accepted 04/01/2022)

Abstract: This research tackles a fundamental legal study of the important issue of electronic *fatwa* (a legal opinion given by a religious scholar), namely, the problems related to taking into account the situation of the electronic investigator (*mustafti*: asking for fatwa), and proposing appropriate solutions to these problems. This topic is one of great importance, especially with regard to the rapid electronic development, which the fatwa and its centers and institutions in our contemporary world should accompany. Therefore, the researcher aimed to collect and study the most important problems facing the *mufti* (a religious scholar who gives fatwa) while taking into account the situation of the electronic investigator, so the study presented these restraints and standards, and suggested a number of ways and modern electronic mechanisms that help the mufti to issue the electronic fatwa, and overcome the difficulties and obstacles encountered when taking into account the situation of the investigator. Among the most prominent of what the researcher mentioned about what the mufti should take into account regarding the questioner's condition in the electronic fatwa: is his understanding of the words, phrases and conventions of the investigator, and the investigator's understanding of the fatwa, explaining it to him, preparing him to receive the ruling in case it is not clear, and taking into account the condition of the questioner in terms of his knowledge and doctrine. The researcher discussed the condition of the investigator in terms of his honesty and repentance, and in terms of his determination, abilities and circumstances. The researcher proposed the appropriate electronic solutions to achieve them, and the research concluded with a number of scientific and practical results related to the electronic fatwa, and a number of important recommendations.

Keywords: electronic fatwa, the investigator, taking into account, the situation of the investigator, custom.

مقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده؛ وبعد:
تعدّ الفتوى من أخطر القضايا التي يعالجها علم أصول الفقه، فهي الثمرة المرجوة من تعلمه، والعناية بها تحريراً وتقريباً واستنباطاً وتبليغاً، لهي من أعظم وأجل مهام العالم والمفتي، وتزداد خطورة الفتوى وأهميتها في عالمنا المعاصر شدة؛ بسبب الانفجار المعلوماتي الإلكتروني في وسائل التواصل والاتصال، حتى أضحت العالم كله كالبيت الواحد، ما يحدث في شرقه، يصل إلى غربه في لحظات، وهكذا ظهرت الفتوى الإلكترونية، التي هي نازلة من نوازل هذا العصر، والتي ينبغي على أهل العلم النظر في أحكامها وضوابطها.

ورغبة مني في استجلاء هذا الموضوع الأصولي الدقيق وسبر أغواره، فقد رأيتُ كتابة هذا البحث الموسوم بعنوان: «مراعاة حال المستفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية - الإشكاليات والحلول -».

* إشكالية البحث:

الفتوى هي تبيين للأحكام الشرعية من المفتي إلى المستفتين السائلين عنها، وهي توقيع عن رب العالمين؛ لأن المفتي يبين الحكم للمستفتي، وينسبه إلى الشرع، وهنا تكمن خطورة الفتوى وأهميتها، ولذلك أحاطها الأصوليون والفقهاء بجملة الضوابط والمعايير، التي منها ضرورة مراعاة المفتي لحال المستفتي أثناء إصدار الفتوى، وتشكّل هذه المراعاة لحال المستفتي إشكالية كبيرة، وعقبة كؤوداً أمام المفتين في الفتوى التقليدية، مع أن المستفتي أمام المفتي، وقد يكون من بلده، ويتحدّث بلسانه ولسان قومه، وتزداد هذه الإشكالية تعقيداً في الفتوى الإلكترونية، فكيف يراعي المفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية حال المستفتي، وهو لا يراه، ولا يعرفه، ولعله لا يتحدّث العربية، ولعله يقيم في بلاد غير مسلمة، ولعله من المهتدين إلى

الإسلام حديثاً، ولعلّ المفتي لا يعرف العرف السائد في بلده، لا العرف القولي ولا العملي، ولعلّ المفتي لا يعرف عن حالة المفتي هل هو فقيرٌ أم غنيٌّ؟ صادقٌ في توبته أم متجرئٌ على المعاصي؟ وكلّ هذه الاعتبارات لها أثرها في إصدار الفتوى الإلكترونية.

ولذلك يُمكن القول بأنّ الإشكاليّة التي يُعالجها هذا البحث تتمحور حول اقتراح الحلول المناسبة التي تُعين المفتي على مراعاة حال المفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية، كما يُجيب البحث عن جُملة من التّساؤلات، منها:

• كيف يراعي المفتي حال المفتي من جهة فهمه لألفاظ المفتي واصطلاحاته في الاستفتاء الإلكتروني؟ وكيف يستفصل المفتي المفتي عما لم يفهمه من الألفاظ والمسائل في استفتائه الإلكتروني؟

• كيف يراعي المفتي حال المفتي من جهة فهم النصّ الفتوي الإلكتروني، ووضوحها عنده، وتهيئة المفتي لتلقيها إذا كانت الفتوى تتضمن حكماً مستغرباً؟

• كيف يراعي المفتي حال المفتي من جهة العرف السائد في مجتمعه، والمذهب المعتمد في بلده في مراكز الفتوى الإلكترونية؟

• كيف يراعي المفتي حال المفتي من جهة صدقه وتوبته، ومن جهة همته وقدراته في مراكز الفتوى الإلكترونية؟

* أهمية البحث:

يكتسي البحث في مسألة مراعاة المفتي لحال المفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية أهمية كبيرة يمكن توضيحها في النقاط الآتية:

- يتعلّق موضوع البحث بالفتوى، التي هي من أهمّ الموضوعات الشرعية الأصولية قديماً وحديثاً، فالفتوى إخبار عن حكم الله تعالى، والمفتي موقعٌ عن الله تعالى.
- يتمحور موضوع البحث حول موضوع مهمّ، ألا وهو الفتوى الإلكترونية، التي صارت

دراستها والعناية بها ضرورة ملحة، يُحتمُّها التطوُّر المتسارع للثورة الإلكترونية والمعلوماتية المعاصرة.

- يدورُ موضوعُ البحث حول اقتراح جملة من الحلول المناسبة لإحدى أبرز الإشكاليات التي تكتنفُ الفتوى الإلكترونية، ألا وهي مراعاة حال المفتي للمستفتي في الفتوى الإلكترونية.
- لقد ثبت بما لا يدعُ مجالاً للشكِّ بأنَّ جماعات التطرّف والغلوّ والإرهاب، تستخدم المواقع الإلكترونية من أجل تجنيد المغرّرين منهم من شباب المسلمين، ومن أجل الرّجِّح بهم في أتون محارق لا ناقة لهم ولا جمل فيها، فصار من أهمّ المهمّات لمراكز الفتوى الإلكترونية - حينئذٍ - العمل على ترشيد الفتوى الإلكترونية، والعناية بها، وصيانتها من الإرهابيين والخوارج والدّخلاء.

* أهداف البحث:

- يسعى هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف العلميّة، وهي:
- يبيّن البحث ضرورة مراعاة المفتي لحال المستفتي في الفتوى الإلكترونية.
- يقترح البحث جملة من الحلول التي تمكّن المفتي من مراعاة حال المستفتي من جهة فهمه لألفاظ المستفتي واصطلاحاته في الاستفتاء الإلكتروني؟
- يعرض البحث طرُقاً وأساليب إلكترونية حديثة يراعي بها المفتي حال المستفتي من جهة فهم المستفتي لنصّ الفتوى الإلكترونية، ووضوحها عنده، وتهيئة المستفتي لتلقيها إذا كانت الفتوى تتضمّن حكماً مستغرباً؟
- يوضّح البحث كيف يراعي المفتي حال المستفتي من جهة العرف السائد في مجتمعه، والمذهب المعتمد في بلده في الفتوى الإلكترونية؟
- يقدم البحث الحلول الكفيلة بمساعدة المفتي على مراعاة حال المستفتي من جهة صدقه وتوبته، ومن جهة همّته وقدراته على الفتوى الإلكترونية؟

* الدراسات السابقة:

تحدّث علماء أصول الفقه عن مسائل الفتوى عموماً في كتبهم ومُصنّفاتهم، أمّا الأكاديميون المعاصرون فقد كانت لهم إسهامات في توضيح الفتوى وضوابطها، من ذلك على سبيل المثال:

- (الفتوى في الشريعة الإسلامية)، من تأليف الشيخ عبد الله بن محمد بن سعد آل خنين حفظه الله تعالى، وهو كتاب ضخم وحافل، في مجلّدين، أتى فيه المؤلّف على دراسة مسائل الفتوى بشكل مفصّل، بداية بالمباحث التمهيدية والمفاهيمية، كمادئ الفتوى، والتعريف بالمفتي والمستفتي، إلى آليّة إعداد الحكم الكليّ للفتوى، وتوضيح واقعة الفتوى، وكيفية تنزيل الحكم على واقعة الفتوى، وضوابط إصدار الفتوى، وآثار الفتوى، وقد درس جميع هذه المسائل بنفس أصولي وفقهي رصين، وتطرّق المؤلّف في عدّة مواضع من الكتاب لمسائل مراعاة المفتي لحال المستفتي في إصدار الفتوى، لكنّه لم يتحدّث عنها بإسهاب واستفاضة، وإتّما اکتفى بتقريرها والإشارة إليها فقط، كما أنّ المؤلّف أغفل الحديث عن الفتوى الإلكترونيّة وخصوصيّاتها، وإشكاليّة مراعاة حال المستفتي الإلكتروني، فلم يتطرّق لهذا الموضوع في كتابه.
- (مراعاة حال المستفتي)، وهو بحث للدكتور محمّد بن عبد العزيز المبارك، منشور في مجلّة مركز البحوث والدراسات الإسلاميّة، التاريخ لكلية دار العلوم بجامعة القاهرة، وهو منشور في السنة السابعة، في العدد التاسع عشر، في ٨٧ صفحة، من الصّفحة رقم: ٤٨١، إلى الصّفحة رقم: ٥٦٧، وهو بحث رائع ونافع، تحدّث فيه الباحث عن جميع ما ينبغي أن يراعيه المفتي من حال المستفتي، أثناء إصداره للفتوى، لكنّ حديثه كلّه منصبّ عن الفتوى التقليديّة، فلم يُعرج على الحديث عن الفتوى الإلكترونيّة، ورغم أنّ ما قرره الباحث حول مراعاة حال المستفتي في الفتوى التقليديّة يشمل الفتوى الإلكترونيّة أيضاً، إلّا أنّ الفتوى الإلكترونيّة لها خصوصيّاتها، والمفتي يجد من الصّعوبة في مراعاة حال المستفتي الإلكتروني ما لا يجده في مراعاة حال المستفتي التقليدي؛ لأنّه يراه، ويسمعه، ويفهمه، ويخاطبه، ويستفصل منه، بخلاف

المستفتي في الفتوى الإلكترونية، فهو غائب، وبعيد، وقد يكون من بلد آخر، ويتحدث بلسان آخر، فجميع هذه الاعتبارات تجعل من مراعاة المفتي لحال المستفتي في الفتوى الإلكترونية أمراً في غاية الصعوبة.

• (مؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل)، وهو مؤتمر دولي نظم في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم في المملكة العربية السعودية، الذي عقد في يومي الثلاثاء والأربعاء ٢٠ و ٢١ محرم ١٤٣٥ هـ، وقد اطلعت على جميع أبحاث المؤتمر، التي بلغ عددها خمسة وتسعين بحثاً، ولم أجد فيها أي بحث مخصص لدراسة الفتوى الإلكترونية، فضلاً عن دراسة جزئية مراعاة حال المستفتي في الفتوى الإلكترونية.

• (الملتقى الدولي صناعة الفتوى في ظلّ التحديات المعاصرة)، المنعقد في معهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي في الجزائر، بتاريخ: الأربعاء والخميس ١٦ / ١٧ ربيع الأول ١٤٤١ هـ، وقد تضمن السجل أربعة وثلاثين بحثاً، لم أجد في أي منها دراسة للفتوى الإلكترونية، فضلاً عن دراسة جزئية مراعاة حال المستفتي في الفتوى الإلكترونية.

والإضافة العلمية التي يُقدّمها هذا البحث المتواضع أنه يُقدّم دراسةً علميةً ويقترح آليات وحلولاً عمليةً تُساعد المفتي على تجاوز إشكاليات مراعاة حال المستفتي في الفتوى الإلكترونية، وأحسب أنها إضافة علمية وعملية جادة، حقيقة بالبحث، وجديرة بالدراسة، وستقدّم الفائدة المرجوة منها في تطوير الفتوى الإلكترونية بإذن الله تعالى.

* منهج البحث:

استعملت في إعداد هذا البحث المنهج الوصفي، وذلك بوصف مسألة مراعاة المفتي لحال المستفتي في الفتوى الإلكترونية، والإشكاليات المتعلقة بها، وتقديم جملة من الإجابات عن تلك الإشكاليات من أجل الوصول إلى حلول عملية مقترحة لتجاوزها. وقد قمتُ بجملة من الخطوات الإجرائية منها:

مراعاة حال المفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية...

- جمعُ المادّة العلميّة من مظانّها من كتب الأصول، والمقاصد، والتفسير، والحديث، والفقّه ونحو ذلك.
- عزوتُ الآيات القرآنيّة إلى سورها، مع ذكر رقمها.
- خرّجتُ الأحاديث النَّبويّة، وذلك بالاكْتفاء بالصّحيحين أو أحدهما، إذا كان الحديثُ فيهما أو في أحدهما، أمّا إذا لم يكن كذلك فإنّني أخرجُه في كتب السنّة الأخرى، مع بيان درجة الحديث صحّة أو ضعفاً ما أمكن ذلك، وأذكر عند التّخريج اسم الكتاب، واسم الباب، ورقم الحديث، ما أمكن ذلك.
- وثقتُ الأقوال الأصوليّة والفقهيّة وعزوتُها إلى مصادرها.
- حلّلتُ المادّة العلميّة تحليلاً علمياً دقيقاً.
- شرحتُ الكلمات والألفاظ الغريبة.
- عُنيتُ بضبط الآيات القرآنيّة والأحاديث النَّبويّة، وما قد يُسبّب إشكالاً للقارئ، وحرصتُ على وضع علامات التّرقيم، رغبة في وضوح المعنى.

* خطة البحث:

- يشتمل البحث على مقدّمة، وتمهيد، وخمسة مباحث، وخاتمة.
- **مقدّمة:** وتشتمل على التعريف بالبحث، وبيان أهميّته، وخطّته، والدّراسات السّابقة، ونحو ذلك.
- **تمهيد:** حقيقة الفتوى، وفيه مطلبان:
 - المطلب الأول: حقيقة الفتوى.
 - المطلب الثاني: حقيقة الفتوى الإلكترونيّة.
- **المبحث الأول:** مراعاة المفتي لحال المفتي في مراكز الفتوى الإلكترونيّة، وفيه ثلاثة مطالب:
 - المطلب الأول: تعريف المفتي.

- المطلب الثاني: تعريف المستفتي.
 - المطلب الثالث: المقصود بمراعاة المفتي لحال المستفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية.
 - المبحث الثاني: مراعاة حال المستفتي من جهة فهم استفتائه الإلكتروني، وفيه مطلبان:
 - المطلب الأول: فهم ألفاظ المستفتي وعباراته في الفتوى الإلكترونية.
 - المطلب الثاني: استفعال المستفتي في الفتوى الإلكترونية.
 - المبحث الثالث: مراعاة حال المستفتي من جهة فهمه للفتوى الإلكترونية، وفيه مطلبان:
 - المطلب الأول: توضيح الفتوى للمستفتي في الفتوى الإلكترونية.
 - المطلب الثاني: تهيئة المستفتي لتلقي الحكم المستغرب في الفتوى الإلكترونية.
 - المبحث الرابع: مراعاة حال المستفتي الإلكتروني من جهة عرفه ومذهبه، وفيه مطلبان:
 - المطلب الأول: مراعاة حال المستفتي من جهة العرف السائد في بلده في الفتوى الإلكترونية.
 - المطلب الثاني: مراعاة حال المستفتي الإلكتروني من جهة المذهب الفقهي السائد في بلده في الفتوى الإلكترونية.
 - المبحث الخامس: مراعاة حال المستفتي الإلكتروني من جهة صدقه وتوبته، ومن جهة قدراته وحاجته وظروفه، وفيه مطلبان:
 - المطلب الأول: مراعاة حال المستفتي من جهة صدقه وتوبته في الفتوى الإلكترونية.
 - المطلب الثاني: مراعاة حال المستفتي من جهة همته وقدراته وظروفه في الفتوى الإلكترونية.
 - الخاتمة: وفيها أبرز نتائج البحث، والتوصيات المقترحة.
- وأخيراً أسأل الله تعالى أن ينفع بهذا العمل، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وصلّى الله وسلّم على نبينا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليمًا كثيرًا.

تمهيد حقيقة الفتوى

سأعرّف أولاً بالفتوى بشكل عام، ثم أحدّد المقصود بالفتوى الإلكترونية، ولذلك اشتمل هذا التمهيد على مطلبين:

* المطلب الأول: حقيقة الفتوى.

سأعرّف في هذا المطلب بالفتوى لغة، ثم اصطلاحاً.

- الفرع الأول: الفتوى لغة.

الفتوى مشتق من الفعل: فَتَى، وتأتي في اللغة بمعنيين:

الأول: الطّراوة والجدّة والفتوة، كالفتى والفتية، والثاني: تبيين الحكم، وتوضيح المبهم^(١). وأفتى الفقيه يفتي، أي: بين المبهم، واسم المصدر الفتوى أو الفتيا^(٢)، وأفتى المفتي في المسألة، واستفتى المستفتي فيها فأفتاه إفتاء^(٣)، وتفتأوا إليه: تحاكموا إليه؛ ليفتيهم، قال الشاعر:

أَنْخَ بِفِنَاءٍ أَشَدَّ مِنْ عَدِيٍّ * وَمِنْ جَرِّمْ، وَهُمْ أَهْلُ التَّقَاتِي^(٤)

(١) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، (٤/٤٧٣).

(٢) العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، (٥/١٨٧)، وجمهرة اللغة، لابن دريد، (٣/١٢٣١)، ولسان العرب، لابن منظور، (١٥/١٤٧)، والمصباح المنير، للفيومي، (١/٥٨).

(٣) لسان العرب، لابن منظور، (١٥/١٤٧).

(٤) البيت للطرماح بن الحكيم القحطاني (ت: ١٢٥هـ)، والبيت من بحر الوافر. انظر: لسان العرب، لابن منظور، (١٥/١٤٧).

- الفرع الثاني: الفتوى اصطلاحاً.

عرّف الأصوليون الفتوى بتعريفات كثيرة، منها:

عرّفها شهاب الدين القرافي رحمته الله (٦٨٤هـ) بأنها: «إخبار عن حكم الله تعالى في إلزام أو إباحة»^(١)، ويُلاحظُ على هذا التعريف أنه غير مانع؛ لأن الفتوى لا تتعلق فقط بالأحكام الشرعية التكليفية، وهو ما عبّر عنه القرافي رحمته الله بالإلزام أو الإباحة، بل تشمل الفتوى الأحكام الشرعية الوضعية، كالصحة والبطلان، والرخصة والعزيمة، ونحوها.

وقال ابن حمدان الحنبلي رحمته الله (٦٩٥هـ) عن المفتي: «هو المخبر بحكم الله تعالى؛ لمعرفته بدليله، وهو المخبر عن الله بحكمه، وقيل: هو المتمكّن من معرفة أحكام الوقائع شرعاً بالدليل، مع حفظه لأكثر الفقه»^(٢)، ويستفاد من هذا التعريف أن الفتوى هي: الإخبار بحكم الله تعالى بدليله، وهي أيضاً: التمكّن من معرفة أحكام الوقائع شرعاً بالدليل، غير أن هذا التعريف غير مانع، ويُدخل في الفتوى ما ليس منها؛ لأن الإخبار بحكم الله تعالى بدليله، قد لا يكون من الفتوى، فالتأليف الفقهي أيضاً إخبار عن حكم تعالى بدليله، لكنه ليس بالضرورة من الفتوى، والموعظة الشرعية مثلاً هي إخبار عن حكم تعالى بدليله، إلا أنها ليست من الفتوى.

وعرّف أبو إسحاق الشاطبي رحمته الله (٧٩٠هـ) المفتي بقوله: «هو القائم في الأمة مقام النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ويؤخذ من هذا التعريف أن الفتوى هي: القيام على الأمة مقام النبي صلى الله عليه وآله وسلم. ويؤخذ على هذا التعريف أنه غير مانع، ويدخل في الفتوى ما ليس منها، فالحاكم مثلاً قائم في الأمة مقام النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولكنه ليس بالضرورة مفتياً.

وعرّف زين الدين المناوي رحمته الله (١٠٣١هـ) الفتوى بقوله هي: «ذكر الحكم المسؤول عنه

(١) الفروق، للقرافي، (٥/٢٥٣).

(٢) صفة الفتوى، لابن حمدان، (٥/٢٥٣).

(٣) الموافقات، للشاطبي، (٥/٢٥٣).

للسائل^(١). ويُلاحظُ على هذا التعريف أيضًا أنه غير مانع، لأنه يدخل في الفتوى جميع الأحكام الشرعية، العملية والاعتقادية وغيرها، والصحيح أن الفتوى هي ذكر الحكم الشرعي العملي المسؤول عنه للسائل.

وبناء على مناقشة التعريفات السابقة، يظهر - والله أعلم - أن التعريف المختار للفتوى أن نقول: هي «النص الصادر من المفتي، بيانًا للحكم الشرعي، في واقعة معيّنة، لمن سأل عن حكمها»^(٢)، بمعنى أن المفتي يأتيه سائل، ويسأله عن حكم شرعي لواقعة معيّنة حصلت له، فيبين له المفتي حكم مسألته، فكلام المفتي - حيثئذ - أو نصّ جوابه المكتوب هو الفتوى، وقد تكون هذه الفتوى عادية تقليدية، وقد تكون إلكترونية، أي: أن السائل يوجّه سؤاله إلى المفتي بشكل إلكتروني، فيجيبه المفتي إلكترونيًا.

ويتّضح من خلال هذا التعريف وجود علاقة متينة بين المعنى اللغوي للفتوى، ومعناها الاصطلاحي الشرعي، سواء أكانت الفتوى تقليدية، أو إلكترونية.

* المطلب الثاني: حقيقة الفتوى الإلكترونية.

مصطلح «الفتوى الإلكترونية» مركّب وصفي، من كلمتين، «الفتوى» و«الإلكترونية»، أما «الفتوى» فقد سبق تعريفها لغة واصطلاحًا.

(١) التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، (ص ٢٥٦).

(٢) الفتوى في الشريعة الإسلامية، لعبد الله بن محمد آل خنين، (١/ ٣١)، وانظر: قواطع الأدلة، لابن السمعي، (٢/ ٣٥٣)، والمستصفي، للغزالي، (ص ٣٦٧)، وروضة الناظر، لابن قدامة، (٢/ ٣٩١)، الإحكام، للآمدني، (٤/ ٢٣٦)، وشرح مختصر الروضة، للطوفي، (٣/ ٦٦٩)، وشرح تنقيح الفصول للقرافي، (ص ٤٤٢)، والفروق، للقرافي، (١/ ٢٠٧)، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول، للإسنوي، (ص ٥٢٩)، ونهاية السؤل، للإسنوي، (ص ١٣)، والبحر المحيط، للزركشي، (٨/ ٣٥٩)، والتقريب، لابن أمير حاج، (٢/ ٢١٣).

وأما «الإلكترونية» فهو نسبة إلى الإلكتروني، وهو مصطلح حديث، يرتبط بكل ما له صلة بعلم الإلكترونيات، والحواسيب، وإجراء المعاملات الإلكترونية بسرعة عالية جداً^(١). وبناء على ما سبق يمكن تعريف الفتوى الإلكترونية بأن نقول هي: النص الإلكتروني الصادر من المفتي، بياناً للحكم الشرعي، في واقعة معينة، لمن سأل عن حكمها إلكترونياً.

أي أن الفتوى الإلكترونية هي أن يقدم المستفتي سؤاله للمفتي بوسيلة إلكترونية، سواء أكانت موقعاً إلكترونياً، أو موقعاً من مواقع التواصل الاجتماعي، أو بريداً إلكترونياً، أو غير ذلك من الوسائل الإلكترونية الحديثة، ثم يجيبه المفتي أيضاً باستعمال وسيلة إلكترونية، ويشمل قولنا: (النص الإلكتروني) أي وسيلة إلكترونية يمكن أن يتحقق عبرها الإفتاء، سواء أكانت رسالة خطية إلكترونية، أو رسالة صوتية، أو مقطعاً مرئياً، أو نحو ذلك من وسائل التواصل الحديثة التي يمكن استعمالها في مراكز الفتوى الإلكترونية.

(١) انظر: موقع المعاني، الرابط: <https://2u.pw/jMd4f>، بتاريخ: ١١/١٢/٢٠٢١م.

المبحث الأول

مراعاة المفتي لحال المستفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية

سأعرف في هذا المطلب بالمفتي، ثمَّ المستفتي، ثمَّ أوضح المقصود بمراعاة حال المستفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية.

* المطلب الأول: تعريف المفتي.

المفتي في اللغة هو اسم فاعل من الفعل أَفْتَى، وأما في الاصطلاح فقد عرفه الإمام أبو إسحاق الشَّاطِبيُّ (ت: ٧٩٠هـ) فقال: «المفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ»^(١)، واستدلَّ على ذلك بجملته من الأدلة، ومن خلال التَّعريف السَّابق للفتوى يمكن القول بأنَّ المفتي هو: المجتهد الذي يصدر نصًّا، بيانًا للحكم الشَّرعي، في واقعة معيَّنة، لمن سأل عن حُكْمها.

وعليه يمكن أن يرد الاستفتاء إلى المفتي عبر وسيلة إلكترونية، ويجب عنه عبر وسيلة إلكترونية، وهذا هو المعمول به في مراكز الفتوى الإلكترونية، وذلك مثل تطبيق (اسألني)، التابع للرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية، ومركز الأزهر العالمي للفتوى الإلكترونية في مصر، وخدمة الفتاوى الإلكترونية، التابعة للهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف في دولة الإمارات العربية المتحدة.

* المطلب الثاني: تعريف المستفتي

يمكن تعريف المستفتي بأنَّه: السائل الذي يسأل المفتي عن الحكم الشرعي لواقعة ما.

(١) الموافقات، للشَّاطِبي، (٥/٢٥٣). وانظر: العدة، لأبي يعلى، (٥/١٦٠١)، واللمع، للشيرازي، (ص١٢٨)، والمحصول، للرازي، (٦/٦٧)، وقواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام، (١/٢٥١)، والمسودة، لآل تيمية، (ص٥٢١).

وقد يقدم المستفتي استفتاءه عبر وسيلة إلكترونية إلكترونيًا، ويفتية المفتي باستخدام وسيلة إلكترونية أيضًا، وهذا ما نطلق عليه اسم الفتوى الإلكترونية.

* المطلب الثالث: المقصود بمراعاة المفتي لحال المستفتي في مراكز لفتوى الإلكترونية.

المُرَادُ بمراعاة حال المستفتي أن يأخذ المفتي بالحسبان أثناء إصدار الفتوى حال المستفتي من عدة جهات، منها على سبيل المثال لا الحصر: أن يراعي حاله من جهة كونه رجلًا أو امرأة، ومن جهة كونه متقدمًا في السن أم شابًا يافعًا، ومن جهة كونه غنيًا ميسور الحال أو فقيرًا قليل ذات اليد، ومن جهة كونه مسلمًا أصليًا أو حديث الاهتداء إلى الإسلام، ومن جهة كونه يتحدث العربية أم لا، ومن جهة كونه يُقيم في بلاد الإسلام أم لا، ومن جهة العرف السائد في بلده، ومن جهة المذهب الفقهي المعتمد في بلده، وغير ذلك^(١).

فجميع هذه الأمور وغيرها لها قدرٌ من التأثير على الفتوى، ليس لدرجة تغيير الثوابت الشرعية، من الوجوب إلى الحرمة، أو العكس، فمراعاة حال المستفتي لا تفضي إلى إسقاط وجوب الصلاة، والصوم بشكل مطلق، ولا تفضي أيضًا إلى إباحة الربا وشرب الخمر بشكل مطلق، ولكن لها قدرٌ من التأثير الذي يرجع إلى تقدير المفتي، كالتوسعة على المستفتي نظرًا لحاله وعرفه، أو التضييق على المستفتي نظرًا لحاله وعرفه، وهكذا يقوم الفقيه بمراعاة حال المستفتي أثناء إصدار الفتوى، فإذا لحظ أن المستفتي يتحايل على الربا، وجب عليه أن يفتيه بالحرمة، وإذا ظهر له أن المستفتي يتحايل لإسقاط الزكاة مثلاً، وجب عليه أن يفتيه بوجودها، وهكذا تختلف الفتاوى باختلاف أحوال المستفتي، وأعرافه، ومقاصده^(٢).

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، للقرافي، (ص ٢٣٦)، أصول الفقه، لابن مفلح، (٤/١٥٤٨)، وشرح الكوكب المنير، للفتوح، (٤/٥٥١).

(٢) تحقيق المناط الخاص في الفتوى، د. نذير أوهاب، بحث منشور في أعمال الملتقى الدولي لصناعة الفتوى =

مراعاة حال المستفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية...

وتتأكد أهمية وضرورة مراعاة المفتي لحال المستفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية، لأن المفتي في مثل هذه الحال، لا يرى المستفتي، ولا يعرفه، ولا يعرف لغته، ولا بلده، ولا عمره، ولا العرف السائد في بلده، ولا المذهب الفقهي المعتمد في بلده، ولا يعرف هل هو من بلد مسلم أم لا، وهل هو مسلم أصلي أم حديث العهد بالإسلام، وهل يتحدث العربية أم لا، ولذلك يتأكد في مراكز الفتوى الإلكترونية مراعاة حال المستفتي أكثر من مراعاة ذلك في الفتوى التقليدية العادية.

= في ظلّ التحدّيات المعاصرة، بمعهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي في الجزائر، ١٤٤١هـ، (ص ٤٠).

المبحث الثاني

مراعاة حال المستفتي من جهة فهم استفتائه في الفتوى الإلكترونية

سأتحدّث في هذا المبحث عن مراعاة المفتي لحال المستفتي في الفتوى الإلكترونية من جهة فهم استفتائه الإلكتروني، ومن جهة استفعال المفتي له عن مواطن الغموض واللّبس في استفتائه، ولذلك فقد اشتمل هذا المبحث على مطلبين.

* المطلب الأول: فهم ألفاظ المستفتي وعباراته في الفتوى الإلكترونية.

ينبغي على المفتي فهم كلام المستفتي، ومراعاة حاله من جهة الألفاظ والعبارات التي يستعملها؛ لأنّه لكلّ قوم من النّاس طريقة في الكلام، واصطلاحات وعبارات خاصّة، هذا إذا كانت الفتوى تقليدية، فكيف إذا كانت الفتوى إلكترونيّة، وردت على المفتي من مستفتٍ في بلاد أخرى، له لغته، وله عباراته واصطلاحاته، هذا إذا كانت الفتوى بالعربية؛ فكيف إذا كانت بلغة أخرى، كالإنجليزية، أو الصينية، أو الأوردية، أو غيرها من لغات ولهجات العالم.

ولذلك سأتحديث في هذا المطلب عن تقرير العلماء لضرورة مراعاة المفتي لحال المستفتي من جهة فهمه لألفاظه، وعباراته في استفتائه، ثمّ أثنى بالحلول الإلكترونية المقترحة لتحقيق هذا الأمر في الفتوى الإلكترونية.

- الفرع الأول: تقرير أهمية فهم المفتي لألفاظ المستفتي عند الأصوليين:

قرّر علماء أصول الفقه ضرورة فهم المفتي لألفاظ المستفتي؛ لأنّ الفتوى في الغالب لا تكون صحيحة مفيدة للمستفتي إلا بهذا، وقد ظهرت العناية بمراعاة فهم ألفاظ المستفتي مبكّرة، فقد ثبت في الرّسالة التي أرسلها أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعريّ رضي الله عنه قوله: «فأفهمهم إذا أدلّي إليك... أفهمهم أفهمهم فيما يتلجج في نفسك»^(١)، والحقيقة أنّ هذه

(١) أخرجه الإمام ابن شبة في تاريخ المدينة: (٢/ ٧٧٥)، والإمام الدارقطني في سننه: (٢٧) كتاب في الأفضية =

الرّسالة العُمرية كانت في القضاء، إلا أنه لا مانع من الاستئناس بمضامينها في باب الفتوى، إذ إنّ القضاء والفتوى صنوان، والفهم لكلام المتخاصمين، أو المستفتين أمر مطلوب، ففيها حرص الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه على العناية بفهم كلام المستفتي قبل إصدار الفتوى؛ لأن ذلك أدعى إلى أن تكون الفتوى صحيحة سليمة، موافقة لمراد الله ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم، ومجيئة عن الإشكال الذي أراده المستفتي.

وقال الإمام مالك رضي الله عنه (ت: ١٧٩هـ): «لَا خَيْرَ فِي جَوَابِ قَبْلِ فَهْمٍ»^(١)، يعني: أن الفتوى إذا كانت قبل فهم مراد المستفتي وألفاظه وعباراته فلا خير فيها؛ لأن ما فيها من الخلل والخطأ سيذهبُ خيرها ومنافعها، وهذا القول هو كلام الإمام مالك رضي الله عنه، إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة المجتهدين، وهو مَنْ هُوَ معرفةً بالفتوى وضوابطها، والمعايير التي يجبُ مراعاتها فيها.

ثمّ تتابع علماء الإسلام يحضّون على ضرورة مراعاة حال المستفتي من جهة ألفاظه وعباراته، فقد فقال الخطيب البغدادي رضي الله عنه (ت: ٤٦٣هـ) في سياق حديثه عن المستفتي، وما ينبغي عليه فعله: «وإن مرَّ بشبه كلمة غريبة، أو لفظة تحتمل عدة معان، سأل عنها المستفتي»^(٢)، واحتج عقب كلامه هذا بقول عبد الله بن عباس رضي الله عنه: «إذا سأل أحدكم، فليُنظر كيف يسأل، فإنه ليس أحد إلا وهو أعلم بما سأل عنه من المسؤول»^(٣)، يعني: أن المستفتي ينبغي أن يوضّح كلامه

= وَالْأَحْكَامُ وَعَبَّرَ ذَلِكَ، رقم: (٤٤٧١)، (٣٦٧/٥)، والإمام البيهقي في سننه: (٦٥) كِتَابُ آدَابِ الْقَاضِي، رقم: (٢٠٤٦٠)، (٢٢٩/١٠).

(١) أخرجه الإمام ابن المقرئ في معجمه: رقم: (٨٢٠)، (ص ٢٥١)، والإمام الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه: بَابُ فِي السُّؤَالِ وَالْجَوَابِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِمَا مِنَ الْكِرَاهَةِ وَالْإِسْتِحْبَابِ، (٧١/٢).

(٢) الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، (٢/٣٨٨)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٤٩٥).

(٣) المصادر السابقة.

واستفتاءه؛ ليكون ذلك أدعى لفهمها واستيعابها من قبل المفتي، وليكون ذلك أدعى في وصوله إلى الفتوى الصحيحة بإذن الله تعالى.

وذكر أبو عمرو ابن الصلاح رحمه الله (ت: ٦٤٣هـ) وهو يعدّ آداب المفتي، أنه إذا لم يفهم المفتي السؤال أصلاً، أو أن صاحب الواقعة لم يحضر لشرحها، فيحقّ للمفتي أن يكتب ساعتئذ عبارة: يزداد في الشرح لنجيب عنه، أو يكتب عبارة: لم أفهم ما فيها فأجيب عنه، أو يكتب: يحضر السائل لتخاطبه شفاهاً، وفي حال ما إذا اشتمل الاستفتاء على مسائل فهم بعضها، ولم يفهم بعضها الآخر، فعلى المفتي أن يجيب عما فهمه، ويترك ما لم يفهمه^(١). ثمّ أو ما ابن الصلاح رحمه الله إلى صورة كثيرة الوقوع بين المفتين والمستفتين، وهي أن يفهم المفتي كلام المستفتي على خلاف مراده، فعليه حينئذ أن ينصّ على المعنى الذي فهمه، ويبين أن المراد بفتواه هو الجواب عن هذا الاستفتاء المخصوص لا غير، فيكتب في فتواه مثلاً: إذا كان مقصود المستفتي كذا وكذا، أو فعل كذا وكذا، فجوابه كذا وكذا، وهكذا تبرأ ذمّة المفتي من الخطأ والزلل^(٢).

وأشار الإمام النووي رحمه الله (ت: ٦٧٦هـ) إلى ضرورة رعاية حال المستفتي من جهة ألفاظه وعباراته أثناء إصدار الفتوى، ونصّ على أن المفتي إذا وجد كلمة أو لفظاً مشتبهاً سأل عنه المستفتي، بل ينبغي أن يقوم المفتي بنقطها وشكلها؛ وذلك من أجل إزالة اللبس، وكذلك لو وجد المفتي في كلام المستفتي لحنًا فاحشًا أو خطأ يغيّر المعنى، فيتعيّن عليه إصلاحه^(٣). وكلّ هذا التحرّي الشديد الذي يوصي به أهل العلم في الفتوى، يدلّ دلالة واضحة على أهميّة رعاية حال المستفتي من جهة الألفاظ والعبارات التي يستعملها في الاستفتاء.

(١) أدب المفتي والمستفتي، لابن الصلاح، (ص ١٥١)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٤٩٥).

(٢) المصادر السابقة.

(٣) المجموع شرح المهذب، للنووي، (١/٤٨)، والعقد التليد في اختصار الدر النضيد، (ص ٢٠٠)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٤٩٥).

أمّا الإمام القرافي رحمته الله (ت: ٦٨٤هـ) فقد كانت له إشارات قويّة إلى قضيّة رعاية حال المستفتي من جهة ألفاظه وعباراته، فقد ذكر بأنّه ينبغي على المفتي أن لا يبني الفتوى على ظاهر لفظ المستفتي العامي بمجردّه، حتّى يتبيّن مراده ومقصودّه، فإنّ العامّة من المستفتين ربما يعبرون بألفاظ صريحة عن مدلول غير ذلك اللفظ، ومتى حصل مثل هذا في عبارة المستفتي، فهي ريبية في نصّ الاستفتاء، فينبغي على المفتي الكشف عن مقصود المستفتي ومُرادّه، ولا يعتمد في إصدار الفتوى على مجرد لفظ المستفتي، وإذا لم يتّضح للمفتي مراد المستفتي ومقصودّه فلا يفتيه، ومثّل الإمام القرافي رحمته الله بعض الاستفتاءات التي تشتمل على ألفاظ مريية، وبين كيف يتمّ التعامل معها^(١).

وعرّج شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله (ت: ٧٢٨هـ) إلى الحديث عن ضرورة رعاية المفتي لعبارات وألفاظ المستفتي، وذكر أنّ بعض المفتين قد يقع في الغلط في الفتوى؛ بسبب التباس ألفاظ وعبارات المستفتين، وذلك لأنّ كثيراً من المستفتين لا يذكرون للمفتي ما يسألون عنه بالأسماء والصفات المعتمدة في الشرع، وإنّما يعبرون بألفاظ واصطلاحات درج عليها عرفهم في الكلام والتخاطب، ثمّ مثّل شيخ الإسلام ابن تيمية على هذا الأمر بجملته من الاستفتاءات التي يحصل فيها اللبس والغلط^(٢).

وأوصى الإمام ابن نجيم رحمته الله (ت: ٩٧٠هـ) المفتي بقراءة الاستفتاء بعناية وتبصّر، وذلك بقراءته أكثر من مرّة، حتّى يتضح له السؤال، ثمّ يجيب، وإذا لم يتضح له السؤال، أو لم يفهم عبارة المستفتي؛ فعلى المفتي أن يسأله عن قصده ومراده^(٣).

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، للقرافي، (ص ٢٣٨)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٤٩٦).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (٣٤/٣٤)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٤٩٦).

(٣) البحر الرائق، لابن نجيم، (٦/٢٩٢)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٤٩٦).

وذكر الشيخ محمد بن صالح العثيمين رحمته الله (ت: ١٤٢١هـ) من شروط الفتوى أن يتصور المفتي السؤال تصوّرًا دقيقًا وتامًا؛ ليتمكن بعد ذلك من الحكم عليه، فإن الحكم عن الشيء فرع عن تصوّره، ولا يمكن إصدار الفتوى دون فهم دقيق لألفاظ وعبارات المستفتي؛ لأنّ الناس تختلف طرقهم وألفاظهم في التعبير عن مقاصدهم^(١).

- الفرع الثاني: إشكالية فهم المفتي لألفاظ المستفتي في الفتوى الإلكترونية، وحلولها المقترحة:

إذا كان الأصوليون والفقهاء قد تحدّثوا عن ضرورة رعاية المفتي لحال المستفتي من جهة ألفاظه وعباراته في الفتوى التقليدية، فإنّ رعايتها في الفتوى الإلكترونية أشدّ وأكدر، وذلك لأنّ الفتوى الإلكترونية لها خصوصياتها، التي تميّز بها عن الفتوى التقليدية، فالمستفتي في الفتوى الإلكترونية غائب عن المفتي، غير موجود أمامه، بخلاف الفتوى التقليدية، كما أن المستفتي قد يكون من بلاد بعيدة جدًا عن المفتي، فتتغيّر الأعراف والعوائد في التخاطب والكلام، كما أنّ لغة المستفتي في الفتوى الإلكترونية قد تكون بغير العربية، هذا كلّه بخلاف الفتوى التقليدية، فإنّ المستفتي في الأغلب من بلد المفتي، ويعرض استفتاءه باللغة العربية، فجميع هذه الأمور تشكّل إشكالية يصعبُ تجاوزها، فكيف يراعي المفتي حال المستفتي من جهة ألفاظه وعباراته في الفتوى الإلكترونية؟

وأقترح جملة من الحلول لإشكالية مراعاة حال المستفتي من جهة ألفاظه وعباراته، وهي على النحو الآتي:

١ - بخصوص الفتاوى الإلكترونية الواردة باللغة العربية من الأقطار العربية، فينبغي أن تعيّن الجهة القائمة على الفتوى الإلكترونية متعاونين من كلّ قطر من الأقطار العربية، وليكن من

(١) شرح الأصول من علم الأصول، لابن عثيمين، (ص ٦٤٤)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٤٩٧).

كلّ بلد مُتعاون على الأقلّ، وينبغي أن يكون هؤلاء المتعاونون من طلاب العلم، وخريجي كليات الشريعة، حاصلين على شهادة البكالوريوس على الأقلّ، ووجه الاستفادة من هؤلاء المتعاونين أنّ المفتي إذا ارتاب من معنى كلمة أو لفظ أو عبارة أو اصطلاح، ممّا يتعلّق بالعبادات، أو العقود، أو البيوع، أو الطّلاق، أو الرجعة، أو الوصيّة، أو أيّ باب من أبواب الفقه، فإنّه حينئذٍ يقوم بإحالة نصّ الفتوى إلى المتعاون من البلد الذي وردت منه الفتوى، مشفوعاً بتحديد المواضيع أو الألفاظ والكلمات التي يرغب المفتي في فهم معناها، ويقوم المتعاون بعد ذلك بشرحها، والإجابة عن الاستفسارات التي ألمح إليها المفتي، ويعيّد إحالة الجواب إلى المفتي مرّة أخرى، من أجل النّظر في المسألة، وإصدار الفتوى.

٢- أمّا ما يتعلّق بالفتاوى الإلكترونيّة الواردة بغير اللغة العربيّة، فإنّه ينبغي أن يكون في الجهة القائمة على الفتوى الإلكترونيّة متعاونون من جميع أقطار العالم؛ إذا أمكن، وإذا تعدّد ذلك فلا أقلّ من أن يكون لكلّ لغة متعاون، ويشترط في هؤلاء المعاونين أن يكونوا مسلمين، وأن يكونوا من طلاب العلم، وخريجي كليات الشريعة، وهم كثر والحمد لله، ويشترط أيضاً أن يكونوا من السكّان الأصليين لتلك البلاد، ومن أصحاب اللسان الأصلي، بمعنى أنّ اللغة التي يتعاونون فيها لا تكون لغة ثانية، تعلّموها بعد لغتهم الأصليّة، وإنما ينبغي أن يكونوا من أهل اللغة الأصليّة الأم، التي تعلّموها من صباهم إلى كبرهم، ورضعوها مع اللبّ، وهذا الأمر في غاية الأهميّة في فهم مراد المستفتين وألفاظهم واصطلاحاتهم الغريبة، ويقوم المفتي بإحالة نصّ الفتوى إلى المتعاون، ثمّ يقوم المتعاون بترجمتها إلى اللغة العربيّة، وردّها إلى المفتي، فإذا رأى المفتي أنّ لفظاً أو عبارة غير واضحة، فإنّه يردها إلى المتعاون من جديد، وهكذا يبقى الأمر في ذهاب وإياب بين المفتي والمتعاون حتّى يفهم المفتي نصّ الفتوى بشكل كليّ، ويزول أيّ لبس أو غموض، وساعتها يقوم المفتي بالنّظر في المسألة، وإصدار الفتوى.

* المطلب الثاني: استفصال المفتي في الفتوى الإلكترونية.

ينبغي على المفتي استفصال المستفتي، إذا تعدّر عليه فهم شيء من كلامه، وسأحدث في هذا المطلب عن تقرير علماء أصول الفقه لضرورة استفصال المفتي للمستفتي، ثم أوضح الحلول الإلكترونية المقترحة لتحقيق هذا الأمر في الفتوى الإلكترونية.

- الفرع الأول: تقرير ضرورة استفصال المفتي للمستفتي عند الأصوليين:

قرّر الأصوليون أنّ على المفتي أن يستفصل المستفتي عن أي شيء غامض يتعلّق باستفتائه وسؤاله، فلا يُصدر فتواه حتّى يتّضح له مُرادّ المستفتي، ومقصودُه من كلامه وألفاظه وعباراته، وإذا أشكلت عليه صورة المسألة، أو لفظ من ألفاظ المستفتي فعليه أن يسأله ويستفصله ويستوضحه.

فقد روي عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: «إِذَا سَأَلَ سَائِلٌ فَلْيَعْقِلْ، وَإِذَا سُئِلَ مَسْئُولٌ فَلْيَتَّبِعْ»^(١)، وفي هذا الأثر دلالة على أنّه ينبغي على المفتي إذا استفتى أن يوضح كلامه وصورة مسألته، وينبغي أيضًا على المفتي أن يتبّث ويستفصل المستفتي قبل إصدار الفتوى.

ونقل عن الإمام أحمد رحمته الله (٢٤١ هـ) أنّه سأله رجلٌ عن يمينٍ حلفها فقال له أحمد: كَيْفَ حَلَفْتَ؟ فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ: لَيْسَ أَدْرِي كَيْفَ حَلَفْتُ، فَقَالَ أَحْمَدُ: حَدَّثْنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ قَالَ: قَالَ رَجُلٌ لِشَرِيكَ: حَلَفْتُ، وَلَيْسَ أَدْرِي كَيْفَ حَلَفْتُ؟ فَقَالَ لَهُ شَرِيكُهُ: لَيْتَنِي إِذَا دَرَيْتَ أَنْتَ كَيْفَ حَلَفْتَ، دَرَيْتَ أَنَا كَيْفَ أُفْتِيكَ^(٢). وفي هذا الأثر دليل على أنّ الأئمة والعلماء كانوا يستفصلون ويستفسرون المستفتي عن صورة مسألته، فإن لهم يحصل لهم الإلمام الكافي بحيثياتها وتفصيلاتها فإنهم لا يفتونه.

(١) أخرجه الإمام ابن أبي شيبة في مصنفه: (٣٧) كتاب الفتن، ما ذكر في عثمان، رقم: (٣٧٧٣٤)، (٧/٥٢٨)، والخطيب البغدادي في: الفقيه والمتفقه: (٢/٣٨٩).

(٢) الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، (٢/٣٨٩)، وتعظيم الفتيا، لابن الجوزي، (ص٨٩)، والقواعد، لابن رجب، (ص٣٦٢)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص٤٩٨).

وذكر الإمام ابن الجوزي رحمته الله (ت: ٥٦٧هـ) أن من صور تلبس الشيطان على أهل اللغة والأدب، أنهم يُقحمون في نص الاستفتاء والسؤال بعض الألفاظ التي تكون من قبيل المشترك اللفظي، وذلك بقصد التحايل على المفتي، قال: «وهذا غاية في الخطأ؛ لأنه متى كان الاسم مشتركاً بين مسميين كان إطلاق الفتوى على أحدهما دون الآخر خطأ»^(١)، ومثل بذلك على لفظ القرء، فهو لفظ مشترك بين الطهر والحيض، فيقول المستفتي من أهل اللغة الأدب: ما حكم وطء الرجل زوجته في قرئها، فربما يفهم المفتي بالجواز، باعتبار أن القرء هو الطهر عنده، أو يقول المفتي: لا يجوز، باعتبار أن القرء هو الحيض عنده، ولا شك أن هذا من الخطأ؛ لأنه كان يجب على المفتي أن يستفصل من المستفتي، ويسأله: ماذا تقصد بالقرء؟ قبل أن يفتيه^(٢).

كما صرح الإمام القرافي رحمته الله (٦٨٤هـ) بأنه إذا اشتمل كلام المستفتي على ألفاظ غريبة، لم يفهمها المفتي، فعليه أن يسأله عن مراده ومقصوده، فلا بد من الاستكشاف والاستفصال، ولا ينبغي للمفتي أن يُنتي بناءً على ذلك اللفظ الغريب الذي لم يفهم معناه بعد^(٣).

ونبه العلامة ابن القيم رحمته الله (٧٥١هـ) على ضرورة استفصال وسؤال المفتي للمستفتي، إذا كان في المسألة تفصيل، وقرّر أنه لا ينبغي «للمفتي أن يطلق الجواب في مسألة فيها تفصيل، إلا إذا علم أن السائل إنما سأل عن أحد تلك الأنواع، بل إذا كانت المسألة تحتاج إلى التفصيل استفصلاً»^(٤)، ومثل على ذلك باستفصال النبي صلى الله عليه وسلم لِمَاعِزٍ صلى الله عليه وسلم، وأنه لم يقم عليه حدّ الزنا حتى

(١) تلبس إبليس، لابن الجوزي، (ص ١١٣)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٤٩٨).

(٢) المصادر السابقة.

(٣) الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، للقرافي، (ص ٢٣٨)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٤٩٩).

(٤) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، (٤/١٤٣)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٤٩٩).

سأله عن جميع التفاصيل^(١).

ومن المعاصرين ذكر الشيخ محمد بن صالح العثيمين رحمته الله في شروط الفتوى أنه إذا أشكل على المفتي شيئاً من كلام المستفتي، فينبغي أن يستفصله عنه، ويسأله عن معناه، وذلك نظراً لاختلاف اللهجات بين البلدان والأقطار، هذا بالنظر إلى البلاد العربية، فكيف بغيرها من بلدان الأعاجم^(٢).

- الفرع الثاني: إشكالية استفصال المستفتي الإلكتروني، وحلولها المقترحة:

إذا كان استفصال المفتي للمستفتي ضرورياً في الفتوى التقليدية، فإنه أشدّ ضرورة في الفتوى الإلكترونية؛ لأنّ الاستفتاء الإلكتروني قد يكون وارداً بغير اللغة العربية، وقد يكون من دول الأقليات المسلمة، فهؤلاء لهم واقعهم وظروفهم وأنظمتهم، التي تختلف بشكل كلي على بلاد العرب والمسلمين، فكيف يستفصل المفتي في الفتوى الإلكترونية المستفتي؟ وكيف يسأله عن مُراد كلامه ومقصوده؟

أقترح لحلّ هذه الإشكالية الحلول الآتية:

١- يقوم المفتي بإحالة الاستفتاء الإلكتروني على المتعاون من البلد الذي ورد منه الاستفتاء، ويكون ذلك مشفوعاً ببيان مواضع الإشكال، ويحرص المتعاون على شرح الاستفتاء للمفتي وإزالة ما فيه من لبس وغموض، فإن أشكل عليه لفظ أو أمر رأى ضرورة عرضه على المستفتي، واستفصاله عنه، فإنه تتمّ إحالة نص الاستفتاء إلى المستفتي نفسه من أجل شرحه وتوضيحه، ويظلّ الأمر على هذا النحو بين المفتي والمتعاون والمستفتي حتى يتّضح للمفتي بشكل كامل مراد المستفتي ومقصوده، وصورة المسألة كلياً.

(١) إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، لابن القيم، (٤/١٤٣)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٤٩٩).

(٢) شرح الأصول من علم الأصول، لابن عثيمين، (ص ٦٤٦).

مراعاة حال المفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية...

٢- ينبغي أن يكون على صفحة الاستفتاء الإلكتروني خانة (أيقونة) تتيح للمفتي وللمتعاون ردّ الفتوى إلكترونياً إلى المفتي، للإجابة عن الأسئلة، وينبغي أيضاً أن تكون هناك خانة (أيقونة) عند المفتي تمكّنه من إرفاق ملفات أو وثائق توضيحية، قد يحتاجها المفتي أو المتعاون لفهم نص الاستفتاء.

المبحث الثالث

مراعاة حال المستفتي من جهة فهمه للفتوى الإلكترونية

سأتحدّث في هذا المبحث عن مراعاة حال المستفتي من جهة فهمه للفتوى الإلكترونية، وذلك من خلال توضيح الفتوى للمستفتي، ومن خلال تهيئة المستفتي لتلقّي حكم الفتوى، إذا تضمّنت حكماً مُستغرباً، ولذلك فقد اشتمل هذا المبحث على مطلبين.

* المطلب الأول: توضيح الفتوى للمستفتي في الفتوى الإلكترونية.

ينبغي على المفتي توضيح الفتوى للمستفتي حتّى يتمكن من العمل بها وتنفيذها على الوجه الصّحيح، والمطلوب شرعاً، ولذلك سأتحدث في هذا المطلب عن تقرير العلماء لضرورة توضيح الفتوى للمستفتي، ثمّ أذكر الحلول الإلكترونية التي أقترحها لتحقيق هذا الأمر في الفتوى الإلكترونية.

- الفرع الأول: تقرير ضرورة توضيح الفتوى للمستفتي عند الأصوليين:

قرّر علماء أصول الفقه أنّه ينبغي على المفتي أن يوضّح الفتوى للمستفتي، ويشرحها له، ويبيّن له كيف يصنع؟ وماذا يفعل؟ ولا يكون ذلك إلا باجتناب التّشقيق والتّعير، والابتعاد عن الألفاظ الغريبة والكلمات الغامضة، قال الخطيب البغدادي رحمه الله (ت: ٤٦٣هـ): «وليتجنب مخاطبة العوام وفتوَاهم بالتشقيق والتعير، والغريب من الكلام، فإنه يقطع عن الغرض المطلوب، وربما وقع لهم به غير المقصود»^(١)، واحتجّ بما روي أنّ قوماً تكلموا عند النبي صلى الله عليه وآله فأكثرُوا، فقال النبي صلى الله عليه وآله: «إِنَّ تَشْقِيقَ الْكَلَامِ مِنَ الشَّيْطَانِ»^(٢).

(١) الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، (٢/٤٠٠)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٥٠١).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: رقم: (٥٦٨٧)، (٥/١٨٤)، وصحّحه الشيخ أحمد شاكر، وأخرجه ابن حبان في صحيحه: كتاب الحظر والإباحة، ذكّر الزّجر عن تشقيق الكلام في الألفاظ إذا فُصد به غيرُ =

وأوضح العلامة ابن القيم رحمه الله (ت: ٧٥١هـ) أنه لا ينبغي للمفتي أن يُلقِي المستفتي في الحيرة، ولا يجوز له تخير المستفتي، والإلقاء به في الإشكال والحيرة، بل ينبغي للمفتي أن يبيّن الفتوى للمستفتي بياناً شافياً، مزيلاً للإشكال، ويلزم أن تتضمّن فتواه فصل الخطاب في المسألة، وينبغي أن تتّصف فتواه بالكفاية في حصول المقصود، فلا يحتاج معه بعد ذلك إلى غيره^(١)، وأشار العلامة ابن القيم رحمه الله أيضاً إلى أنّ المفتي إذا أفتى المستفتي بفتوى، فينبغي له أن ينبهه على مواطن الاحتراز، ومطابّ الوقوع في الغلط في فهم الفتوى، حتى يتمكّن المستفتي من فهم الفتوى، والعمل بها، وتنفيذها على الوجه الصحيح، وهذا باب من ألطف أبواب العلم والنصح التي يوفّق لها العلماء من المفتين^(٢).

– الفرع الثاني: إشكالية توضيح الفتوى الإلكترونيّة، وحلولها المقترحة:

توضيح الفتوى للمستفتي أمر ضروري كما سبق بيانه، ويزداد هذا الأمر ضرورة في الفتوى الإلكترونيّة، فلا مناص من مراعاة حال المستفتي في هذا الجانب؛ لأنّ المستفتي قد لا يكون عربياً، وقد يكون من بلاد الأقليّات المسلمة، وقد يكون من حديثي الدّخول والاهتداء إلى الإسلام، ولذلك فينبغي للمفتي أن يوضّح للمستفتي الفتوى، ويشرحها له، ويبيّن له بالتفصيل طريقة تنفيذها، والعمل بها.

وأقترح جملة من الحلول لهذه الإشكاليّة:

١ – ينبغي وضع خانة (أيقونة) على موقع الفتوى الإلكترونيّة، تتيح للمستفتي أن يسأل المفتي عن الشيء الذي لم يفهمه في الفتوى، أو يسأل عن طريقة تنفيذها والعمل بها.

=الدّين، (٢٦/١٣).

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، (٤/١٣٦)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٥٠١).

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، (٤/١٢٢)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٥٠١).

٢- إذا كان المستفتي من بلاد غير عربيّة، فإنّ المفتي إذا حرّر الفتوى، فينبغي إحالتها إلى المتعاون في بلاد المستفتي، ويقوم المتعاون بترجمة الفتوى، وفق الألفاظ والاصطلاحات المستخدمة في بلد المستفتي، وإذا أشكل على المتعاون شيء في الفتوى، بناء على معرفته بأهل بلده، فينبغي أن يقوم بإحالة الفتوى مرة أخرى إلى المفتي، ويأخذ المفتي ملحوظات وتنبهات المتعاون بالحسبان في صياغة الفتوى من جديد، وهكذا تبقى الفتوى في ذهاب وإياب بين المفتي والمتعاون، حتى تتحرّر الفتوى وفق الحكم الشرعي الصحيح.

* المطلب الثاني: تهيئة المستفتي لتلقي الحكم المستغرب في الفتوى الإلكترونيّة.

ينبغي على المفتي تهيئة المستفتي لتلقي الحكم، إذا كان في الفتوى حكم مستغرب، ولذلك سأتحدث في هذا المطلب عن تقرير العلماء لضرورة تهيئة المستفتي لتلقي الحكم المستغرب، ثمّ أبيّن الحلول الإلكترونيّة المقترحة لتحقيق هذا الأمر في الفتوى الإلكترونيّة.

- الفرع الأول: تقرير ضرورة تهيئة المستفتي لتلقي الحكم المستغرب عند الأصوليين:

إذا كانت الفتوى تتضمّن حكماً غريباً عن المستفتي، أو شيئاً يتوقّع عدم استيعابه له، فإنّه ينبغي على المفتي تهيئة المستفتي لتلقي الفتوى؛ لأنّ ذلك سيكون أدعى لانشراحه لها، واقتناعه بصحّتها، واطمئنانه للعمل بها.

وقد قرّر علماء أصول الفقه مسألة تهيئة المستفتي لتلقي الحكم المستغرب، فذكر العلامة ابن القيم رحمه الله (ت: ٧٥١هـ) أنّه ينبغي على المفتي أن يمهد للحكم المستغرب، إذا كان مستغرباً جدّاً، غير مألوف لدى النفوس، واعتماد الناس خلافة، فيحسّن بالمفتي أن يمهد للفتوى قبلها بما يسهّل العمل بها، ومثّل لهذه القضية بجملة من الأمثلة^(١).

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، (٤/١٢٥)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٥٠٢).

مراعاة حال المستفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية...

كما نبّه الإمام البهوتي رحمته الله (١٠٥١هـ) على أن الحكم إذا كان مستغرباً، فينبغي للمفتي أن يُمهّد له بتوطئة، فيوضّحه ويبينه، ليزيل استغراب المستفتي من الفتوى^(١).

- الفرع الثاني: إشكالية تهيئة المستفتي لتلقي الحكم في الفتوى الإلكترونية، وحلولها المقترحة:

يتّضح مما سبق بيانه أن من المهام التي لا ينبغي أن يغفل عنها المفتي تهيئة المستفتي لتلقي الفتوى، ولا ريب أن هذه التهيئة ستكون أصعب وأكثر تعقيداً في الفتوى الإلكترونية، وذلك لأن المفتي لا يرى المستفتي، ولا يعرف وضعه وحالته النفسية، وذلك يحتم صياغة الفتوى الإلكترونية بطريقة تُهيئ المستفتي لتلقي الحكم مهما كانت حالته ووضعيته، فيتحرّى المفتي نقل العبارات والأقوال والأدلة المقنعة، ويذكر كلّ ما يجول بخاطره من أفكار علمية وقضايا شرعية يرى أنّها أدعى لتهيئة المستفتي لقبول الحكم.

كما ينبغي ألا يغفل المفتي عن الاستفادة من المتعاون المعين من بلد المستفتي، فيمكن إحالة الفتوى إليه، واستشارته في الصياغة المثلّية، التي يحصل بها تهيئة المستفتي لتلقي الحكم المستغرب في الفتوى.

(١) كشف القناع، للبهوتي، (٦/٣٠٢)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص٥٠٢).

المبحث الرابع

مراعاة حال المستفتي الإلكتروني من جهة عُرْفه ومذهبه

سأتحدّث في هذا المبحث عن مراعاة حال المستفتي من جهة العرف السائد في بلده، ومن جهة المذهب الفقهي المعتمد في بلده، ولذلك فقد اشتمل هذا المبحث على مطلبين.

*** المطلب الأول:** مراعاة حال المستفتي من جهة العرف السائد في بلده في الفتوى الإلكترونية.

ينبغي مراعاة حال المستفتي من جهة العرف السائد في بلده، ولذلك سأتحدث في هذا المطلب عن تقرير العلماء لضرورة مراعاة حال المستفتي من جهة العرف السائد في بلده^(١)، ثمّ أقدم الحلول الإلكترونية المقترحة لتحقيق هذا الأمر في الفتوى الإلكترونية.

- الفرع الأول: تقرير ضرورة مراعاة حال المستفتي من جهة العرف السائد في بلده عند الأصوليين:

أوجب علماء أصول الفقه على المفتي أن يُراعِيَ العرف السائد في بلد المستفتي، سواء كان العرف قولياً أو عملياً، فنّبّه الإمام القرافي رحمه الله (٦٨٤هـ) على أنه يجب على المفتي إذا وردته الفتوى، أن يراعي عرف المستفتي في بلده، وإذا كان لا يعرف العرف السائد في ذلك البلد، فلا يجوز أن يفتي حتى يسأل، وهل عندهم عرف في بلدهم قولياً أو فعلياً حول موضوع الفتوى، وأكد الإمام القرافي رحمه الله على هذه القضية، ونصّ على وجوبها، ونقل اتفاق العلماء عليها، وقرّر أنّ الفتوى تتغيّر بتغيّر الأعراف والأماكن والأزمنة، فينبغي مراعاة هذا الأمر^(٢).

(١) الفتوى الشاذة ودور وسائل الإعلام في مواجهتها، بحث للدكتور ميلود ليفة، بحث منشور في أعمال الملتقى الدولي صناعة الفتوى في ظلّ التحديات المعاصرة، بمعهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي في الجزائر، ١٤٤١هـ، (ص ٦٢١).

(٢) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، للقرافي، (ص ٢٣٢)، ومراعاة حال =

وقرّر الإمام أبو عمرو ابن الصّلاح رحمته الله (ت: ٦٤٣هـ) بأنّه لا يجوز للمفتي أن يفتي في المسائل التي تتعلّق بالصّيح والألفاظ كالأيمان والنّدور والطلاق والظّهارة والبيوع ونحو ذلك، إلا إذا كان على دراية تامّة بمعناها في عرف المستفتي السائد في بلده؛ لأنّه إذا لم يكن عارفاً بالأعراف القوليّة للمستفتين، فستكون أكثر فتاويه مجانية للصّواب^(١).

وذكر الإمام ابن القيم رحمته الله (ت: ٧٥١هـ) أن الفتوى تتغيّر بتغيّر الزّمان والمكان والأعراف والعوائد والأحوال، ولذلك فإنه ينبغي على المفتي أن يراعي حال المستفتي من جهة العرف السائد في بلده^(٢).

وممن أشار إلى هذه القضية المهمّة أبو إسحاق الشّاطبي رحمته الله (ت: ٧٩٠هـ)، ومثّل على تغيّر الأعراف والعوائد بتغيّر المكان أو الزّمان بمسألة كشف الرّأس، فهو أمر مستقبح للوجهاء وذوي الهيئات، وقادح في العدالة في بلاد المشرق، وهو سلوك غير قبيح، ولا هو معدود من خوارم المروءة في الأقطار المغربية^(٣).

كما مثّل لهذا الأصل الشّرعي من الحنفية العلامة ابن عابدين رحمته الله (ت: ١٢٥٢هـ)، وذكر أنّ كثيراً من الأحكام والمسائل المنصوص عليها عند الحنفية، قد بنيت على مناطات وعلل كانت موجودة في زمانهم، وتغيّر الأزمان، وفساد الأعراف، فقد تغيّرت هذه الأحكام، ومثّل لذلك بمسألة حكم الاستئجار على تعليم القرآن، ومسألة حكم تضمين الساعي، وغيرهما من المسائل^(٤).

=المستفتي، للمبارك، (ص ٥٥٢).

(١) أدب المفتي والمستفتي، لابن الصّلاح، (ص ١١٥)، والمجموع شرح المهذب، للنوّوي، (١/٤٦)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٥٥٢).

(٢) إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، لابن القيم، (٤/١٥٧)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٥٥٢).

(٣) الموافقات، للشّاطبي، (٢/٤٨٩)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٥٥٣).

(٤) رسائل ابن عابدين، (٢/١٣٤) وما بعدها، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٥٥٣).

- الفرع الثاني: إشكالية مراعاة حال المستفتي من جهة العرف السائد في بلده في الفتوى الإلكترونية، وحلولها المقترحة:

قرّر الأصوليون والفقهاء ضرورة رعاية المفتي لحال المستفتي من جهة العرف السائد في بلده في الفتوى التقليدية، ولا شك أنّ رعايتها في الفتوى الإلكترونية أشدّ وأكدّ، وذلك لأنّ الفتوى الإلكترونية لها خصوصياتها، التي تميّزها عن الفتوى التقليدية، فالمفتي في الفتوى الإلكترونية لا يعرف العرف السائد في بلد المستفتي، فتغيّر الأعراف والعوائد وارد مع تباعد الأقاليم والأوطان، وهذا كلّه بخلاف الفتوى التقليدية، فإنّ المستفتي في الأغلب من بلد المفتي، والمفتي يعرف عرفه وعوائده، فجميع هذه الأمور تشكل إشكالية يصعب تجاوزها، فكيف يراعي المفتي حال المستفتي من جهة العرف السائد في بلده في الفتوى الإلكترونية؟

أقترح لمراعاة حال المستفتي من جهة العرف السائد في بلده في الفتوى الإلكترونية ما يأتي:

١- وضع خانة (أيقونة) على صفحة الاستفتاء الإلكتروني خاصة ببلد إقامة المستفتي، وإذا عرف بلد المستفتي، فسيعرف العرف السائد فيه، وذلك من خلال التواصل مع المتعاون من بلد المستفتي، ويقوم المتعاون بتقديم بيان تفصيلي للمفتي عن العرف السائد في تلك البلاد، فيما يتعلّق بموضوع الفتوى، مع ضرورة التنبيه إلى أنّ بعض البلاد الكبيرة قد يكون فيها أعراف مختلفة، بحسب الجهة والمدينة، وبحسب القبيلة أحياناً، فلا بدّ من الرجوع إلى المتعاون للتعرف على هذه التفاصيل.

٢- إذا لم يتمكن المتعاون من تحديد العرف السائد في بلد المستفتي، فيما يتعلّق بموضوع الفتوى، فلا حرج في إحالة السؤال إلى المفتي، واستفصاله شخصياً عن عرف قولي أو عملي سائد في مدينته، أو جهته، أو قبيلته.

*** المطلب الثاني: مراعاة حال المستفتي من جهة المذهب الفقهي المعتمد في بلده.**

ينبغي مراعاة حال المستفتي من جهة المذهب الفقهي المعتمد في بلده، ولذلك سأحدث في هذا المطلب عن تقرير العلماء لضرورة مراعاة حال المستفتي من جهة المذهب الفقهي المعتمد في بلده، ثم أقدم الحلول الإلكترونية المقترحة لتحقيق هذا الأمر في الفتوى الإلكترونية.

- الفرع الأول: تقرير ضرورة مراعاة حال المستفتي من جهة المذهب الفقهي المعتمد في بلده عند الأصوليين:

قرّر علماء أصول الفقه أنه ينبغي على المفتي مراعاة حال المستفتي من جهة مذهبه الفقهي، وهذا إما يكون في المسائل الاجتهادية، ولهذا جاء عن الإمام مالك رحمه الله (ت: ١٧٩هـ) قوله: «لا ينبغي للفقهاء أن يحمل الناس على مذهبه»^(١)، ونقل مثل هذا القول عن الإمام أحمد رحمه الله (ت: ٢٤١هـ) إذ قال: «ما ينبغي للفقهاء أن يحمل الناس على مذهبه، ولا يشدد عليهم»^(٢).

أمّا في الآراء الفقهية المخالفة للنصّ فإنه يجب على المفتي أن يفتي المستفتي بما يراه صواباً وراجحاً، ولو كان مخالفاً للمذهب السائد في بلد المستفتي، وقد أشار العلامة ابن القيم رحمه الله (ت: ٧٥١هـ) إلى هذه القضية المهمة التي تتعلق بالإفتاء بما يخالف المذهب السائد في بلد المستفتي، وأكد على أنه يجب على المفتي أن يفتي بما يعتقد صواباً، وإن كان مخالفاً للمذهب السائد في بلد المستفتي، وحذّر العلامة ابن القيم رحمه الله من الإفتاء بالمذهب الذي يقلده المستفتي، مع علم المفتي بأنّ «مذهب غيره في تلك المسألة أرجح من مذهبه وأصحّ دليلاً، فتحمله الرياسة على أن يقتحم الفتوى بما يغلب على ظنه أن الصواب في خلافه؛ فيكون خائناً لله ورسوله وللناس وغاشاً له، والله لا يهدي كيد الخائنين، وحرّم الجنة على من لقيه وهو غاش للإسلام

(١) نقله الإمام الزركشي رحمه الله في: شرح مختصر الخرقى، (٥/ ٢٤٠).

(٢) نقله شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في: الفتاوى الكبرى، (٦/ ٣٤٠).

وأهله، والدين النصيحة، والغش مضاد للدين كمضادة الكذب للصدق والباطل للحق، وكثيراً ما ترد المسألة نعتقد فيها خلاف المذهب فلا يسعنا أن نفتي بخلاف ما نعتقده، فنحكي المذهب الراجح ونرجحه، ونقول: هذا هو الصواب، وهو أولى أن يؤخذ به»^(١).

وقرّر الإمام الشاطبي رحمته الله (٧٩٠هـ) بأنه لا يصحّ الاعتداد بالقول الفقهي إذا كان مخالفاً للنصّ، بل يُنقض حتّى الحكم القضائي إذا كان مصادماً للنصّ أو الإجماع، فقال: «وإنما يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوى أو يضعف، وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا، فلذلك قيل: إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف»^(٢).

ومع هذا؛ فقد ذهب بعض أهل العلم إلى أن المسألة إذا كانت ممّا يعسر نقل العامة عنها، ويُخشى أن يكون الإفتاء فيها على خلاف مذهبهم السائد تشويشٌ عليهم، فلا بأس أن يترك الناس على ما هم عليه، خشية الفتنة، وإلى مثل هذا المعنى أشار الإمام الشاطبي رحمته الله^(٣).

– الفرع الثاني: إشكالية مراعاة حال المستفتي من جهة المذهب الفقهي السائد في بلده في الفتوى الإلكترونية، وحلولها المقترحة:

إذا كان الأصوليون والفقهاء قد تحدّثوا عن ضرورة رعاية المفتي لحال المستفتي من جهة المذهب الفقهي السائد في بلده في الفتوى التقليدية، فإنّ رعايتها في الفتوى الإلكترونية أشدّ وأكثُر، ولا شكّ أنّ هذا الأمر يعتبر إشكاليةً يصعبُ تجاوزها، فكيف يراعي المفتي حال المستفتي من جهة المذهب الفقهي السائد في بلده في الفتوى الإلكترونية؟

(١) إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، لابن القيم: (٤/١٣٥)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٥٤٧).

(٢) الموافقات، للشاطبي، (٥/١٣٩)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٥٤٧).

(٣) فتاوى الشاطبي، (ص ١٥٠).

مراعاة حال المستفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية...

أقترح لمراعاة حال المستفتي من جهة المذهب الفقهي المعتمد في بلده في الفتوى الإلكترونية ما يأتي:

- ١- لا بدّ من وضع خانة (أيقونة) في صفحة الاستفتاء الإلكتروني، لبيان بلد إقامة المستفتي، كما سبق بيانه، وإذا عرف البلد، فسيعرف المذهب السائد فيه تلقائياً، مع ضرورة التنبيه أيضاً إلى أن بعض البلدان فيها أكثر من مذهب فقهي، ولذلك فإنه إذا أراد المفتي أن يتأكد من المذهب السائد في بلد المستفتي، فلا بأس من عرض الموضوع على المتعاون من بلد المستفتي، فإن تعدّد ذلك فلا حرج في استفصال المستفتي إلكترونياً.
- ٢- قد يحصل أن المتعاون لا يتمكن من تحديد المذهب الفقهي المعتمد في بلد المستفتي، فيما يتعلّق بموضوع الفتوى، فلا حرج في إحالة السؤال إلى المستفتي، واستفصاله شخصياً كما سبق توضيحه عن مذهبه الفقهي.

المبحث الخامس

مراعاة حال المستفتي الإلكتروني من جهة صدقه، ومن جهة قدراته، ومن جهة حاجته

سأتحدث في هذا المبحث عن مراعاة حال المستفتي من جهة صدقه وتوبته، ومن جهة همته وقدراته وظروفه، ولذلك فقد اشتمل هذا المبحث على مطلبين.

* المطلب الأول: مراعاة حال المستفتي من جهة صدقه وتوبته في الفتوى الإلكترونية.

ينبغي مراعاة حال المستفتي من جهة صدقه وتوبته، ولذلك سأحدث في هذا المطلب عن تقرير العلماء لضرورة مراعاة حال المستفتي من جهة صدقه وتوبته، ثم أقدم الحلول الإلكترونية المقترحة لتحقيق هذا الأمر في الفتوى الإلكترونية.

- الفرع الأول: تقرير ضرورة مراعاة حال المستفتي من جهة صدقه وتوبته عند الأصوليين:

قرّر العلماء أنّه ينبغي مراعاة حال المستفتي من جهة صدقه وتوبته، فيوسّع على التائب الآيب، ويفسح له في أبواب الرجاء والرحمة، ويضيق على المتمرد العاصي، المجاهر بالسيئات، ويضيق عليه ويشدّد عليه في الأحكام والفتاوى، وممن نبّه على هذه المسألة المهمة الخطيب البغدادي رحمته الله (ت: ٤٦٣ هـ) فقد ذكر بأن المفتي إذا رأى المصلحة بأن يفتي المستفتي بما له فيه تأول، وإن كان لا يعتقد القول به، بل لردع المستفتي، ورغبة في كفه، فيجوز له فعل ذلك، فقد روي عن ابن عباس أن رجلاً سأله عن توبة القاتل، فقال: لا توبة له، وسأله آخر، فقال: له توبة، ثم قال: أما الأول: فرأيت في عينيه إرادة القتل فمنعته، وأما الثاني: فجاء مستكيناً، وقد قتل فلم أويّسه^(١). وروي عن سفيان بن عيينة رحمته الله (ت: ١٩٨ هـ) في القاتل أنه قال: «كان أهل العلم إذا

(١) الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، (٢/٤٠٧)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٥٣٣).

مراعاة حال المستفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية...

سئلوا قالوا: لا توبة له، فإذا ابتلي رجل قالوا له: «تُب»^(١).

وكذلك تحدّث الإمام النّووي رحمه الله (ت: ٦٧٦هـ) عن هذه القضية، وذكر أنه يجوز للمفتي أن يشدد في الفتوى من أجل الزجر والتّهديد، وذلك عند الحاجة، ونقل أنّ المفتي إذا رأى المصلحة في أن يجيب المستفتي بما فيه تغليظ، جاز له ذلك بقصد الزجر، واستأنس الإمام النّووي رحمه الله أيضا بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما حين سأله الرّجلان عن توبة القاتل، فأجاب كلّ واحد بما يتناسب مع حاله^(٢).

وقد أشار الحافظ ابن حجر رحمه الله (ت: ٨٥٢هـ) إلى أنّ المفتي إذا تبيّن وتّضح له من حال المستفتي أمارات الصدق، وعلامات الرّغبة في الخير، فيجوز أن يسهل عليه، حتى لو أدّى ذلك إلى أنّ اثنين استفتياه في قضية واحدة، فإنه يجوز للمفتي أن يفتي كل واحد منهما بما يتناسب مع حاله^(٣)، واستفاد الحافظ ابن حجر رحمه الله هذه الفائدة من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه، قال: خطبنا النبي صلى الله عليه وآله يوم الأضحى بعد الصلاة، فقال: «من صلى صلاتنا، ونسك نسكنا، فقد أصاب النسك، ومن نسك قبل الصلاة، فإنه قبل الصلاة ولا نسك له»، فقال أبو بردة بن نيار خال البراء: يا رسول الله، فإني نسكت شاتي قبل الصلاة، وعرفت أن اليوم يوم أكل وشرب، وأحببت أن تكون شاتي أول ما يذبح في بيتي، فذبحت شاتي وتغديت قبل أن آتي الصلاة، قال: «شأتك شاة لحم» قال: يا رسول الله، فإن عندنا عناقاً لنا جذعة هي أحب إلي من شاتين، أفنجزئ عني؟ قال: «نعم ولن تجزي عن أحد بعدك»^(٤)، ففي هذا الحديث لمس النبي صلى الله عليه وآله حرص هذا الصّحابي على الأضحية، فوسّع عليه

(١) التفسير من سنن سعيد بن منصور، رقم: (٦٧٥)، (٤/١٣٤٧).

(٢) روضة الطالبين، للنووي، (١١/١٠٣)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٥٣٤).

(٣) فتح الباري، لابن حجر، (٢/٤٤٨)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٥٣٢).

(٤) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: (٧٣) كتاب الأضاحي، باب سنة الأضحية، رقم: (٥٥٤٥)، (٧/٩٩)،

والإمام مسلم في صحيحه: (٣٥) كتاب الأضاحي، (١) باب وقتها، رقم: (١٩٦١)، (٣/١٥٥٢).

بحكم، خصّه به دون غيره من الناس، ولا شك أن هذا استنباطٌ دقيقٌ من الحافظ ابن حجر رحمته الله. هذا في حق من كان مُفَرِّطاً أو مَفَرِّطاً من السائلين والمستفتين، وأما من كان معتدلاً متوسطاً، فإنه يفتى بالوسط العدل الخيار، فلا يشدد عليه، ولا يُيسر له، وإلى هذا المسلك أشار الإمام أبو إسحاق الشاطبي رحمته الله (ت: ٧٩٠هـ)، وقرّر أنه ينبغي على المفتي أن يحمل الناس على المنهج الوسط الذي عهدوه، والذي عليه جمهور العلماء؛ فلا يميل بهم إلى مذهب الشدة، ولا يجنح بهم إلى طرف الانحلال، واستدل على صحة هذا المسلك بأن هذا هو عين ما جاءت به الشريعة الإسلامية؛ والتي من مقاصدها الجليلة حمل الناس على التوسط من غير إفراط ولا تفريط^(١).

– الفرع الثاني: إشكالية مراعاة حال المستفتي من جهة صدقه وتوبته في الفتوى الإلكترونية، وحلولها المقترحة:

لا شك أن مراعاة المفتي لحال المستفتي من جهة صدقه وتوبته في الفتوى التقليدية أمر مطلوب شرعاً وعقلاً، ورعايتها في الفتوى الإلكترونية أشدّ وأكد، ولكن كيف يراعي المفتي حال المستفتي من جهة صدقه وتوبته في الفتوى الإلكترونية وهو بعيد عنه؟

أقترح لمراعاة حال المستفتي من جهة صدقه وتوبته في الفتوى الإلكترونية ما يأتي:

١ – الحقيقة أنه يصعبُ على المفتي في الفتوى الإلكترونية أن يعرف هل المستفتي صادق تائب أم لا؟ من أجل مراعاة حاله من هذه الجهة، ولكن يمكن للمفتي أن يقرأ ما بين السطور في كلامه، لعله يلمس شيئاً مما يدلّه على ذلك.

٢ – إذا لم يتمكن المفتي من معرفة مدى صدق المستفتي وتوبته، وكان محتاجاً لمعرفة ذلك في موضوع الفتوى، فلا بأس بأن يستفصل المفتي المستفتي عن هذا الموضوع، وذلك من

(١) الموافقات، للشاطبي، (٥/٢٧٨)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٥٣٥).

خلال خانة (أيقونة) الاستفصال المتاحة للمفتي، كما سبق توضيحه.
٣- وإذا تعذر على المفتي أن يعرف حال المستفتي من جهة توبته وصدقه، فإنه يمكن أن يفتيه بالتفصيل، ويكل تحقيق المناط للمستفتي، ليأخذ بأحد الحالين.

* المطلب الثاني: مراعاة حال المفتي الإلكتروني من جهة همّته وقدراته.

ينبغي مراعاة حال المفتي من جهة همّته وقدراته، ولذلك سأتحدث في هذا المطلب عن تقرير العلماء لضرورة مراعاة حال المستفتي من جهة همّته وقدراته، ثمّ أعرضُ الحلول الإلكترونية المقترحة لتحقيق هذا الأمر في الفتوى الإلكترونية.

- الفرع الأول: تقرير ضرورة مراعاة حال المستفتي من جهة همّته وقدراته عند الأصوليين:

يختلف الناس في هممهم، ويتفاوتون في قدراتهم، فينبغي على المفتي أن يلاحظ هذا الملحظ، ويلزمه مراعاة حال المستفتي من جهة همّته وقدراته، فإن كان صاحب همّة عالية، وقدرات معتبرة، عامله المفتي بما يناسبه، وإن كان على خلاف ذلك عامله بما يناسبه أيضًا.

ولقد تنبه العلماء لهذه القضية منذ زمن الأئمة المجتهدين، ولذلك كتب الإمام مالك رحمه الله (ت: ١٧٩هـ) إلى رجل: «إن الله ﷻ قسم الأعمال كما قسم الأرزاق، فرُبَّ رجل فتح له في الصلاة، ولم يفتح له في الصوم، وآخر فتح له في الصدقة، ولم يفتح له في الصيام، وآخر فتح له في الجهاد، ولم يفتح له في الصلاة، ونشر العلم وتعليمه من أفضل أعمال البر، وقد رضيت بما فتح الله لي فيه من ذلك، وما أظن ما أنا فيه بدون ما أنت فيه، وأرجو أن يكون كلانا على خير، ويجب على كل واحد منا أن يرضى بما قسم له والسلام»^(١).

وأوضح شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (ت: ٧٢٨هـ) هذه المسألة، وهي مسألة ضرورة رعاية

(١) التمهيد، لابن عبد البر، (٧/ ١٨٥)، والاستذكار، لابن عبد البر، (٥/ ١٤٦)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٥٣٦).

المفتي لحال المستفتي من جهة همّته وقدراته، واحتجّ على ذلك بتصرّفات النبي ﷺ، فقد كان يرخص لمن يخشى نفرته عن الطاعة، كأن يرخص لمن خشي وقوعه في الحرام والمعصية، وأما من كان له ثقة بصره وثباته وإيمانه فإنه ينهاه حتى عن بعض المباحات، ولذلك اختلفت وتغايرت وصاياه ﷺ لأصحابه، كل حسب حاله وهمّته وقدراته ومؤهلاته^(١).

كما أكد الإمام الشاطبي رحمه الله (ت: ٧٩٠هـ) على أهمية رعاية أحوال المستفتين من جهة هممهم وقدراتهم، فذكر أنه على العالم والمفتي أن ينظر في الأمر الذي يصلح به حال كل مكلف في نفسه، بحسب تغاير الأوقات، وتفاوت الأحوال، واختلاف الأشخاص، فنفس الناس في قبول الأعمال الخاصة ليست على قدر واحد من التحمّل، كما أنها ليست على قدر واحد في الفهم والعلوم والإدراك والصنائع، فربّ رجل قد يلحقه الضرر أو الفتور بسبب تكليفه بعمل صالح لا يتناسب مع قدراته ومؤهلاته، لكنّه متناسب مع رجل آخر، وربّ عبادة أو عمل صالح تكون سبباً من أسباب دخول حظ النفس والشيطان فيه على بعض الناس، بخلاف غيرهم، ونبه الإمام الشاطبي رحمه الله إلى أنّ المفتي ينبغي عليه أن يكتسب هذا النوع من التحقيق الخاص في معرفة أحوال المستفتين، والتعامل معهم، وهذا النوع من المعرفة لدى المفتي هو نور يعرف به النفوس، ويميّز بين مراميها، وقدراتها على تحمّل التكليف الشرعيّة، كما ينبغي على الفقيه أن يكون شديد الإدراك لمدى التفات نفوس المستفتين إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فيحمّل المفتي كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بقدراتها ومؤهلاتها، وهذا هو مقصد الشّرع في تلقي التكليف والأحكام، فكأنّ المفتي يخصّ عموم المكلفين والتكاليف ببعض الناس دون بعض، وذلك بناء على مراعاة هممهم وقدراتهم^(٢).

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (١١٣/٢٩)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص٥٣٦).

(٢) الموافقات، للشاطبي، (٥/٢٥)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص٥٣٦).

كما ينبغي على المفتي أيضًا أن يراعي الحالة الاجتماعية للمستفتي، فإن كان من ذوي الهيئات وأصحاب الواجهات، أفتاه بما يتناسب مع حاله، ولذلك كان الإمام مالك رحمه الله (ت: ١٧٩هـ) يحمل نفسه على بعض الأحكام، التي يفتي الناس بأقل منها، فلما سئل، قال: «لا يكون العالم عالمًا حتى يكون كذلك، وحتى يحتاط لنفسه بما لو تركه لم يكن عليه فيه إثم»^(١). وينبغي على المفتي أيضًا أن يراعي حال المستفتي من جهة ظروفه المعيشية، وقدراته المالية، فلا يشق عليه، ولا يفتيه بما لا يقدر على أدائه والعمل به، وكذلك إذا كان المستفتي ميسور الحال فإنه ينبغي على المفتي أن يراعي فيه هذا الجانب أيضًا.

ولذلك قرّر العلماء أن الضرورات تبيح المحظورات لذاتها، والحاجات تبيح المحرمات لغيرها، وهكذا ينبغي على المفتي أن يستحضر هذه القواعد أثناء صياغته للفتوى، فالمستفتي الذي يعيش في بلد مسلم، يختلف عن الذي يعيش في بلاد الأقليات، والذي يعيش في بلد دخل الفرد فيه عالٍ يختلف عن غيره، وهكذا يلزم المفتي أن يكون على دراية تامة بجميع هذه الخلفيات.

ولذلك أكد العلماء على ضرورة مراعاة المفتي لمثل هذه القواعد الأصولية والمقاصدية أثناء إصدار الفتاوى، فقرر العلامة ابن القيم رحمه الله (ت: ٧٥١هـ) أن «ما حرّم سدًا للذريعة أخف مما حرّم تحريم المقاصد»^(٢).

- الفرع الثاني: إشكالية مراعاة حال المستفتي من جهة همّته وقدراته في الفتوى الإلكترونية، وحلولها المقترحة:

قرّر الأصوليون والفقهاء ضرورة رعاية المفتي لحال المستفتي من جهة همّته وقدراته في الفتوى التقليدية، ولا شك أن هذا الأمر يشمل الفتوى الإلكترونية أيضًا، ولكن كيف يطّلع

(١) الموافقات، للشاطبي، (٥/٢٤٩)، ومراعاة حال المستفتي، للمبارك، (ص ٥٣٨).

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، (٢/١٠٧).

المفتي في الفتوى الإلكترونية على همة المستفتي وقدراته، والحقيقة أن هذا الأمر يعد إشكالية يصعب تجاوزها في الفتوى الإلكترونية، فكيف يراعي المفتي حال المستفتي من جهة همته وقدراته في الفتوى الإلكترونية؟

أقترح لمراعاة حال المستفتي من جهة همته وقدراته في الفتوى الإلكترونية ما يأتي:

١- وضع خانة (أيقونة) لمعرفة جنس المستفتي، هل هو رجل أو امرأة، وذلك لأن قدرات الرجل تختلف عن قدرات المرأة.

٢- وضع خانة (أيقونة) لمعرفة سنّ المستفتي، وذلك لأنّ قدرات الشّاب تختلف عن قدرات الكهل، وقدرات الكهل تختلف عن قدرات الشيخ المسنّ.

٣- وضع خانة (أيقونة) لمعرفة بلد إقامة المستفتي، وذلك لمعرفة متوسط الدخل الفردي لهذا البلد، وسيكون هذا الأمر مؤشراً يستأنس به المفتي في تحديد القدرات المالية للمستفتي.

٤- إذا أراد المفتي أن يعرف المكانة الاجتماعية للمستفتي، هل هو من ذوي الهيئات والوجهات أم لا؟ وهل هو ميسور الحال أم لا؟ فلا بأس من استنصاله، وسؤاله عن وظيفته أو وضعه الاجتماعي، أو ظروفه الماليّة، ونحو ذلك.

خاتمة

يشتمل البحث على دراسة شرعية أصولية لإشكالية مراعاة حال المستفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية، وحلولها المقترحة، وقد درست هذا الموضوع من خلال دراسة جملة من المسائل المتعلقة بمراعاة حال المستفتي من جهة فهم ألفاظ استفتاءه، ومن جهة استنفاذه، ومن جهة فهمه للفتوى، ومن جهة تهيئته لتلقي الحكم المستغرب، ومن جهة العرف السائد في بلده، ومن جهة المذهب الفقهي المعتمد في بلده، ومن جهة صدقه وتوبته، ومن جهة همته وقدراته، واقترحت جملة من الحلول العملية لهذه الإشكالات في مراكز الفتوى الإلكترونية.

فدرست كل جزئية بتقرير ضرورة مراعاتها عند علماء أصول الفقه، ثم أتبع كل جزئية بالحلول الإلكترونية المقترحة، التي تمكن المفتي من مراعاتها في مراكز الفتوى الإلكترونية.

كما خرج البحث بجملة من النتائج المهمة، أوجزها في النقاط الآتية:

- أوضحت الفتوى الإلكترونية ضرورة من ضرورات العصر، التي ينبغي لنا تطويرها، والعناية بها أكثر وأكثر.
- قرّر علماء أصول الفقه ضرورة مراعاة المفتي لحال المستفتي من جوانب كثيرة، منها الجوانب الثمانية التي ذكرتها أعلاه.
- أقترح لتجاوز إشكاليات مراعاة المفتي لحال المستفتي في الفتوى الإلكترونية الحلول الآتية:

- ينبغي أن تعين الجهة القائمة على مركز الفتوى الإلكترونية متعاونين من كل قطر من الأقطار العربية، من أجل مساعدة المفتين في معرفة أحوال المستفتين.

- ينبغي أن يكون في الجهة القائمة على مركز الفتوى الإلكترونية متعاونون من جميع أقطار العالم؛ إذا أمكن، وإذا تعذر ذلك فلا أقل من أن يكون لكل لغة متعاون، وذلك من أجل مساعدة



المفتين بالترجمة، والتعرّف على أحوال المستفتين.

- ينبغي أن يكون على صفحة مركز الفتوى الإلكترونية خانة (أيقونة) تتيح للمفتي وللمتعاون ردّ الفتوى إلكترونياً إلى المفتي، من أجل الاستفصال والاستيضاح.
- إنشاء خانة (أيقونة) على موقع مركز الفتوى الإلكترونيّة، تتيح للمستفتي أن يسأل المفتي عن الشيء الذي لم يفهمه في الفتوى، أو يسأل عن طريقة تنفيذها والعمل بها.
- إنشاء خانة (أيقونة) في صفحة الاستفتاء الإلكتروني، لبيان بلد إقامة المستفتي، وذلك من أجل معرفة المذهب السائد بلده، ومعرفة العرف السائد فيه أيضاً.
- وضع خانة (أيقونة) لمعرفة جنس المستفتي، هل هو رجل أو امرأة.
- وضع خانة (أيقونة) لمعرفة سنّ المستفتي، وما مضى من عمره.
- ينبغي تصميم موقع إلكتروني لمركز الفتوى الإلكترونيّة، تتيح للمفتي والمستفتي والمتعاون إحالة وتبادل المعاملات والفتاوى بشكل سلس ومرن، وذلك من أجل صنعة الفتوى الإلكترونيّة على نحو صحيح ودقيق ومضبوط.

* التوصيات:

أقترح العناية بالتوصيات الآتية:

- عقد مؤتمرات وندوات علمية لمعالجة موضوع الفتوى الإلكترونيّة.
- توجيه عناية الباحثين وطلاب الدراسات العليا لتقديم دراسات شرعية تتعلق بالفتوى الإلكترونيّة.
- توجيه عناية الباحثين في الحاسب الآلي والذكاء الاصطناعي بتصميم وبرمجة مواقع إلكترونيّة خاصة بمراكز الفتوى الإلكترونيّة.
- إيجاد الحلول الكفيلة بحماية وتحصين الفتوى الإلكترونيّة من الدخلاء عليها، كجماعات الغلو والتطرّف والإرهاب.





مراعاة حال المستفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية...

وفي الختام أسألُ الله تعالى أن يكون هذا العملُ خالصًا لوجهه الكريم، وأسأله سبحانه أن ينفع به كاتبه وقارئه، والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وإخوانه أجمعين.



قائمة المصادر والمراجع

- الإحكام في أصول الأحكام. الأملدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأملدي (المتوفى: ٦٣١هـ)، المحقق: عبد الرزاق عفيفي، د. ط، بيروت - دمشق - لبنان: المكتبة الإسلامي، د. ت.
- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، ط ٢، بيروت - لبنان: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- أدب المفتي والمستفتي. ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: ٦٤٣هـ)، المحقق: د. موفق عبد الله عبد القادر، ط ٢، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- الاستذكار. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- أصول الفقه. ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالحي الحنبلي (المتوفى: ٧٦٣هـ)، حققه: الدكتور فهد بن محمد السدحان، ط ١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ)، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت: بعد ١١٣٨هـ)، وبالْحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، ط ٢، د. م: دار الكتاب الإسلامي، د. ت.

مراجعة حال المستفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية...

- البحر المحيط في أصول الفقه. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، ط ١، د.م: دار الكتبي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- تاريخ المدينة لابن شبة. ابن شبة، عمر بن شبة (واسمه زيد) بن عبيدة بن ربيعة النميري البصري، أبو زيد (المتوفى: ٢٦٢هـ)، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، د.ط، د.م: د.ن، ١٣٩٩هـ.
- تعظيم الفتيا. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط ٢، د.م: الدار الأثرية، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- التفسير من سنن سعيد بن منصور. ابن منصور، أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني (المتوفى: ٢٢٧هـ)، تحقيق: د سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، ط ١، د.م: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- التقرير والتحبير. ابن أمير حاج، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج ويقال له ابن الموقت الحنفي (المتوفى: ٨٧٩هـ)، ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- تليس إبليس. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، ط ١، بيروت - لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول. الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: ٧٧٢هـ)، المحقق: د. محمد حسن هيتو، ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، د.ط، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ.
- التوقيف على مهمات التعاريف. المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: ١٠٣١هـ)، ط ١، القاهرة: عالم الكتب، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

- **جمهرة اللغة.** ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: ٣٢١هـ)، المحقق: رمزي منير بعلبكي، ط١، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.
- **روضة الطالبين وعمدة المفتين.** النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، ط٣، بيروت- دمشق- عمان: المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ- ١٩٩١م.
- **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل.** ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، ط٢، د.م: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.
- **سنن الدارقطني.** الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: ٣٨٥هـ)، تحقيق: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، ط١، بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م.
- **السنن الكبرى.** البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسرُو جردى الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.
- **شرح الأصول من علم الأصول.** العثيمين، محمد بن صالح، ط٤، السعودية: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، ١٤٣٥هـ.
- **شرح الزركشي.** الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (المتوفى: ٧٧٢هـ)، ط١، الرياض: دار العبيكان، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.
- **شرح الكوكب المنير.** الفتوحى، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحى المعروف بابن النجار الحنبلي (المتوفى: ٩٧٢هـ)، المحقق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، ط٢، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

مراعاة حال المستفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية...

- شرح تنقيح الفصول. القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، ط ١، د.م: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.
- شرح مختصر الروضة. الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين (المتوفى: ٧١٦هـ)، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: ٣٥٤هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط، د.ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- صحيح البخاري أو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه. الإمام البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، ط ١، مصر: دار طوق النجاة، ١٤٢١هـ.
- صحيح مسلم أو المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ. الإمام مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- صفة الفتوى والمفتي والمستفتي. ابن حمدان، أبو عبد الله أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان النميري الحرّاني الحنبلي (المتوفى: ٦٩٥هـ)، المحقق: محمد ناصر الدين الألباني، ط ٣، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٧هـ.
- العدة في أصول الفقه. القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (المتوفى: ٤٥٨هـ)، حققه: د. أحمد بن علي بن سير المبارك، ط ٢، د.م: د.ن، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
- العقد التليد في اختصار الدر النضيد أو المعيد في أدب المفيد والمستفيد. العلموي، عبد الباسط بن موسى بن محمد بن إسماعيل العلموي ثم الموقت الدمشقي الشافعي (المتوفى: ٩٨١هـ)، المحقق: د. مروان العطية، ط ١، د.م: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

- فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، د. ط، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.
- الفتوى في الشريعة الإسلامية. ابن خنين، عبد الله بن محمد آل خنن، ط ١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٩هـ.
- الفروق أو أنوار البروق في أنواع الفروق. القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، د. ط، د. م: عالم الكتب، د. ت.
- الفقيه والمتفقه. البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)، تحقيق: عادل بن يوسف الغرازي، ط ٢، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢١هـ.
- قواطع الأدلة في الأصول. ابن السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التيمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: ٤٨٩هـ)، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط ١، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٩م.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام. العز ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (المتوفى: ٦٦٠هـ)، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، د. ط، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، بيروت: دار الكتب العلمية، القاهرة: دار أم القرى، ١٤١٤هـ - ١٩٩١م.
- القواعد لابن رجب. ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: ٧٩٥هـ)، د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.
- كتاب العين. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: ١٧٠هـ)، المحقق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، د. ط، د. م: دار ومكتبة الهلال، د. ت.
- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار. ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى: ٢٣٥هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط ١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ.

مراجعة حال المستفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية...

- كشف القناع عن متن الإقناع. البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (المتوفى: ١٠٥١هـ)، د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري، الرويفعي، الإفريقي (٧١١هـ)، ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.
- اللمع في أصول الفقه. الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (المتوفى: ٤٧٦هـ)، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- مجموع الفتاوى. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، د.ط، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- المجموع شرح المهذب مع تكملة السبكي والمطيعي. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، د.ط، بيروت، دار الفكر، د.ت.
- مجموعة رسائل ابن عابدين. ابن عابدين، محمد أمين ابن عابدين، د.ط، د.م: د.ن، د.ت.
- المحصول. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- المستصفى. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل. الإمام أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي ومن معه، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- المسودة في أصول الفقه. آل تيمية، [بدأ بتصنيفها الجد: مجد الدين عبد السلام بن تيمية (ت: ٦٥٢هـ)، وأضاف إليها الأب،: عبد الحلیم بن تيمية (ت: ٦٨٢هـ)، ثم أكملها الابن الحفيد: أحمد بن تيمية (٧٢٨هـ)]، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، د.ط، د.م: دار الكتاب العربي، د.ت.

- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي. أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو ٧٧٠هـ)، د.ط، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.
- المعجم لابن المقرئ. ابن المقرئ، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن علي بن عاصم بن زاذان الأصبهاني الخازن، المشهور بابن المقرئ (المتوفى: ٣٨١هـ)، تحقيق: أبي عبد الرحمن عادل بن سعد، ط ١، الرياض: مكتبة الرشد، شركة الرياض للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- معجم مقاييس اللغة. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، ط ١، بيروت: دار الجيل، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
- الموافقات. الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ)، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط ١، الأردن: دار ابن عَفَّان، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
- نهاية السؤل شرح منهاج الوصول. الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: ٧٧٢هـ)، ط ١، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- * البحوث والمقالات:
- تحقيق المناط الخاص في الفتوى. بحث للدكتور نذير أوهاب، بحث منشور في أعمال الملتقى الدولي صناعة الفتوى في ظلّ التحدّيات المعاصرة، بمعهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي في الجزائر، ١٤٤١هـ.
- السجل العلمي للملتقى الدولي صناعة الفتوى في ظلّ التحدّيات المعاصرة. بمعهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي في الجزائر، ١٤٤١هـ.
- السجل العلمي لمؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل. بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، بجامعة القصيم، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٥هـ.

مراجعة حال المستفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية...

- الفتوى الشاذة ودور وسائل الإعلام في مواجهتها. ليفة، ميلود ليفة، بحث منشور في أعمال الملتقى الدولي صناعة الفتوى في ظلّ التحديات المعاصرة، بمعهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي في الجزائر، ١٤٤١هـ.
 - مراجعة حال المستفتي. المبارك، محمّد بن عبد العزيز المبارك، منشور في مجلّة مركز البحوث والدراسات الإسلامية، كلية دار العلوم، القاهرة، مصر، في السنة السابعة، في العدد التاسع عشر.
- * المواقع الإلكترونية:
- موقع المعاني، الرابط: <https://2u.pw/jMd4f>، بتاريخ: ١١ / ١٢ / ٢٠٢١م.

Bibliography

- Al'ihkam fi 'usul al'ahkami, Al-Amidi, Abu Al-Hasan Sayed Al-Din Ali bin Abi Ali bin Muhammad bin Salem Al-Thalabi Al-Amidi (died: 631H), edited by: Abdul Razzaq Afifi, Islamic Bureau, Beirut - Damascus - Lebanon, n.e, n.d.
- Al'ihkam fi tamyiz alfatawaa ?an al'ahkam watasarufat alqadi wall'imami, al-Qarafi, Abu al-Abbas Shihab al-Din Ahmad ibn Idris ibn Abd al-Rahman al-Maliki, known as al-Qarafi (died: 684H), edited by: Abd al-Fattah Abu Ghuda, Dar al-Bashaer Islamic Printing, Publishing and Distribution, Beirut - Lebanon, 1st edition, 1416H-1995D.
- Adab almufiti wa Imustafti, Ibn Al-Salah, Othman bin Abdul Rahman, Abu Amr, Taqi Al-Din, known as Ibn Al-Salah (died: 643H), edited by: Dr. Muwaffaq Abdullah Abdul Qadir, Library of Science and Governance - Madinah, 2nd edition, 1423H-2002D.
- Aliastizkar, Ibn Abd al-Bar, Abu Omar Youssef Ibn Abdullah Ibn Muhammad Ibn Abd al-Bar Ibn Asim al-Nimri al-Qurtubi (died: 463H), edited by: Salem Muhammad Atta, Muhammad Ali Moawad, Dar al-Kutub al-Ilmiyya - Beirut, 1st edition, 1421H- 2000D.
- Usul alfiqh, Ibn Muflih, Muhammad bin Muflih bin Muhammad bin Mufarrej, Abu Abdullah, Shams al-Din al-Maqdisi al-Ramini, then al-Salihi al-Hanbali (died: 763H), edited by: Dr. Fahd bin Muhammad al-Sadhan, Obeikan Library, Riyadh, 1st edition, 1420H -1999D.
- I?lam almuaqi?in ?an rabi al?alamina, Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abi Bakr ibn Ayoub ibn Saad Shams al-Din Ibn Qayyim al-Jawziyya, edited by: Muhammad Abd al-Salam Ibrahim, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1st edition, 1411H -1991D.
- Albahr alraayiq sharh kanz aldaqayiqi, Ibn Njeim, Zain al-Din bin Ibrahim bin Muhammad, known as Ibn Najim al-Masry (died: 970H), and at the end: Takmilat albahr alraayiq by Muhammad bin Hussein bin Ali al-Turi al-Hanafi al-Qadri (after 1138H), and in the footnote Minhat alkhaliq by Ibn Abdeen, Dar Al-Kitab Al-Islami, 2nd edition, n.p, n.d.
- Albahr almuhit fi 'usul alfiqah, Al-Zarkashi, Abu Abdullah Badr Al-Din Muhammad bin Abdullah bin Bahader Al-Zarkashi (died: 794H), Dar al-Kitbi, n.p, 1st edition, 1414H-1994D.
- Tarikh almadinat liabn shabba, Ibn Shabba, Omar bin Shabbah (whose name is Zaid) bin Ubaidah bin Rita al-Numeiri al-Basri, Abu Zaid (died: 262H), edited by: Fahim Muhammad Shaltout, n.pu, n.p, n.e, 1399H.
- Ta?zeem Al-Fatya, Ibn Al-Jawzi, Jamal Al-Din Abu Al-Faraj Abdul Rahman bin Ali bin Muhammad Al-Jawzi (597H), edited by: Abu Obeida Mashhour bin Hassan Al Salman, Archaeological House, n.p, 2nd edition, 1427H-2006D.
- Altafsir min sunan sa?id bin mansour, Ibn Mansour, Abu Othman Saeed bin Mansour bin Shu'bah Al-Khorasani Al-Juzjani (died: 227H), edited by: Dr. Saad bin Abdullah bin Abdul Aziz Al Hamid, Dar Al-Sumai'i for Publishing and Distribution, n.p, 1st edition, 1417H.-1997D.

- Altaqrir waltahbir, Ibn Amir Hajj, Abu Abdullah Shams al-Din Muhammad bin Muhammad bin Muhammad, known as Ibn Amir Hajj and called Ibn al-Mawaqt al-Hanafi (died: 879H), Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, 2nd edition, 1403H-1983D.
- Talbis 'iiblis, Ibn al-Jawzi, Jamal al-Din Abu al-Faraj Abdul Rahman bin Ali bin Muhammad al-Jawzi (died: 597H), Dar Al-Fikr for Printing and Publishing, Beirut, Lebanon, 1st edition, 1421H/2001D.
- Altamhid fi takhrij al-furu? ?ala al'usuli, Al-Asnoi, Abdul Rahim bin Al-Hassan bin Ali Al-Asnawi Al-Shafi'i, Abu Muhammad, Jamal Al-Din (772H), edited by: Dr. Muhammad Hassan Hito, Al-Resala Foundation - Beirut, 1st edition, 1400H.
- Altamhid lima fi almuataa min alma?ani wal'asanidi, Ibn Abd al-Bar, Abu Omar Yusuf Ibn Abdullah Ibn Muhammad Ibn Abd al-Bar Ibn Asim al-Nimri al-Qurtubi (died: 463H), jamharat allughati: Mustafa Ibn Ahmad al-Alawi, Muhammad Abd al-Kabir al-Bakri, Ministry of All Endowments And Islamic Affairs - Morocco, n.e, 1387H.
- Altawqif ?alaa muhimaat alta?arif, Al-Manawi, Zain Al-Din Muhammad, called Abd Al-Raouf bin Taj Al-Arifin bin Ali bin Zain Al-Abidin Al-Hadadi, then Al-Manawi Al-Qaheri (1031H), World of Books - Cairo, edited by, 1410H-1990D.
- Jamharat allughati, Ibn Duraid, Abu Bakr Muhammad bin Al-Hasan bin Duraid Al-Azdi (died: 321H), edited by: Ramzi Munir Baalbaki, Dar Al-Ilm for Millions - Beirut, 1st edition, 1987D.
- Rudat altaalibin wa ?umdat almuftina, Al-Nawawi, Abu Zakaria Muhyi Al-Din Yahya Bin Sharaf Al-Nawawi (died: 676H), alsjil aleilmu limutamar alfatwaa waistishraf almustaqbal: Zuhair Al-Shawish, The Islamic Office, Beirut - Damascus - Amman, 3rd, edition, 1412H, 1991D.
- Rudatalnaazir wajanat almanazir fi 'usul alfiqh ?alaa madhhab al'iimam 'ahmad bin hanbal, Ibn Qudamah, Abu Muhammad Muwaffaq Al-Din Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudamah Al-Jama'ili Al-Maqdisi and then Al-Dimashqi Al-Hanbali, famous for Ibn Qudamah Al-Maqdisi (died: 620H), Al-Rayyan Foundation for Printing Publishing and Distribution, n.p, 2nd edition, 1423H - 2002D.
- Sunan Al-Daraqutni, Al-Daraqutni, Abu Al-Hasan Ali Bin Omar Bin Ahmed Bin Mahdi Bin Masoud Bin Al-Numan Bin Dinar Al-Baghdadi Al-Daraqutni (died: 385H), edited by: Shuaib Al-Arnaout, Hassan Abdel-Moneim Shalabi, Abdul Latif Herzallah, Ahmed Barhoum, Al-Resala Foundation, Beirut - Lebanon, 2nd edition, 1424H -2004D.
- Alsunnan alkubraa, Al-Bayhaqi, Ahmed bin Al-Hussein bin Ali bin Musa Al-Khusroujerdi Al-Khorasani, Abu Bakr Al-Bayhaqi (died:458H), edited by: Muhammad Abdul Qadir Atta, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 3rd edition, (1424H).
- Sharh al'usul min ?lm al'usuli, Sheikh Muhammad bin Saleh Al-Uthaymeen, 4th edition, Sheikh Muhammad bin Saleh Al-Uthaymeen Charitable Foundation, Saudi Arabia, 1435H.
- Sharh alzarkashi, Al-Zarkashi, Shams Al-Din Muhammad bin Abdullah Al-Zarkashi Al-Masry Al-Hanbali (died: 772H): Dar Al-Obeikan, n.p, 1st edition, 1413H-1993D.

- Sharah alkawkab almunir, al-Futuhi, Taqi al-Din Abu al-Baqa Muhammad ibn Ahmad ibn Abd al-Aziz ibn Ali al-Fotohi, known as Ibn al-Najjar al-Hanbali (died: 972H), edited by: Muhammad al-Zuhaili and Nazih Hammad, Obeikan Library, Riyadh, 2nd edition, 1418H-199D.
- Sharh tanqih alfusuli, al-Qarafi, Abu al-Abbas Shihab al-Din Ahmed Ibn Idris Ibn Abd al-Rahman al-Maliki, known as al-Qarafi (deceased: 684H), edited by: Taha Abd al-Raouf Saad, United Technical Printing Company, n.p, 1st edition, 1393H-1973D..
- Sharh mukhtasar alrawdata, Al-Tawfi, Suleiman bin Abdul-Qawi bin Al-Karim Al-Tawfi Al-Sarsari, Abu Al-Rabei, Najm Al-Din (716H), edited by: Abdullah bin Abdul-Mohsen Al-Turki, Al-Resala Foundation, Beirut, 1st edition, 1407H-1987D.
- Sahih Ibn Hibban, arranged by Ibn Balban, Ibn Habban, Muhammad Ibn Habban Ibn Ahmad Ibn Habban Ibn Muadh Ibn Ma'bad, al-Tamimi, Abu Hatim, al-Darami, al-Busti (died: 354H), edited by: Shuaib al-Arnaout, Foundation of the Resala - Beirut, 1st edition, (1414H-1993D).
- Sahih albukharii 'aw aljami? almusnad alsahih almukhtasar min 'umur rasul Allah salaa Allah ?alayhi wasalam wasunanuh wa'ayaamahu, al'iimam albukhari, may God bless him and grant him peace, his Sunnah and his days, Imam al-Bukhari, Muhammad bin Ismail Abu Abdullah al-Bukhari, edited by: Muhammad Zuhair bin Nasser al-Nasir, numbering: Muhammad Fouad Abd al-Baqi, Volume: 1, Egypt, Dar Touq Al-Najat, 1421H.
- Sahih muslim 'aw almusnad alsahih almukhtasar binaql al?adl ?an al?adl ?ilaa rasul Allah salaa Allah ?alayh wasalama, may God's prayers and peace be upon him, Imam Muslim, Muslim bin Al-Hajjaj Abu Al-Hasan Al-Qushayri Al-Naysaburi, edited by: Muhammad Fouad Abdul-Baqi, D., Beirut: House of Revival of Arab Heritage, n.d.
- Sifat alfatwaa walmufti walmustafti,, Ibn Hamdan, Abu Abdullah Ahmed bin Hamdan bin Shabib bin Hamdan Al-Numeiri Al-Harani Al-Hanbali (died: 695H), edited by: Muhammad Nasser Al-Din Al-Albani, The Islamic Office - Beirut, 1st edition, 1397H.
- Al?udat fi 'usul alfiqah, alqadi 'abu ya?laa, Judge Abu Yala, Muhammad bin Al-Hussein bin Muhammad bin Khalaf bin Al-Farra (458H), edited by: Dr. Ahmed bin Ali bin Sir Al-Mubarak, Associate Professor at the College of Sharia in Riyadh - King Muhammad bin Saud Islamic University, 2nd edition, 1410H-1990D.
- Al?iqd altalid fi akhtisar aldur alnadid 'aw almu?id fi 'adab almufid walmustafid, Al-Alami, Abdul Basit Bin Musa Bin Muhammad Bin Ismail Al-Alamawi, and then Al-Muwaqt Al-Dimashqi Al-Shafi'i (981H), edited by: Dr. Marwan Al-Attayah, Library of Religious Culture, n.p, 1st edition, 1424H -2004D.
- Fath albari sharh sahih albukharii, Sharh Sahih al-Bukhari, Ibn Hajar, Ahmad bin Ali bin Hajar Abu al-Fadl al-Asqalani al-Shafi'i, Beirut: Dar al-Maarifa, n.p, (1379H).
- Alfatwa fi alshshri?at al'islamia, Ibn Khaneen, Abdullah bin Muhammad Al Khanin, Al-Obaikan Library, Saudi Arabia, 1st edition, 1429H.

- Alfuruq 'aw 'anwar alburuq fi 'anwa' alfuruqu, Al-Qarafi, Abu Al-Abbas Shihab Al-Din Ahmed bin Idris bin Abdul Rahman Al-Maliki, known as Al-Qarafi (died: 684H), the world of books, n.p, n.e, n.d.
- Alfaqih walmutafaqih, Al-Baghdadi, Abu Bakr Ahmed bin Ali bin Thabit bin Ahmed bin Mahdi Al-Khatib Al-Baghdadi (463H), edited by: Adel bin Youssef Al-Gharazi, Saudi Arabia, Ibn Al-Jawzi House, 2nd edition, (1421H).
- Qawati? al'adilat fi al'usul, Ibn Al-Samani, Abu Al-Muzaffar Mansour bin Muhammad bin Abdul-Jabbar Ibn Ahmad Al-Marwazi Al-Samani Al-Tamimi Al-Hanafi and then Al-Shafi'i (died: 489H), edited by: Muhammad Hassan Muhammad Hassan Ismail Al-Shafi'i, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, Lebanon, 1st edition, 1418H/1999D.
- Qawa?id al'ahkam fi masalih al'anami, Al-Izz ibn Abd al-Salam, Abu Muhammad Izz al-Din Abd al-Aziz ibn Abd al-Salam ibn Abi al-Qasim ibn al-Hasan al-Salami al-Dimashqi, nicknamed the Sultan of Scholars (died: 660H), edited by: Taha Abd al-Raouf Saad, Colleges Library Al-Azhariya - Cairo, Dar Al-Kutub Al-Ilmia - Beirut, and Umm Al-Qura House - Cairo, n.e, 1414H-1991D.
- Alqawa?id liabn rajaba, Ibn Rajab, Zain al-Din Abd al-Rahman Ibn Ahmad Ibn Rajab Ibn al-Hasan, al-Salami, al-Baghdadi, then al-Dimashqi, al-Hanbali (died: 795H), Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, n.p, n.e, n.d.
- Kitab al?ayni, Al-Farahidi, Abu Abd Al-Rahman Al-Khalil bin Ahmed bin Amr bin Tamim Al-Farahidi Al-Basri (died: 170H), edited by: Dr. Mahdi Al-Makhzoumi, Dr. Ibrahim Al-Samarrai, House and Library of Al-Hilal, n.e, n.d.
- Alkitaab almusanaf fi al'ahadith walathar, Ibn Abi Shaybah, Abdullah bin Muhammad bin Ibrahim bin Othman bin Khawasti Al-Absi (235H), edited by: Kamal Yusuf Al-Hout, Riyadh: Al-Rushd Library, 1st edition, (1409H).
- Kashaf alqina? ?an matn al'iiqna?i, Al-Bahooti, Mansour Bin Younis Bin Salah Al-Din Bin Hassan Bin Idris Al-Bahouti Al-Hanbali (died: 1051H), Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmia, n.e, n.d.
- Lisan alarab, Ibn Manzur, Muhammad Ibn Makram Ibn Ali, Abu al-Fadl, Jamal al-Din Ibn Manzur al-Ansari, al-Ruwafa'i, al-Ifriqi (711H), Beirut: Dar Sader, 3rd edition, 1414H.
- Al-Lum? fi Usul Al-Fiqh, Al-Shirazi, Abu Ishaq Ibrahim bin Ali bin Youssef Al-Shirazi (476H), Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, 2nd edition, 2003-1424H.
- Majmu? alfatawaa, Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmed bin Abdul Halim bin Taymiyyah al-Harrani (died: 728H), edited by: Abdul Rahman bin Muhammad bin Qasim, The Prophet's City: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, n.d, 1416H-1995D.
- Almajmu? sharh almuhadhab ma?a takmilat alsabakii walmatay?i, Al-Nawawi, Abu Zakaria Muhyi Al-Din Yahya Bin Sharaf Al-Nawawi (died: 676H), Beirut, Dar Al-Fikr, n.e, n.d.
- Majmu?at rasayil ibn ?abdin, Ibn Abdin, Muhammad Amin Ibn Abdin, n.pu, n.p, n.e, n.d.

- Almahsul, Al-Razi, Abu Abdullah Muhammad bin Omar bin Al-Hassan bin Al-Hussein Al-Taimi Al-Razi, nicknamed Fakhr Al-Din Al-Razi, Khatib Al-Rayy (died: 606H), edited by: Dr. Taha Jaber Fayyad Al-Alwani, Al-Resala Foundation, Beirut, 1st edition, 1418H-1997D.
- Almustasfaa, Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali Al-Tusi (died: 505H), edited by: Muhammad Abd al-Salam Abd al-Shafi, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, 1st edition, 1413H-1993D.
- Msnad al'iimam 'ahmad bin hanbul, Imam Ahmad, Abu Abdullah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad Al Shaibani (died: 241H), edited by: Abdullah bin Abdul Mohsen Al-Turki and those with him, Beirut: Al-Resala Foundation, 1st edition, 1421H-2001D.
- Almuswadat fi 'usul alfiqah, Al Taymiyyah, [began by classifying the grandfather: Majd al-Din Abd al-Salam Ibn Taymiyyah (652H), and added to it by the father,: Abd al-Halim Ibn Taymiyyah (682H), then completed by the grandson: Ahmed Ibn Taymiyyah. (728H)], edited by: Muhammad Muhyi Al-Din Abdul Hamid, Dar Al-Kitab Al-Arabi, n.p, d.e, n.d.
- Almisbah almunir fi gharayb alsharh alkabir, Al-Fayoumi, Ahmed bin Muhammad bin Ali Al-Fayoumi, then Al-Hamawi, Abu Al-Abbas (died: about 770H), Scientific Library - Beirut, n.e,n.d.
- Almu?jam liabn almuqrii, Ibn Al-Muqiri, Abu Bakr Muhammad bin Ibrahim bin Ali bin Asim bin Zazan Al-Asbahani Al-Khazen, famous as Ibn Al-Muqri (381H), edited by: Abi Abdul Hamn Adel bin Saad, Al-Rushd Library, Riyadh, Riyadh Publishing and Distribution Company, 1st edition, 1419H-1998D.
- Mu?jam maqqayis allughati, Ibn Faris, Ahmad Bin Faris Bin Zakaria Al-Qazwini Al-Razi, Abu Al-Hussein (died: 395H), edited by: Abdel Salam Haroun, Beirut: Dar Al-Jeel, 1st edition, 1411H, 1991D.
- Al-Muwafaqat, Al-Shatibi, Ibrahim bin Musa bin Muhammad Al-Lakhmi Al-Gharnati, known as Al-Shatibi (died: 790H), edited by: Abu Obeida Mashhour bin Hassan Al Salman, 1st edition, Jordan, Dar Ibn Affan, 1417H/1997D.
- Nihayat alsuwl sharh minhaj alwusuli, Al-Asnawi, Abdul Rahim bin Al-Hassan bin Ali Al-Asnawi Al-Shafi'i, Abu Muhammad, Jamal Al-Din (772H), Dar Al-Kutub Al-Ilmia - Beirut - Lebanon, 1st edition, 1420H-1999D.

* **Researches and articles:**

- Tahqiq almanat alkhas fi alfatwaa, Research by Dr. Nazir Ouhab, published research in the work of the International Forum, Making Fatwas in the Light of Contemporary Challenges, at the Institute of Islamic Sciences at the University of Eloued in Algeria, 1441H.
- Alsجيل al?ilmi lilmultaqaa alduwlii sina?at alfatwaa fi zil althdyat almu?asira, at the Institute of Islamic Sciences at the University of Eloued in Algeria, 1441H.
- alsجيل al?ilmiu limutamar alfatwaa waistishraf almustaqbali, College of Sharia and Islamic Studies, Qassim University, Saudi Arabia, 1435H.

مراجعة حال المستفتي في مراكز الفتوى الإلكترونية ...

- alfatwaa alshaadhat wadawr wasayil al'ii?lam fi muajahatiha, Lefa, Miloud Lefa, published research in the work of the International Forum, Fatwa Industry in the Light of Contemporary Challenges, at the Institute of Islamic Sciences at Eloued University in Algeria, 1441H.
 - Mura?aat hal almustafti, Al-Mubarak, Muhammad bin Abdulaziz Al-Mubarak, published in the Journal of the Annals of the Center for Islamic Research and Studies, faculty of Dar Al Uloom, Cairo University, Egypt, in the seventh year, in the nineteenth issue.
- * **Websites:**
- Al-Maani website, link: <https://2u.pw/jMd4f>, dated: 12/11/2021D.

* * *

مرتكزات التواصل الحضاري، وسبل تعزيزها

«دراسة تحليلية لمبادئ وثيقة مكة»

د. أمل بنت سعد الشهراني^(١)

(قدم للنشر في ٠٩/٠٢/١٤٤٣هـ؛ وقبل للنشر في ٢٧/٠٣/١٤٤٣هـ)

المستخلص: هذه الدراسة سعت إلى تسليط الضوء على مبادئ وثيقة مهمة ألا وهي وثيقة مكة، وتحليلها واستخلاص أبرز مرتكزات التواصل الحضاري وكيفية الوصول لسبل تعزيزه التي دعت رابطة العالم الإسلامي إليها من خلال هذه الوثيقة. **ومن أهداف هذه الدراسة:** التعرف على أهم المفاهيم والمصطلحات ذات الصلة بالتواصل الحضاري، وبيان مرتكزات التواصل الحضاري بين الأمم المختلفة التي نادى بها الوثيقة، والتعرف على سبل تعزيز ذلك التواصل الحضاري. ولقد استخدمت الباحثة المنهج الاستقرائي (الناقص) لتحقيق تلك الأهداف والإجابة عن تساؤلات البحث. **كما خلصت الدراسة إلى عدد من النتائج، منها:** أن التبادل والتفاعل بين الحضارات لا يلغي خصوصية أي حضارة، وإنما يزيد من وعي الأفراد بقيم الحياة ومقوماتها، كما أن من شأنه تقريب الصلات بين الأفراد، وإزالة الكثير من المخاوف والأحكام المسبقة، من مرتكزات التواصل الحضاري تأكيد النقاط المشتركة بين الحضارات، والانطلاق منها لمد جسور التواصل الإنساني: كالإنسانية، وأصل الديانات السماوية، ومعيار التفضيل، وسنة الاختلاف والتعدد، ومن سبل تعزيز التواصل الحضاري: معالجة المعوقات التي تقلل من فاعلية التواصل الحضاري مثل: التعصب والكراهية والعنف والإرهاب، واستغلال مقدرات الشعوب. **ومن توصيات الدراسة:** يجدر التركيز على بناء شخصية الإنسان المسلم المتكاملة الجوانب، وإبراز ركائز الإسلام وقيمه الداعية للتعايش، والقبول بالآخر، وعدم إقصائه، دعم الباحثين والأكاديميين المختصين في الجامعات ومراكز البحوث التي تتعلق بالتواصل الحضاري وفق قيم إسلامية صحيحة، وإصدار موسوعة علمية متعلقة بالحضارة الإسلامية، العمل على دحض الشبهات، والانتقادات الموجهة ضد الإسلام والمسلمين، وإظهار زيف تلك الافتراءات وفشلها، وإبراز التعاليم السمحة التي تقوم على التعددية، والحق، والعدل، والاحترام، والخير للإنسانية جمعاء.

الكلمات المفتاحية: التواصل الحضاري، حوار الحضارات، الحوار، التعايش، صراع الحضارات.

(١) الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية المعاصرة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

البريد الإلكتروني: a-m-a-l-1111@hotmail.com



Foundations of Cultural Communication and Methods of Enhancing: An Analytical Study for the Principles of Makkah Documents

Dr. Amel Saad Ashahrani

(Received 16/09/2021; accepted 02/11/2021)

Abstract: This study seeks to shed light on the principles of an important document, namely Makkah Document, by analyzing it and pinpointing the most important foundations of cultural communication and trying to reach to the means for enhancing it, something the Association of Islamic World called for through this document.

Among the objectives of this study is to identify the most important concepts and terminology related to cultural communication, to clarify its foundations among the different nations that the document called for, and to establish methods to enhance that cultural communication.

The researcher used the incomplete inductive approach to achieve these goals and to answer the research questions.

The study concluded with a number of results, including: The exchange and interaction between civilizations does not eliminate the privacy of any civilization, but rather increases the awareness of individuals about the values and components of life, and it also bridges the gap between individuals and removes many concerns and prejudices. The commonality of civilizations is one of these foundations, and starting from enhancing common points between civilizations is to build bridges of human communication: such as humanity, the origin of the divine religions, the criterion of preference, and the naturality of difference and multiplicity. One of the ways of strengthening cultural communication is addressing the obstacles that reduce the effectiveness of this communication, such as: intolerance, hatred, violence and terrorism, and the exploitation of peoples' potentials.

Among the recommendations of the study is that it is worth focusing on building the personality of the Muslim human being integrated in all its aspects, highlighting the pillars of Islam and its values, calling for coexistence and acceptance of the other and not excluding it. Supporting researchers and academics in universities and research centers specialized in cultural communication according to true Islamic values to issue a scientific encyclopedia related to Islamic civilization. Finally, working to refute the suspicions and criticisms directed against Islam and Muslims and show the falsehood and failure of these fabrications, and to highlight the tolerant teachings, which are based on multiplicity, truth, justice, respect and goodness for all humanity.

Key words: Cultural communication, dialogue of civilizations, dialogue, coexistence, clash of civilizations.

المقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، محمد بن عبد الله، عليه أفضل الصلاة، وأتم التسليم، أما بعد:

فإن التاريخ البشري يحفل بالكثير من الشواهد على أن الاختلاف والصراع من سمات الاتصال البشري، وأحد العوامل المؤثرة في تكوين الحضارات وتواصلها.

وفي الجانب الآخر نجد بأن للعلاقات السلمية والحوار دورًا كبيرًا في تحقيق التواصل الحضاري الفعال والبناء؛ فالتواصل الحضاري المبني على الحوار والاحترام ونبذ العصبية والكره منهج حضاري للتفاهم والتعايش بين الحضارات مع مراعاة خصوصية كل حضارة واحترامها لمبادئ وقيم الحضارات الأخرى^(١).

والدين الإسلامي بما يمتاز به من خصائص، نجد أنه يؤكد على أهمية الحوار، ويوضح المرتكزات والأسس التي ينطلق منها.

والشواهد على أن الإسلام رسم معالم التواصل الحضاري مع المختلفين دينًا وعرقًا كثيرة، سواء من الكتاب والسنة، أو الشواهد التاريخية من صدر الإسلام، وما تلاه من عصور.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: ١٣)، والإسلام مع كونه أرسل للناس كافة، إلا أنه يدعو إلى ضرورة الإيمان بالأنبياء والرسل السابقين، قال تعالى: ﴿ءَاَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَاَمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَيْكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (البقرة: ٢٨٥).

(١) من مؤتمر الحوار بين الحضارات الآسيوية، ١٥ مايو، ٢٠١٩م، بكين:

<https://www.businesswire.com/news/home/20220425006083/en/>

مرتكزات التواصل الحضاري، وسبل تعزيزها...

وقد ابتداء الرسول ﷺ هذا الحوار مع أصحاب الحضارات الأخرى بنفسه، حيث بعث برسله وكتبه إلى كثير من الملوك في عصره، وهم: (المقوقس حاكم مصر، وهرقل عظيم الروم، كسرى ملك فارس، المنذر بن ساوى أمير البحرين، هوذة بن علي الحنفي أمير اليمامة، ملكا عمان، الحارث الحميري حاكم اليمن، الحارث الغساني أمير الغساسنة، النجاشي ملك الحبشة)، «يدعوهم فيها إلى الإسلام؛ ليفتح بذلك معهم حواراً حضارياً، يطلعهم من خلاله على بعثته بدين جديد، ومفاهيم إنسانية جديدة، وتوجه حضاري جديد، يكمل الأديان السماوية السابقة، ويتمم فضائل الأخلاق»^(١).

كما قام النبي ﷺ بتوقيع أول وثيقة للتعايش بين المسلمين واليهود والمشركين في المدينة المنورة، لقبت تاريخياً بـ«الصحيفة»، وحددت هذه الوثيقة آنذاك وضع اليهود والمشركين من حيث حقوقهم وواجباتهم، وما لهم وما عليهم تجاه المسلمين^(٢).

وعلى هدي وثيقة المدينة جاءت وثيقة/ مكة المكرمة عينة هذه الدراسة، وهي وثيقة كُتبت في مكة المكرمة في الخامس والعشرين من شهر رمضان للعام ١٤٤٠ هـ، الموافق ٣٠ مايو ٢٠١٩ م، على هامش المؤتمر الدولي حول قيم الوسطية والاعتدال الذي نظمته رابطة العالم الإسلامي في المملكة العربية السعودية تحت رعاية خادم الحرمين الشريفين الملك سلمان بن عبد العزيز - حفظه الله -؛ لتمثل دستوراً تاريخياً لتحقيق السلام، وحفظ قيم الوسطية والاعتدال

(١) ندوة الإسلام وحوار الحضارات، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، (ظ/ ١).

(٢) انظر: السنن الكبرى، البيهقي، (١٠٦/٨)، الأموال، أبو عبيد، (ص ٢٦١)، الأموال، ابن زنجويه، (٢/٤٦٦)، السيرة النبوية، ابن كثير، (٢/٣٢١). سبل الهدى والرشاد، محمد بن يوسف الصالحي الشامي، (٣/٣٨٢)، وقال ابن سيد الناس في كتابه عيون الأثر (١/٢٦٢): «هكذا ذكره ابن اسحق، وقد ذكره ابن أبي خيثمة فأسنده: حدثنا احمد بن جناب أبو الوليد ثنا عيسى بن يونس ثنا كثير ابن عبد الله بن عمرو المزني عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار فذكر بنحوه».

في البلدان الإسلامية.

* أسباب اختيار الموضوع:

- ١- تبرز في هذه المرحلة الحاجة إلى التواصل الحضاري الفعال كمطلب ضروري لتمهيد طريق التواصل، وإرساء ودعم منهج التقارب والتعارف بين الحضارات المختلفة.
- ٢- تعد وثيقة مكة وثيقة دستورية تاريخية، ناقشت قضية معاصرة مهمة، وصادق عليها ألف ومئتا مفتٍ وعالم، ممثلين لسبعة وعشرين مذهباً وطائفة إسلامية، من ١٣٩ دولة، تحت مظلة رابطة العالم الإسلامي، فرأت الباحثة أن من الأهمية بمكان دراسة مرتكزات التواصل الحضاري، وسبل تعزيزه التي نادى به.
- ٣- التأكيد على وسطية الدين الإسلامي، وتعزيزه لقيم السلام والتعايش، ونبذ الكراهية والتعصب مع الآخر من خلال إبراز بنود هذه الوثيقة.
- ٤- الحرص على تصحيح المفاهيم الخاطئة والمغالطات التي طالت قيم الإسلام حول التعايش، وتقبل الآخر، ولاسيما عندما تكون عينة الدراسة صادرة من مظلة دينية إسلامية عالمية.

* أهداف البحث:

- التعرف على أهم المفاهيم والمصطلحات ذات الصلة بالتواصل الحضاري.
- بيان مرتكزات التواصل الحضاري بين الأمم المختلفة التي نادى بها وثيقة مكة.
- التعرف على سبل تعزيز التواصل الحضاري بين الأمم المختلفة التي نادى بها وثيقة مكة.

* تساؤلات الدراسة:

- ١- ما المفاهيم والمصطلحات ذات الصلة بالتواصل الحضاري؟
- ٢- ما مرتكزات التواصل الحضاري بين الأمم المختلفة؟
- ٣- ما سبل تعزيز التواصل الحضاري بين الأمم المختلفة؟

* الدراسات السابقة:

- الحوار بين أتباع الأديان والثقافات «دراسة تطبيقية على مبادرة خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز ﷺ للحوار بين أتباع الأديان والثقافات»، للباحثة: بدور بنت عبد الله المطوع، رسالة دكتوراه مقدمة لقسم الدراسات الإسلامية المعاصرة بالمعهد العالي للدعوة والاحتساب بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤٣٩ هـ.

تهدف هذه الدراسة إلى بيان مفاهيم الحوار بين أتباع الأديان والثقافات ومشروعيته وأحكامه والكشف عن مبادرة خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز ﷺ ومن نتائج الدراسة: أن هناك فرقاً بين الحوار بين أتباع الأديان المختلفة لأجل التعايش والإفادة من الخبرات والحوار لأجل وحدة وتقارب الأديان.

- حوار الأديان: نشأته وأصوله وتطوره، عبد الحلیم آیت أمجوض، رسالة دكتوراه، جامعة الحسن الثاني، المغرب، ١٤٣٣ هـ.

وتهدف هذه الدراسة إلى بيان أهمية الحوار بين الأديان نظراً للتعددية الدينية، وإلى تأصيل الحوار بين الأديان، ومن نتائجها: يشمل حوار الأديان جميع الحوارات التي تجري بين أديان مختلفة، أفراداً أو جماعات، شفوية كانت أو مكتوبة أو مقروءة، رسمية أو أهلية، عامة أو خاصة، عقديّة أو واقعية.

ما يضيفه هذا البحث: تسليط الضوء على مبادئ وثيقة مهمة ألا وهي وثيقة مكة، وتحليلها واستخلاص أبرز مرتكزات التواصل الحضاري وكيفية الوصول لسبل تعزيزه التي دعت الرابطة إليها من خلال هذه الوثيقة.

* التعريف الإجرائي للدراسة:

تحديد وتبيين المنطلقات والمرتكزات التي نادى بها وثيقة مكة؛ لتأصيل قيم التعايش والوسطية، ونبذ الكراهية والتعصب بين الأديان والثقافات والأعراف والمذاهب المختلفة من

خلال الاتصال الحضاري الفعال، وإبراز سبل تعزيز ذلك من خلال القراءة التحليلية لمبادئ الوثيقة^(١).

* منهج الدراسة:

المنهج الاستقرائي (الناقص): «وهو ما يقوم على الاكتفاء ببعض جزئيات المسألة، وإجراء الدراسة عليها، بالتبع لما يعرض لها، والاستعانة بالملاحظة في هذه الجزئيات المختارة، وذلك لإصدار أحكام عامة تشمل جميع جزئيات المسألة التي لم تدخل تحت الدراسة»^(٢). وسيستعمل في البحث ما يتعلق بالجانب الوصفي المتعلق بمفهوم التواصل الحضاري، والتوصل من خلال التأمل في بنود وثيقة مكة إلى أهم مرتكزات التواصل الحضاري، وكذلك سبل تعزيزه.

* مصطلحات الدراسة:

مرتكزات، التواصل الحضاري، التعزيز.

مرتكزات: جمع مفردة مرتكز، من ركز، ومركز الرجل موضعه، وارتكز: ثبت، وأستقر، وَعَلِيهِ اعْتَمَدَ، وتركز: ثبت وأستقر، والارتكاز: مصدر ارتكز إلى، وارتكز على، وارتكز في، ونقطة الارتكاز: هي النقطة التي ترتكز، والمرتكز: الموضع الثابت الذي تتوازن عنده قوتا الدفع والمقاومة^(٣).

التواصل الحضاري:

التواصل لغة: من وصل، وتوصل إليه: انتهى إليه وبلغه، وتلطف حتى وصل إليه، ويقال:

(١) مبادئ وثيقة مكة، <https://www.themwl.org/ar/node/36140>

(٢) انظر: البحث العلمي، د. عبدالعزيز الربيعه (١/١٧٩).

(٣) انظر: مختار الصحاح، الرازي، (١٠٧)، (ركز)، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (١/٣٦٩)، معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عبد الحميد عمر، (٢/٩٣٥).

مرتكزات التواصل الحضاري، وسبل تعزيزها...

توصل إليه يوصله أو سبب، وتواصل الشَّخصان وغيرهما: اجتمعا واتفقا، ضدَّ تصارما وتقاطعا، وتواصلًا بعد فراق، وتواصلتِ الأشياءُ: تابعت، ولم تنقطع^(١).

الحضاري: لغة: من الحضارة، وهي الإقامة في الحضر، وخِلافُ البادية، والحَضْرَةُ والحاضِرَةُ والحِضَارَةُ: الحاضِرُ: خِلافُ البادي، والحَيِّ العَظِيمُ، والحَضْرُ: المَدَن والقُرَى والريف، ومن النَّاسِ: ساكن الحَضْر، ومن لا يصلح للسَّفر، وشخص متحَضِّر: مهذَّب يعرف أدب السلوك، ومنه: تحَضَّرَ شَعْبٌ بُدائِيٌّ، وتمدَّن، ازدهر، حظي بكلِّ ما يحتاج إليه، وتحَضَّرَ المكانُ: ازدهر، عمر بالسُّكَّان^(٢).

والتواصل الحضاري هو نوع من التفاعل والتواصل، لا الانقطاع بين عدة أطراف، بغرض الإفادة والتعاون.

تعزيز: العين والزاي أصلٌ صحيح واحد، يدل على شدة وقوة وما ضاهاهما، والعزة تدور حول معان منها: القهر، والمنعة، والتقوية، والشدة، كما في قوله تعالى: ﴿فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾ (يس: ١٤) يخفَّف ويشدِّد، أي قوينا وشددنا^(٣).

والتعزيز بمعنى التقوية، والتحصين، والدعم، وصير الشيء أكثر متانة وثباتًا. عزز: قوي وصار متينًا، «تعززت الجهود الساعية للسلام: تكثفت وتضاعفت»^(٤).

(١) المعجم الوسيط، (وصل)، معجم اللغة العربية المعاصرة، (وصل).

(٢) القاموس المحيط، الفيروزآبادي، (ص ٣٧٦)، المعجم الوسيط، (حضر)، معجم اللغة العربية المعاصرة (حضر).

(٣) انظر: مختار الصحاح، (عزز).

(٤) معجم اللغة العربية المعاصرة، (عزز)، والمنجد في اللغة العربية المعاصرة، مجموعة من المؤلفين، (ص ٩٧٤)، (عز).



* تقسيمات الدراسة:

- المبحث الأول: مصطلحات ومفاهيم ذات صلة، وفيه ثلاثة مطالب:
 - المطلب الأول: مفهوم حوار الحضارات والثقافات.
 - المطلب الثاني: مفهوم التعايش.
 - المطلب الثالث: مفهوم صراع الحضارات.
- المبحث الثاني: مرتكزات التواصل الحضاري في وثيقة مكة المكرمة، وفيه ستة مطالب:
 - المطلب الأول: الانطلاق من الجوامع المشتركة وتعميقها.
 - المطلب الثاني: حوار الحضارات أفضل السبل للتعايش مع الآخر.
 - المطلب الثالث: براءة الأديان من أعمال معتنيها.
 - المطلب الرابع: ضبط حرية الإنسان.
 - المطلب الخامس: رفض التدخل في شؤون الدول الأخرى.
 - المطلب السادس: رفض مبدأ الصراع والصدام الحضاري.
- المبحث الثالث: سبل تعزيز التواصل الحضاري في وثيقة مكة المكرمة، وفيها عشرة مطالب:
 - المطلب الأول: نبذ العصبية والاستعلاء.
 - المطلب الثاني: عقد حلف عالمي لوقف التدمير والإرهاب وترويج الكراهية.
 - المطلب الثالث: سن التشريعات الرادعة لمروجي الكراهية، والمحرضين على العنف والإرهاب.
 - المطلب الرابع: إسهام المسلمين في الحضارة بما يملكونه من قيم عليا.
 - المطلب الخامس: رفض استغلال مقدرات الشعوب.
 - المطلب السادس: التعريف بالدين الإسلامي لمواجهة «الإسلاموفوبيا».
 - المطلب السابع: تحصين المجتمعات المسلمة بمفاهيم الوسطية والاعتدال.



مرتكزات التواصل الحضاري، وسبل تعزيزها...

- المطلب الثامن: تحقيق العدالة الاجتماعية.
- المطلب التاسع: تعزيز المبادرات والبرامج لمساعدة الإنسان.
- المطلب العاشر: العناية بمرحلتَي الطفولة والشباب.
- الخاتمة وفيها: (النتائج والتوصيات).



المبحث الأول

مصطلحات ومفاهيم ذات صلة^(١)

هناك عدة مصطلحات ومفاهيم ذات صلة بالتواصل الحضاري، ويتردد ذكرها في سياق الحديث عن التواصل الحضاري الفعال، والإفادة منه، ومن ذلك:

* المطلب الأول: مفهوم حوار الحضارات والثقافات.

الحوار لغة: مادة (ح و ر) في اللغة متعدد المعاني، وتدور في مجموع ما وردت فيه حول معنى الرجوع والمراجعة والرد، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَخُورَ﴾ (الانشقاق: ١٤).

ومنه المجاورة والمحاورة ﴿فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ﴾ (الكهف: ٣٤)، وحاور فلان فلاناً إذا حدثه وجاوبه، فهي مستوعبة لكل أنواع المخاطب؛ لأنها إنما تعني المجاورة والمراجعة في المسألة موضوع التخاطب^(٢).

الحوار اصطلاحاً: عرفه عدد من الباحثين بتعريفات متشابهة تدور أغلبها حول:

«مراجعة الكلام وتداوله بين طرفين»^(٣).

ويكون هذا الحوار حول موضوع محدد، ولكل من المتحاورين وجهات النظر الخاصة به، هدفهم الوصول إلى الحقيقة، أو إلى أكبر قدر ممكن من تطابق وجهات النظر، بعيداً عن الخصومة أو التعصب^(٤).

(١) اعتمدت الباحثة تلك المصطلحات دون غيرها لكونها تكررت في مبادئ الوثيقة.

(٢) انظر: لسان العرب، (حور).

(٣) الحوار: آدابه، ضوابطه في ضوء الكتاب والسنة، يحيى محمد زمزمي، (ص ٢٢).

(٤) انظر: الحوار الإسلامي المسيحي، بسام عجبك، (ص ٢٠).

الحضارات اصطلاحاً^(١):

لا شك بأن من أشهر من كتب في الحضارة هو ابن خلدون حيث عرف الحضارة بأنها: «تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية، وسائر عوائد المنزل وأحواله»، كما أنه عرّفها ضمن الإطار الاجتماعي والتاريخي، بأنها الوصول إلى قمة العمران والتطور الثقافي والشخصي للمجتمع والدخول للرقى الاجتماعي^(٢).

ولقد عرفت الحضارة حديثاً بعدد من التعريفات، منها:

حقيقة جماعية، ومجموع العلاقات التي تربط جماعة إنسانية تشكلت عبر التاريخ بالمبادئ الأساسية للوجود على غرار الفضاء والأرض والمجتمع^(٣).

وقيل هي: «مجموعة من المفاهيم الموجودة عند البشر، وما ينبثق عن هذه المفاهيم من مثل وأفكار وتقاليد ونظم وقوانين ومؤسسات تعالج المشكلات المتعلقة بإقرار هذه المجموعة البشرية، وما يتصل بهم من مصالح مشتركة»^(٤).

ومن المصطلحات التي يمكن إطلاقها على حوار الحضارات مصطلح (حوار الثقافات)،

وذلك لكونها:

أولاً: أن الثقافة جزء من الحضارات المختلفة على مر العصور، ولا يمكن تصور حضارة

بدون ثقافة.

(١) سبق تعريفه لغة.

(٢) انظر: تاريخ ابن خلدون، ابن خلدون، (١/٢١٦) بتصرف.

(٣) انظر: حوار الحضارات والعلاقات الدولية، شريف، مصطفى، من (ص١٧) إلى (ص١٩).

(٤) الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، أحمد عبد الرزاق أحمد، (ص١١).

ثانياً: «إذا كانت الحضارة في مفهومها التقليدي تركز أساساً على الجوانب المادية في المجتمع، باعتبار أن جميع مظاهر النشاط البشري فيه تمثل النمط الحضاري الذي يجيده المجتمع، فإن الثقافة تركز على الجوانب المعنوية، والقيم باعتبارها موجهات النشاط البشري»^(١)؛ لذلك يستعمل بعض الباحثين مصطلح حوار الحضارات محل حوار الثقافات، أو العكس.

فالثقافة لغة: تطلق على معان عدة، منها:

أ. ضبط المعرفة المتلقاة، يقال: رجل ثقّف: «إذا أصاب علم ما يسمعه استواء»^(٢).

ب. الحدق والفهم وسرعة التعلم^(٣).

وأما مفهومها اصطلاحاً: عرفت بعدة تعريفات، ولكن من أبرز تلك التعريفات - كما قدمه تايلر -: «ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف، وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع»^(٤).

أما مصطلح أو مفهوم حوار الحضارات والثقافات، فهو:

تزاوج وتبادل الثقافات الإنسانية بين مختلف الحضارات على مختلف الأصعدة: الاجتماعية، السياسية، والتكنولوجية، مع احتفاظ كل حضارة بما لها من قيم خاصة^(٥). ويمكن التعبير عن مفهوم حوار الحضارات والثقافات بأنه: التواصل والإفادة والتفاعل مع الحضارات والثقافات المختلفة في أزمنة مختلفة بعيداً عن التعصب، ونبد الآخر.

(١) مدخل إسلامي لحوار الحضارات، أ. د. محمد السعيد عبد المؤمن، (ص ٤-٥).

(٢) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، (٣/ ٣٤٦)، (ثقّف).

(٣) انظر: لسان العرب، (ضبط).

(٤) تايلور - سلسلة نوايغ الفكر الغربي -، د. أحمد أبو زيد، (ص ١٩٥).

(٥) انظر: حوار الحضارات، طاهر الريامي، (ص ٣١٠).

* المطلب الثاني: مفهوم التعايش.

التعايش لغةً: مصدر تعايش، تعايشًا، من العيش، فهو مُتعايش، ويأتي التعايش في اللغة بمعنى: أن يعيش بعضهم مع بعضٍ، على الألفة والمودة، وتعايش النَّاسُ: إذا وُجدوا في المكان والزَّمان نفسيهما.

والتعايش أيضًا: مُجْتَمَعٌ تتعدد طوائفه، وَيَعِيشُونَ فيما بينهم بانسجامٍ وثقةٍ، وَوِثَامٍ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّهُمْ مختلفون من حيث المذاهب، أو الأديان، وَالتَّعَايُشُ السُّلْمِيُّ يعني: وجود بيئة يسودها التَّفَاهُمُ بَيْنَ فئات المجتمع الواحد بعيدًا عَنِ الحروبِ أو العنف^(١).

التعايش اصطلاحًا: «اجتماع مجموعة من الناس في مكانٍ معين تربطهم وسائل العيش من المطعم والمشرب وأساسيات الحياة، بغض النظر عن الدين والانتماءات الأخرى، يُعرف كل منهما بحق الآخر دون اندماج وانصهار»^(٢).

ولا شك أن التعايش بين أفراد المجتمع يحقق عدة أهداف: سياسية، اقتصادية، اجتماعية، ثقافية، تنموية، كما يسهم التعايش إلى الحيلولة دون الوقوع في وحل صراع الحضارات، وما يخلفه من ترسبات خطيرة.

وهناك الكثير من الشواهد من الكتاب الكريم والسنة المطهرة تدل على أن الإسلام هو دين التعايش السلمي بين الشعوب، ومن أشهر تلك الشواهد ذلك النوع من التعايش الذي سعى له النبي ﷺ في المدينة حيث أقام النبي ﷺ نظامًا عامًا وقانونًا شاملًا ينطبق على ساكني المدينة،

(١) معجم ديوان الأدب، الفارابي، (٣/٤٦١)، (عيش)، المعجم الوسيط، (عيش)، معجم اللغة العربية المعاصرة، (عيش).

(٢) الوسائل الاقتصادية في التعايش مع غير المسلمين في الفقه الإسلامي، صبحي الكبيسي، عبد الله الحديثي، (ص ٣٢٤).

موضحاً فيه الحقوق والواجبات على كل فريق بما يضمن حقوقهم ولا يهضمها^(١)؛ وكذلك العهدة العمرية، وهي البنود التي كتبها عمر بن الخطاب لأهل إيلياء (القدس)^(٢)، وسطرت صوراً من التسامح والتعايش الحضاري بين المسلمين والنصارى؛ فالتعايش بين الأديان ضرورة من ضرورات الحياة، وفيها تحقيق لقاعدة جلب المنافع ودرء المفاسد، وتلبية لنداء الفطرة السوية بالعيش في أمن وسلام وطمأنينة.

* المطلب الثالث: مفهوم صراع الحضارات.

الصراع لغة: الطرح بالأرض، صارعه صرعاً وصرعاً، فهو مصروع وصريع، والجمع صرعى، والمصارعة والصراع معالجتهم أيهما يصرع صاحبه، والصرع علة معروفة، والصرع المجنون، ومصارع القوم حيث قتلوا، والصرعة: بضم الصاد وفتح الراء مثل الهمزة، الرجل الحليم عند الغضب، وهو المبالغ في الصراع الذي لا يغلب^(٣).

أما التعريف الاصطلاحي لصراع الحضارات: حتمية صدام وصراع الحضارة الغربية الحديثة العلمانية ضد الحضارات الأخرى^(٤).

ولعل من المناسب في هذا المقام الإشارة إلى بداية ظهور مفهوم صراع الحضارات؛ حيث

(١) تقدم ذكر المصادر المتعلقة بوثيقة المدينة.

(٢) انظر: أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية، (٣/١١٥٩)، مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ابن كثير، (٢/٤٨٨)، جزء فيه شروط أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه على النصارى، ابن السماك، عثمان بن أحمد، (ص ١١)، وقال ابن القيم بعد ذكر الشروط معلقاً: أحكام أهل (٣/١١٦٤): «وشهرة هذه الشروط تغني عن إسنادها، فإن الأئمة تلقوها بالقبول وذكرها في كتبهم واحتجوا بها».

(٣) لسان العرب، (صرع).

(٤) انظر: صدام الحضارات، صاموئل هنتجتون، ترجمة: طلعت الشايب.

مرتكزات التواصل الحضاري، وسبل تعزيزها...

يرى صامويل هنتجتون أن الصراعات التي سوف تنشأ بعد الحرب الباردة، سوف تكون صراعات حضارية ذات أسباب ثقافية، ودينية، وليست صراعات قومية ذات عوامل سياسية، أو أيولوجية، أو حتى اقتصادية، ويرى بأنه سيتناقص التأثير الغربي النسبي، في حين أن الحضارات الآسيوية أصبحت ذات قوة أكبر في مختلف المجالات الاقتصادية، والسياسية، وكذلك العسكرية، وتؤكد النظرية بأن العالم الإسلامي أصبح قوة حقيقية، ومهدداً للحضارات الأخرى؛ حيث سيمتد الإسلام من الناحيتين: الجغرافية والإسلامية، كما تبين هذه النظرية أن العالم سوف يقسم إلى خمس حضارات، هي: (الحضارة الغربية، الحضارة الأرثوذكسية، الحضارة الهندوسية، الحضارة البوذية «الكونفوشيوسية»، الحضارة الإسلامية)^(١).

كما أن عدداً من المفكرين الغربيين، وفي مقدمتهم صامويل هنتجتون، يطرحون فكرة حتمية صراع الحضارات، أو صدامها، وهذا يجافي سنة التاريخ، ويتعارض مع طبيعة الحضارة.

أما في المفهوم الإسلامي، فإن الحضارات تتدافع وتتلاقح، ويكمل بعضها بعضاً ولا تتصادم؛ فالتدافع الحضاري مفهوم قرآني، وهو جامع للدلالات والمعاني التي تؤكد بطلان نظرية صراع الحضارات من الأساس يقول تعالى: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ ﴾ (البقرة: ٢٥١)؛ حيث إن الدفع يمنع فساد الأرض، ويحول دونه، والحياة الإنسانية قائمة على أساس هذه الآية، فهذا هو القانون الأزلي للبشر فوق الأرض، وهو سنة الله، ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

والدين الإسلامي هو دعوة الله ورسالته إلى الناس كافة، وهو الدين الذي يدعو إلى التفاعل الحضاري دعوة صريحة، ويحث عليها باعتبار أن الحوار الذي نادى به الإسلام، هو في

(١) انظر: صدام الحضارات، صامويل هنتجتون، ترجمة: طلعت الشايب.



طبيعته وجوهره ورسالته تفاعل حضاري^(١).

وقد لاقت هذه النظرية - صراع الحضارات - ردود أفعال كبيرة، أدت إلى ظهور أطروحات، منها تلك التي تقوم على أن الحضارات لا يشترط أن تتصادم لتبقى، ولكن ممكن أن تتواصل وتتجاوز استناداً على مبدأ التعاون الثقافي والعلمي، ومن هنا أصبح حوار الحضارات بمثابة القضية الكبرى التي تشغل العالم بعد نهاية الحرب الباردة، من خلال دعم اليونسكو لحوار الحضارات، وإصدار لجنة الخبراء في الدراسات المقارنة للحضارات تقريراً يحدد أهداف الحوار^(٢).



(١) انظر: صراع الحضارات في المفهوم الإسلامي، د. عبد العزيز التويجري، (ص ٨-٩)، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، ٢٠٠٢م، <https://www.icesco.org/>، تاريخ الدخول للموقع: ١٣/١٠/١٤٤١هـ.

(٢) انظر: الأمم المتحدة وعام حوار الحضارات، عبد العظيم، زينب وآخرون، صادر عن برنامج حوار الحضارات، القاهرة، كلية الاقتصاد، ب. ت، (ص ٣٨).



المبحث الثاني

مرتكزات التواصل الحضاري في وثيقة مكة المكرمة

لقد آمنت رابطة العالم الإسلامي بأهمية التواصل الحضاري الفعال مع الحضارات المختلفة في ظل المتغيرات العالمية، وترى أنه حاجة ملحة وضرورة عصرية، وليست ترفاً فكرياً.

فقد عالجت الرابطة موضوع (الحوار المسيحي الإسلامي) في أربع دورات من دورات المجلس التأسيسي للرابطة، وكان رأي المجلس محاورة النصارى فيما يتعلق بالأمر الديني الإنسانية، كالسلام العالمي، ومكافحة المخدرات، والجرائم.

وقد دعت إلى مد جسور التواصل الحضاري من خلال مؤتمراتها ولقاءاتها، وكذلك شاركت في مؤتمرات خارجية تدعو إلى تلك المعاني - كما سيأتي بيان بعض منه -.

ونظراً للحاجة الماسة إلى حوار وتفاعل حضاري بين الثقافات والحضارات للتفاهم والتعاون بين الأمم والشعوب؛ ولبلوغ مستوى رفيع من التعايش السلمي الآمن، جاءت وثيقة مكة مبينة مرتكزات التواصل الحضاري الذي تقوم عليه، وتنطلق منه؛ ليؤتي ثماره، ويحقق الغاية المنشودة.

ففي هذا المبحث سنتناول مرتكزات التواصل الحضاري الذي نادى به الوثيقة من خلال المطالب الآتية:

* المطالب الأول: الانطلاق من الجوامع المشتركة وتعميقها:

إن الدين الإسلامي منظومة ذات قيم ومبادئ عليا، ومثل يؤكد على المسلمين في كل العصور الحضور، والسعي في هذا الحياة الدنيا، كما يؤكد الإسلام ضرورة التواصل والحوار مع

الثقافات والحضارات الأخرى من أجل تعميق الجوامع المشتركة وتفعيلها^(١)، وهذا ما نادى به بالفعل وثيقة مكة، فقد أكدت على ضرورة الانطلاق من الجوامع المشتركة بين الحضارات المختلفة نقطة ارتكاز في التواصل الحضاري الإنساني، وقد جاءت على النحو الآتي:

أولاً: الاشتراك في الإنسانية:

جاء في المبدأ الأول من مبادئ الوثيقة: «البشر على اختلاف مكوناتهم ينتمون إلى أصل واحد، وهم متساوون في الإنسانية، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ اتِّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء: ١)، ويشملهم جميعاً التكريم الإلهي قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠)».

وهنا نلاحظ بأن رابطة العالم الإسلامي سعت لإيجاد أرضية طيبة يمكن البدء منها لإيجاد حوار واتصال حضاري فعال، فركزت على نقاط الاتفاق وتحديدها، والانطلاق منها؛ لأن من الحكمة والمصلحة ألا يبدأ الإنسان الحوار أو مشروع بناء اتصال حضاري فعال من خلال المتضادات، أو الأمور المختلف فيها، بل يبدأ بمرتكزات أو قواعد تبين نقاط الالتقاء والاشتراك؛ ليسهل ما بعد ذلك.

فأشارت إلى وحدة الخلق من (نفس واحدة)، ومن هنا يتقرر أن أصل الإنسان واحد، وأن البشر من أب واحد وأم واحدة، هما (آدم وحواء).

وبعد أن أكدت الرابطة على وحدة الأصل الإنساني، أشارت إلى قيمة التكريم له في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾، فجاءت الوثيقة تؤكد على حقيقة مهمة، وهي أن الإسلام يكرم الإنسان على إطلاقه، دون تحقير بسبب جنس، ويتناوله لذاته، لا لاعتقاده من حيث هو تكوين

(١) الإسلام وحوار الحضارات، محمد محفوظ، <https://www.alriyadh.com/28599>

مرتكزات التواصل الحضاري، وسبل تعزيزها...

بشري، وقبل أن يصبح مسلماً أو نصرانياً أو يهودياً أو بوذياً، وقبل أن يصبح أسوداً أو أبيضاً أو أصفر، كما أن الإسلام يجعل للإنسان طبيعة مكرمة، مستمدة من كونه (خليفة الله)، وهذا التكريم مطلق، لا يتقيد بجنس أو مكانة اجتماعية، إنما هو تكريم للإنسان نفسه^(١).
فبينت الرؤية الإسلامية للآخر بأنه ينبني على أساس وحدة الانتماء الإنساني والعقائدي من جهة، وعلى قاعدة التمايز والاختلاف من جهة أخرى، فالأساس التكويني الأول لا ينفي القاعدة الثانية.

ثانياً: معيار التفضيل (التقوى والنفع للناس):

جاء في المبدأ الثاني من الوثيقة ما نصه: «... فأكرم الناس أبقاهم الله، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَنُّكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)، كما أن خيارهم أنفعهم للناس، وفي الحديث الشريف «خير الناس أنفعهم للناس»^(٢).

وأمر مستحسن من الرابطة على عالميتها أن تبين لغير المسلمين قيمة التعاون، ونفع الآخر في الدين الإسلامي، ولقد سطرت الحضارة الإسلامية أروع الأمثلة في مجال نفع الآخرين بما لا يسع المجال لذكره، فعلى سبيل المثال: لم يحتكر المسلمون ثقافتهم وفكرهم، وعملهم لأنفسهم، وسمحوا لأبناء أهل الكتاب بالتعلم مع أبنائهم، ولم يمانعوا في جلوس أبناء أهل الذمة إلى جوار أبنائهم، واشترك بعض اليهود في الندوات العلمية في قصور الخلفاء أو في المساجد، الأمر الذي له عظيم الأثر والتأثير على النهضة الفكرية والثقافية لليهود^(٣)، بل جعل الإسلام بذل المعروف،

(١) انظر: معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، أدوار غالي الذهبي، (ص ٢٠-٢١).

(٢) مسند الشهاب، القضاعي، (٢/٢٢٣) عن جابر، قال الشيخ الألباني: «حسن». انظر حديث رقم: (٣٢٨٩) في صحيح الجامع الصغير وزياداته، (١/٦٢٣).

(٣) سماحة الإسلام ودوره في تقدم الحضارات، د. شعبان سلام، (ص ٢٢٤، ٢٢٥).

والنفع للغير من أعظم الصدقة وفي ذلك يقول النبي ﷺ: «على كل مسلم صدقة، فقالوا: يا نبي الله فمن لم يجد؟ قال: يعمل بيده فينفع نفسه ويتصدق، قالوا: فإن لم يجد؟ قال: يعين ذا الحاجة الملهوف، قالوا: فإن لم يجد؟ قال: فليعمل بالمعروف وليمسك عن الشر، فإنها له صدقة»^(١).

ثالثاً: الاختلاف والتعددية سنة كونية.

فقد جاء في المبدأ الثالث والرابع من الوثيقة ما نصه: «الاختلاف بين الأمم في معتقداتهم وثقافتهم وطبائعهم وطرائق تفكيرهم؛ قدر إلهي قضت به حكمة الله البالغة؛ والإقرار بهذه السنة الكونية، والتعامل معها بمنطق العقل والحكمة بما يوصل إلى الوئام والسلام الإنساني؛ خير من مكابرتها ومصادمتها، والتنوع الديني والثقافي في المجتمعات الإنسانية، لا يبرر الصراع والصدام، بل يستدعي إقامة شراكة حضارية «إيجابية»، وتواصلًا فاعلاً يجعل من التنوع جسراً للحوار، والتفاهم، والتعاون لمصلحة الجميع، ويحفز على التنافس في خدمة الإنسان وإسعاده، والبحث عن المشتركات الجامعة، واستثمارها في بناء دولة المواطنة الشاملة، المبنية على القيم والعدل والحريات المشروعة، وتبادل الاحترام، ومحبة الخير للجميع»^(٢).

هنا تؤكد الرابطة أن الإسلام يؤكد على أن هناك تنوعاً وتعدداً في الأمم والشعوب، وكذلك في الاعتقادات، ولكن ذلك لا يعني تنافراً وصراعاً، وإنما يعني تكاملاً وتعاوناً بينها، لأن من قدرته تعالى خلق البشر مختلفين ومتنوعين.

وتؤكد الرابطة على أن التحوار والتعايش بين الأمم والشعوب هو السبيل لبقاء هذه التعددية، وتعاون أطرافها جميعاً على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان.

(١) صحيح البخاري، كتاب: الزكاة، باب: على كل مسلم صدقة فإن لم يجد فليعمل بالمعروف (١١٥/٢)، رقم: (١٤٤٥).

(٢) المبدأ الرابع من مبادئ الوثيقة.

مرتكزات التواصل الحضاري، وسبل تعزيزها...

كما أن الوثيقة تجعل: الحوار، والعدل، والقيم، والحريات، والاحترام، والمحبة هي نقطة الانطلاق للتواصل الحضاري الفعال؛ فالتواصل الذي يفتقد تلك العناصر، ولا يعترف بها سيكون حواراً فاشلاً، ولن يحقق السلام، ولن يقود إلى التواصل والتعايش مع الآخر. ولا شك بأن التعايش بين الأمم والشعوب، وتقدم الإنسانية مرهون بسيادة الحق والعدل، ومنظومة العقائد الصحيحة، والقيم الأخلاقية؛ حتى لا يتحول العالم إلى غابة يفترس أقوياءها ضعفاءها؛ الأمر الذي يدفع الضعفاء إلى العنف أسلوب رد على القوة الظالمة^(١).

فقد جاء من بنود وثيقة المدينة: «لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم»^(٢). وهي الوثيقة التاريخية التي أصدرها رسول الله ﷺ دستوراً لتنظيم العلاقة بين المسلمين الوافدين إلى المدينة وبين قبيلتي الأوس والخزرج وأحلافهم من اليهود.

ولقد استصحبت الرابطة تلك الوثيقة التاريخية عند إعلان هذه الوثيقة التي بين أيدينا، فقد جاء في إعلان وثيقة مكة: «فمن رحاب البيت الحرام، ومن أفياء الكعبة المشرفة، يستصحب حضور مؤتمر (وثيقة مكة) من كبار علماء الأمة الإسلامية، وفي طليعتهم كبار مفتيها، الصدى الكبير، والأثر البالغ لـ (وثيقة المدينة المنورة) التي عقدها رسول الله ﷺ قبل أربعة عشر قرناً مع المكونات المختلفة في أديانها وثقافتها وأعرافها في مدينته المنورة، فكانت وثيقة دستورية تحتذي في إرساء قيم التعايش، وتحقيق السلم بين مكونات المجتمع الإنساني».

رابعاً: أصل الأديان السماوية واحد والشرائع متعددة.

وهذا الأصل يعد من نقاط الاشتراك التي سعت الرابطة إلى تقريرها وتعميقها، فقد جاء في المبدأ الخامس من مبادئ الوثيقة: «أصل الأديان السماوية واحد، وهو الإيمان بالله سبحانه

(١) انظر: موقف الإسلام من الإرهاب، د. صالح بن حميد، (ص ٣١).

(٢) تقدم ذكر المصادر المتعلقة بوثيقة المدينة.

إيمانًا يوحد جلا وعلا، وشرائعها ومناهجها متعددة».

وهذا مبدأ دعا إليه القرآن الكريم في دعوته لأهل الكتاب إلى كلمة سواء بينهم وبين المسلمين، قال تعالى: ﴿ قُلْ يَتَاهَلِ الْكُتُبِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ (آل عمران: ٦٤)، وقوله تعالى: ﴿ قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ (البقرة: ١٣٦)، ونقطة الارتكاز الرئيسة في إقامة الحوار بين الديانات السماوية هي (الإيمان)، فهي التي يمكن أن يُعتمد عليها في إقامة الحوار، فإذا توصلت الأديان السماوية إلى نقطة اتفاق في هذا، ابتعد أتباعه عن التعصب، وانطلقوا بخطوات نحو الأمام في طريق التواصل الحضاري.

وتذهب الرابطة في هذا إلى التأكيد على ما ذكره خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز رحمته الله في خطابه التاريخي في «المؤتمر العالمي للحوار» الذي نظمته الرابطة عام ١٤٢٩ هـ. «وإذا كنا نريد لهذا اللقاء التاريخي أن ينجح، فلا بد أن نتوجه إلى القواسم المشتركة التي تجمع بيننا، وهي: الإيمان العميق بالله، والمبادئ النبيلة، والأخلاق العالية التي تمثل جوهر الديانات»^(١).

* المطلب الثاني: حوار الحضارات أفضل السبل للتعايش مع الآخر.

جاء في المبدأ السادس من الوثيقة: «الحوار الحضاري أفضل السبل إلى التفاهم السوي مع الآخر، والتعرف على المشتركات معه، وتجاوز معوقات التعايش، والتغلب على المشكلات

(١) انظر: وكالة الأنباء السعودية، الموقع الرسمي:

<https://www.spa.gov.sa/report-viewer.php?id=574217¬report=1>

تاريخ الدخول للموقع: ١٠/١١/١٤٤١ هـ.



مرتكزات التواصل الحضاري، وسبل تعزيزها...

ذوات الصلة، وهو ما يفيد في الاعتراف الفاعل بالآخر، وبحقه في الوجود، وسائر حقوقه المشروعة، مع تحقيق العدالة والتفاهم مع الفرقاء، بما يعزز احترام خصوصياتهم، ويتجاوز الأحكام المسبقة».

وهنا نلاحظ إيمان رابطة العالم الإسلامي بالحوار الحضاري، وعده أفضل الحلول والطرق للعيش مع الآخر بوثام، وأنه سبيل للتغلب على المشكلات المتعلقة بقضية التعايش، وهو أيضاً سبيل لتحقيق العدل والاحترام مع الآخرين، وترى بأن حوار الحضارات هو الطريق الأمثل الذي يعولون عليه اليوم في معالجة أو تخفيف المشكلات المعاصرة، وبخاصة أن العالم مليء بالمشكلات العالمية التي تهدد استقرار العديد من المجتمعات في مختلف المجالات:

ففي المجال الصحي على سبيل المثال: وصلت المجتمعات إلى مرحلة خطيرة لم تصل إليها من قبل في الأمراض المستعصية، كالسكري، الإيدز، السرطان، وكذلك المجال الاجتماعي: هناك مشكلات من قبيل التفكك الأسري، وارتفاع نسبة الجريمة، وحالات الاغتصاب، وأما المشكلات السياسية من قبيل الديكتاتوريات والتأخر السياسي في كثير من المواقع على المستوى العالمي، وما يترتب عليها من فقر ومجاعة، وعدم استقرار الدولة، كما يحدث في القارة الأفريقية على سبيل المثال، وما لم تتوصل الحضارات إلى تعاون في هذه المجال، فإن الوضع سيكون أكثر تأزماً^(١).

وعند النظر في منهج عمل الرابطة نجد أنها في السنوات الأخيرة انتهجت نهج الاتصال الحضاري لمعالجة المشكلات والأزمات الدولية، فمن خلال مؤتمراتها ولقاءاتها الدولية، نجد أنها تؤكد على قيمة التواصل والتعايش الإنساني والحضاري، وعلى سبيل المثال لا الحصر: مؤتمر (الإسلام رسالة الرحمة والسلام) الذي عقدته الرابطة في عام ١٤٤٠هـ، ومما جاء فيه.

(١) انظر: الإسلام وتعدد الحضارات، د. عبد الهادي الفضلي، (ص ٢٢٨).

المحور الرابع بعنوان (المسلمون والتواصل الحضاري) ويندرج تحته موضوعات المشترك الإنساني والمصالح المتبادلة، ونحو معالجة فاعلة للمشكلات والأزمات الدولية، وكذلك مؤتمر (التواصل الحضاري بين الولايات المتحدة والعالم الإسلامي) الذي أقيم عام ١٤٤٠هـ، وقد جاء فيه التأكيد على: أن الأديان السماوية تدعو إلى قيم المحبة والتسامح والتعاون، مشددين على أن التواصل الحضاري بين الأمم والشعوب ضرورة ملحة لتعايشها السلمي، وتبادلها المعرفي والمادي^(١).

* المطلب الثالث: براءة الأديان من أعمال معتقها.

جاء في المبدأ السابع من الوثيقة ما نصه: «براءة الأديان والفلسفات من مجازفات معتقها ومدعيها»، فهي لا تعبر إلا عن أصحابها، فالشرائع المتعددة تدعو في أصولها إلى عبادة الخالق وحده، والتقرب إليه بنفع مخلوقاته، والحفاظ على كرامتهم، وتعزيز قيمهم، والحفاظ على علاقاتهم الأسرية، والمجتمعية الإيجابية، قال النبي ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»^(٢).

نجد أن الوثيقة لم تقف عند حدود الاعتراف بالأديان السماوية، بل إنها انطلقت من هذا الاعتراف لتؤكد على أن أصل الأديان واحد، وهو الإيمان بالله الواحد، ثم دعت إلى عدم الربط بين الدين والممارسات السياسية الخاطئة، وهذا ملمح مهم راعته الرابطة في مبادئ الوثيقة.

(١) انظر: مؤتمرات الرابطة، الموقع الرسمي لرابطة العالم الإسلامي:

<https://themwl.org/ar/mercy-in-islam>

تاريخ الدخول للموقع: ١٤٤١/١١/١هـ.

(٢) البيهقي في السنن الكبرى بلفظه، (١٩٢/١٠)، ومسند الإمام أحمد بن حنبل، (٥١٢/١٤)، والمستدرک علی الصحیحین، الحاکم، وصححه ووافقه الذهبي، (٦٧٠/٢).



فلفتت الانتباه لأمر في غاية الأهمية، وهو اتهام الأديان بالسوء نتيجة لأعمال معتنقيها، ولا شك بأن الدين الإسلامي كثيراً ما يتهم بالسوء نتيجة أخطاء بعض معتنقيه، سواء كان الاتهام بالإرهاب، أو ظلم المرأة وامتھانها، أو انتهاك حقوق الإنسان، ونحو ذلك من الاتهامات. وعندما نعلم بأن الحضارة الإسلامية تعرضت و- لا تزال - لحمولات من التشويه؛ فإنه حري بالرابطة أن تكثف الجهود نحو التعريف بالدين الإسلامي، وتعاليمه السمحة من خلال اللقاءات والمؤتمرات العالمية، وترد على الشبهات المثارة حول الدين الإسلامي من خلال المؤلفات بمختلف اللغات، وعقد اللقاءات والمؤتمرات الخارجية.

* المطلب الرابع: ضبط حرية الإنسان.

جاء في المبدأ السابع عشر من مبادئ الوثيقة ما نصه: «الحرية الشخصية لا تسوغ الاعتداء على القيم الإنسانية، ولا تدمير المنظومات الاجتماعية، وثمة فرق بين الحرية والفضوئى، وكل حرية يجب أن تقف عند حد القيم وحریات الآخرين، وعند حدود الدستور والنظام، مراعية الوجدان العام، وسكینته الوجدانية».

هنا نجد أن الرابطة تؤكد على قضية مهمة، وهي الحرية الشخصية، وهي مطلب فطري طبيعي من مطالب الإنسان، لكن يجب أن تقف هذه الحرية عند حدود، وهي:

- ألا تسوغ الاعتداء على القيم الإنسانية التي يحملها الآخر.

- وألا تؤول إلى تدمير المنظومات الاجتماعية.

- وألا تتعارض مع الدستور والنظام.

وعند النظر في خصائص الحضارة الإسلامية نجد أنها تتسم بالاتزان؛ حيث اتجه الإسلام إلى تحقيق التوازن في الحقوق والواجبات بين الفرد والجماعة؛ ليوافق بين النزعة الفردية والمصلحة الاجتماعية؛ فالإنسان ليس وحده حياته مستقلة عن بقية أفراد المجتمع، بل لا بد له

أن يعيش ضمن دائرة المجتمع، ويتبادل المنافع والمصالح، وينشئ العلاقات، ويحترم القيم الإنسانية، ويقف عند حدود الأنظمة والقوانين^(١).

ولا شك بأن الحرية الشخصية عندما تتجاوز ذلك ستكون سبباً في انتهاك منظومة القيم والمجتمع، وتؤدي إلى الفوضى والخراب، وذلك مما يعيق من التواصل الحضاري.

* المطلب الخامس: رفض التدخل في شؤون الدول الأخرى.

جاء في المبدأ الثامن عشر من مبادئ الوثيقة ما نصه: «التدخل في شؤون الدول: اختراق مرفوض، ولاسيما أساليب الهيمنة السياسية بمطامعها الاقتصادية وغيرها، أو تسويق الأفكار الطائفية، أو محاولة فرض الفتاوى على ظرفيتها المكانية، وأحوالها، وأعرافها الخاصة، ولا يسوغ التدخل مهما تكن ذرائعه محمودة؛ إلا وفق شرعية تبيح ذلك من خلال طلب رسمي لمصلحة راجحة في مواجهة معتد، أو نائر، أو مفسد، أو لإغاثة أو رعاية، أو تنمية أو نحو ذلك».

وهنا تؤكد الرابطة بأن من أسباب التوتر والصراع الحضاري، ومما يعيق التواصل الفعال: تجاوز مبادئ العلاقات الدولية، وعلى رأسها: التدخل في شؤون الدول، سواء لأهداف سياسية أو اقتصادية، أو من خلال تمرير الأفكار الطائفية، وفرض الفتاوى الشرعية، وتؤكد الرابطة بأنه لا يجوز التدخل إلا لأسباب راجحة.

ولا شك بأن التحاور والنقاش في العلاقات الدولية ضرورة حتمية؛ للوقاية من النزاعات وتسويتها، وتبيان وإقرار ضرورة تنمية مشتركة، كما يجب أن يتحلى النقاش بنظرة منفتحة ومتفائلة، ومبنية على الرغبة الجادة في التواصل الحضاري^(٢).

(١) ماذا قدم المسلمون للعالم؟، أ.د. راغب السرجاني، (١/٥٩).

(٢) انظر: حوار الحضارات والعلاقات الدولية، مصطفى شريف، (ص ١٥).

* المطلب السادس: رفض مبدأ الصراع والصدام الحضاري.

ترى الرابطة أن من مرتكزات التواصل الحضاري: محاربة ورفض فكرة الصراع والصدام الحضاري، نظراً لما يترتب عليه من آثار خطيرة؛ فهي تستحق العداة؛ حيث إنها تخالف الفطرة الإنسانية التي في أساسها قائمة على التفاهم والتعايش والحوار مع الآخر؛ فكما أنها تؤمن بأن حوار الحضارات هو الحل الأمثل، نجدتها في الجانب الآخر، تؤكد على ضلال فكرة صدام وصراع الحضارات، وتبين خطرها ومآلها من خلال المبدأين الثالث عشر والرابع عشر من مبادئ الوثيقة «أطروحة الصراع الحضاري، والدعوة للصدام، والتخويف من الآخر: مظهر من مظاهر العزلة والاستعلاء المتولد عن النزعة العنصرية، والهيمنة الثقافية السلبية، والانغلاق على الذات، وهو في أحسن أحواله: ضلال منهجي، أو ضحالة فكرية، أو شعور بضعف مقومات البناء الحضاري، ومن ثم السعي للدفع بالصراع نحو المواجهة عوضاً عن أن يسود سيادة طبيعية سلمية متى امتلك القوة الذاتية».

وتبين الرابطة خطر تلك النظرية والمناداة بها: «الصراع والصدام يعمل على تجذير الكراهية، واستتبات العداة بين الأمم والشعوب، ويحول دون تحقيق مطلب العيش المشترك، والاندماج الوطني الإيجابي، وبخاصة في دول التنوع الديني والاثني، كما أنه في عداد المواد الأولية لصناعة العنف والإرهاب».

فهي ترى أنه سبب في الكراهية والعنف والإرهاب، وعدم تقبل الآخر؛ لذلك نجدتها في هذه الوثيقة تحذر من خطر الانجرار السلبي «إلى تصعيد نظريات المؤامرة، والصدام الديني والثقافي، أو زرع الإحباط في الأمة، أو ما كان من سوء ظن بالآخرين مجرد أو مبالغ فيه»^(١). وكما مر معنا بأن الإسلام يدعو إلى التفاعل بين الحضارات وتلاقحها والإفادة منها؛ لا

(١) المبدأ العشرون من مبادئ الوثيقة.



الصدام والصراع.

فمما تقدم نجد أن الرابطة دعت إلى هذه المبادئ، وهي بمثابة (المرتكزات) التي من خلالها يُبنى وينطلق مشروع التواصل الحضاري مع الآخر.



المبحث الثالث

سبل تعزيز التواصل الحضاري في وثيقة مكة المكرمة

بعد أن ذكرنا المرتكزات التي نادى بها الوثيقة للانطلاق من خلالها إلى بناء لقاء وتواصل حضاري، نجد أن رابطة العالم الإسلامي تؤمن بأن هناك ضرورة قصوى لتهيئة الأجواء الملائمة للبحث عن آليات هذا اللقاء، والتواصل الحضاري في هذه المدة أكثر من أي وقت مضى. فجاءت مبادئ الوثيقة تؤكد على ضرورة تمهيد طريق التواصل، وإرساء ودعم منهج التقارب والتعارف بين الحضارات المختلفة من خلال تعزيز سبل التواصل الحضاري، سواء من خلال معالجة المشكلات، أو المعوقات في طريق التواصل الحضاري الفعال، أو من خلال دعم البرامج المساندة لتعزيز ذلك، أو سن التشريعات اللازمة لمكافحة كل ما من شأنه يؤخر أو يشوش ذلك الاتصال.

* المطلب الأول: نبذ العصبية والاستعلاء.

جاء في المبدأ الثاني من الوثيقة «رفض العبارات والشعارات العنصرية، والتنديد بدعاوى الاستعلاء البغيضة التي تزيناها أوهام التفضيل المصطنعة». فمن منطلق مكانة وأهمية الرابطة، حري بها التعرّيج على هذا الأمر، وعده من سبل تعزيز الاتصال الحضاري؛ فنبتد التعصب والاستعلاء والفوقية سمة إسلامية، حيث إن التشريع الإسلامي ينشر روح التسامح، ويقتلع جذور الكبر والتعصب من أتباعه؛ فالإسلام يسمى اليهود والنصارى أهل كتاب، وأهل ذمة، وهي مسميات تظهر فيها السماحة، كما أن من مظاهر سماحة الدين الإسلامي مع غيرهم:

- البرّ والإحسان: دعا الإسلام إلى البرّ والإحسان، والمعاملة بالمعروف مع غير المسلمين

ما لم يعمدوا إلى القتال، أو محاربة الدين، وقد دلّ على ذلك قول الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (الممتحنة: ٨).

- حرية الدين والمعتقد: لقد ترك الإسلام الحرية الكاملة لشعوب وقبائل الأرض في البقاء على دينها، ومن الشواهد التاريخية على ذلك ميثاق المدينة، وغيرها من المعاهدات النبوية، وكذلك العهدة العمرية^(١) وغيرها من الشواهد التاريخية.

- كفالة الأمان لغير المسلم: إن الأمن مطلب للإنسان الذي كرمه الله، وهو نعمة تعم الناس جميعاً في المجتمع المسلم، وقد فرض الإسلام أحكاماً في ذلك، هي أحكام واضحة أوجبها الإسلام، ولم توجبها المصالح المتبادلة بين المسلمين وغير المسلمين، ولم تلزمنا بها قواعد القانون الدولي، أو المعاهدات بين الدول الإسلامية وغيرها، لأن هذه الأحكام جانب مهم من شريعة الإسلام الكاملة، يجب على الدولة الإسلامية تطبيقه والعمل به، فهو واجب ديني، قبل أن يكون مصلحة سياسية أو التزاماً دولياً.

لقد افترض الإسلام وجود الآخر، وأهمية التعامل معه، ووضع القواعد التي تضمن حق المسلمين في المجتمع، وحق الآخرين الذين يعايشونهم، دائماً، أو بصفة مؤقتة، ولم يكن ذلك معهوداً في الممالك والإمبراطوريات القديمة قبل الإسلام، كما أن القواعد التي وضعها الإسلام لتنظيم العلاقة بين المسلمين وغيرهم في المجتمع المسلم، تتميز بالسماحة واليسر، وحفظ الحقوق، وتجنب الظلم^(٢).

ولقد غلبت فكرة الصراع على الفكر الأوروبي في جميع المراحل التي مر بها، وأدت

(١) تقدم ذكر مصادر العهدة العمرية.

(٢) انظر: كتاب الأمن في حياة الناس وأهميته في الإسلام، أ. د. عبد الله التركي، (ص ٧٥-٧٧).

مرتكزات التواصل الحضاري، وسبل تعزيزها...

الشعوب الأوروبية الثمن باهضاً لهذه الغلبة القسرية، حيث عانت أشد المعاناة من الحروب الأهلية فيما بينها، كانت آخرها الحرب العالمية الثانية التي أضرمت شرارتها عقيدة عنصرية، ونزعة استبدادية اصطبتنا بصبغة الصراع^(١).

ولا شك بأن (العصية) هي أساس صراع الحضارات، وعدم تلاقيها، وسبب للتنافر والبغضاء والحقد، وهذه بلا شك من معوقات الاتصال الحضاري.

وحتى يكون للدين دوره الحضاري، ويكون له بعد إنساني، ينبغي أن «يبتعد الفرد عن تعصب ومنافاة للآخر، لأن ذلك يضر بالآخر وبدينه، كما يضر بالفرد ذاته، ويبتعد به عن الحضارة وقيمها»^(٢).

* المطلب الثاني: عقد حلف عالمي لوقف التدمير والإرهاب وترويح الكراهية.

جاء في المبدأ الثامن من الوثيقة ما نصه: «التآزر لوقف تدمير الإنسان وال عمران، والتعاون على خير الإنسانية ونفعها: يتحقق بعقد حلف عالمي فاعل، يتجاوز التنظيرات والشعارات المجردة، وذلك لإصلاح الخلل الحضاري الذي يعتبر الإرهاب فرعاً من فروعه، ونتيجة من نتائجه».

تؤكد الوثيقة على أن من سبل تعزيز التواصل الحضاري السعي لعقد حلف عالمي بعيداً عن التنظيرات والشعارات البراقة بل يكون بالعمل الجاد والنية الصادقة لمكافحة كل ما من شأنه أن يؤدي إلى الهلاك، أو التخريب بفعل الحروب والإرهاب وترويح الكراهية والتعصب الديني والطائفي، الذي يؤول في النهاية إلى تدمير الإنسان وال عمران.

(١) صراع الحضارات في المفهوم الإسلامي، د. عبد العزيز التويجري، (ص ٤)، مرجع سابق.

(٢) الإسلام وروح التسامح الحضاري في فكر العلامة ابن باديس، زروخي، د. إسماعيل، (ص ٣٩٣-٣٩٤).

وفي الجانب الآخر تؤكد الوثيقة أنه لا بد من التعاون على تقديم النفع للإنسانية، بغض النظر عن الجنس أو العرق أو اللون أو الدين، وكل بحسبه. ولا شك بأن عقد التحالفات مع ممثلي الحضارات المختلفة أمر في غاية الأهمية في ظل الأوضاع العالمية، فإنه يمكن إقامة تحالفات عالمية؛ لتفعيل الحوار الحضاري والاتصال الفاعل؛ لتبادل المنافع لصالح البشرية، وإيقاف الحرب والتدمير، وذلك باعتماد وسيلة الحوار المتسم بالعقلانية في الطرح والقيم الإنسانية والأخلاقية.

*** المطلب الثالث: سن التشريعات الرادعة لمروجي الكراهية، والمحرضين على العنف والإرهاب.**
جاء في المبدأ التاسع من مبادئ الوثيقة ما نصه: «سن التشريعات الرادعة لمروجي الكراهية، والمحرضين على العنف والإرهاب».

وجاء في المبدأ الحادي عشر من الوثيقة ما نصه: مكافحة الإرهاب والظلم والقهر...». وذلك على سبيل تعزيز سبل التواصل الحضاري، ولا شك بأن التشريعات والقوانين مهمة في التصدي لمثل هذه الظواهر؛ التي بلا شك ستسبب في الصراعات الدينية والطائفية والعرقية. وهنا نجد اهتمام الرابطة في مكافحة (الكراهية، العنف، الإرهاب) وهي مصطلحات تؤدي في منتهاها إلى كل ما من شأنه صراع وصدام يصادم ما تسعى إليه من اتصال حضاري فعال. فنجد أنها أكدت في هذه الوثيقة على هذا المعنى من خلال ثلاثة مبادئ: (الثامن، والتاسع، والحادي عشر).

وقد ناشدت الرابطة في بيان لها «المؤسسات التشريعية بتجريم خطاب التحريض على العنف والإرهاب وخطاب الكراهية»^(١).

(١) انظر: البيانات الرسمية للرابطة، الموقع الرسمي لرابطة العالم الإسلامي:

<https://themwl.org/ar/official-releases?page=2>

تاريخ الدخول للموقع: ١٤٤١/١١/٥هـ.

مرتكزات التواصل الحضاري، وسبل تعزيزها...

وفي ذات السياق نادت الوثيقة بتجريم الاعتداء على دور العبادة؛ حيث جاء في المبدأ الثالث والعشرين من مبادئ الوثيقة ما نصه: «الاعتداء على دور العبادة عمل إجرامي يتطلب الوقوف إزاءه بحزم تشريعي، وضمانات سياسية وأمنية قوية، مع التصدي اللازم للأفكار المتطرفة المحفزة عليه».

وهنا نلاحظ تجريم الرابطة لهذا العمل والمطالبة بالوقوف إزاءه بالتشريعات الرادعة، والضمانات السياسية والأمنية، والتشديد على محاربة الأفكار المتطرفة التي تتولد عنها تلك الأعمال الإجرامية.

وعند النظر في التاريخ الإسلامي نجد شواهد تؤكد على احترام دور العبادة، كما في عهد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، فها هي وصية أبي بكر رضي الله عنه لجيش أسامة حين خرج إلى بلاد الشام: «ولا تخونوا ولا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا.. وسوف تمرّون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع، فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له»^(١)، ولما فتح المسلمون الشام، لم يهدموا شيئاً من الكنائس التي كانت موجودة، بل تركت على حالها^(٢).

ومن وصية عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأهل إيلياء: «هذا ما أعطى عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وكنائسهم، وصلبانهم، لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم ولا ينقص منها ولا من خيرها»^(٣).

وعندما فتح المسلمون مصر بقيادة الصحابي الجليل عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: «هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان على أنفسهم وملتهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم

(١) المدونة الكبرى، الإمام مالك بن أنس، (١/٥٠٠).

(٢) تاريخ الأمم والملوك، الطبري، (٣/١٠٥).

(٣) المعاهدة العمريّة. انظر: (ص ١١).

وبرهم وبحرهم...»^(١)، وكذلك خالد بن الوليد رضي الله عنه عندما فتح دمشق قال لأهلها: «هذا ما أعطى خالد بن الوليد أهل دمشق إذا دخلها أماناً على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وسور مدينتهم...»^(٢)، ولما فتح المسلمون الشام لم يهدموا شيئاً من الكنائس التي كانت موجودة، وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عماله: «لا تدموا كنيسة ولا بيعة ولا بيت نار»^(٣)، وغير ذلك من الشواهد التي لا يتسع المجال لذكره.

ولا شك أن الاعتداء على دور العبادة تدل على التعصب الديني أو الطائفي، والتطرف الفكري، وهو عمل إرهابي، يتنافى مع مشروع التواصل الحضاري الفعال.

* المطلب الرابع: إسهام المسلمين في الحضارة بما يملكونه من قيم عليا.

فقد جاء في المبدأ العاشر من الوثيقة ما نصه: «المسلمون أثروا الحضارة الإنسانية بتجربة فريدة ثرية، وهم اليوم قادرون على رفلها بكثير من الإسهامات الإيجابية التي تحتاجها البشرية في الأزمات الأخلاقية والاجتماعية والبيئية التي تعاني منها في ظل الانعدام القيمي الذي أفرزته سلبيات العولمة».

وجاء في المبدأ السادس عشر من الوثيقة ما نصه: «ترسيخ القيم النبيلة، وتشجيع الممارسات الاجتماعية السامية: واجب الجميع، وكذا التعاون في التصدي للتحديات الأخلاقية، والبيئية، والأسرية، وفق المفاهيم الإسلامية والإنسانية المشتركة».

فالقيم النبيلة والأخلاق الرفيعة هي الجوهر والأساس الذي تقوم عليه أي حضارة، وفي ذات الوقت تضمن سرّ بقائها وصمودها عبر التاريخ والأجيال، ولا شك بأن الحاجة لها ماسة في

(١) البداية والنهاية، ابن كثير، (١٢ / ٣٤٤).

(٢) فتوح البلدان، البلاذري، ١٩٨٨ م، (ص ١٢٠).

(٣) الأموال، أبو عبيد القاسم بن سلام، (ص ١٢٣).

مرتكزات التواصل الحضاري، وسبل تعزيزها...

الوقت الحاضر أكثر من أي وقت آخر.

فهذه لفترة جيدة من الرابطة عندما أشادت بتفوق المسلمين ودورهم في إثراء الحضارات السابقة من خلال ما يحملونه من قيم وأخلاق ومعان سامية، وتهيب بأن يسهم المسلمون في إثراء الحضارة الإنسانية بالقيم الرفيعة من خلال التواصل الحضاري وفق المفاهيم الإنسانية والدينية المشتركة.

ولا شك بأن الأخلاق والقيم تمثل الجانب المعنوي في الحضارة الإنسانية، وأيضاً الجوهر الأساس الذي تقوم عليه أي حضارة، وفي ذات الوقت تضمن سر بقائها وصمودها عبر التاريخ، وهو الجانب الذي إذا اختفى يوماً فإنه يؤذن بزوال الحضارة؛ فهذا الجانب القيمي والأخلاقي لم يوف حقه إلا في الحضارة الإسلامية، تلك التي قامت في الأساس على القيم والأخلاق، وبعث رسولها خاصة ليتمم مكارم الأخلاق، وذلك بعد أن تشرذمت وتفرقت، وأهملت بين الحضارات، فهذه الأخلاق والقيم لم تكن نتاج فكري على مر العصور، وإنما كانت وحيًا أو حاه الله ﷻ، وشرعه رسول الإسلام محمد ﷺ، فكان مصدرها التشريع الإسلامي الذي لا يحيد عن الأخلاق والقيم، التي تمثلت في إقرار مجموعة من الحقوق التي شملت كل بني الإنسان، دون تمييز بين لون أو لغة أو جنس، وشملت أيضاً محيطه الذي يتعامل معه، وتمثلت كذلك في صيانة الإسلام لهذه الحقوق بسلطان الشريعة، وكفالة تطبيقها، وفرض العقوبات على من يعتدي عليها ومن تلك الحقوق: (حقوق الإنسان، حقوق المرأة، حقوق الخدم والعمال، حقوق المرضى وذوي الاحتياجات الخاصة، حقوق اليتيم والمسكين والأرملة، حقوق الأقليات، حقوق الحيوان، حقوق البيئة)؛ فحفظ الإسلام حقوقاً جمّة، مادية ومعنوية، تعكس وضع الحضارة الإسلامية.

وفي جانب الحريات فقد أقرتها الشريعة مبدأً إسلامياً، ولم تكن وليدة تطور مجتمع ما، أو نتيجة لمطالبه ومناداة من مجتمع ما، ومن تلك الحريات: (حرية المعتقد، حرية التفكير، حرية الرأي، حرية النفس، حرية التملك).

كما عنيت الشريعة الإسلامية باللبنة الأساسية في صرح المجتمع المسلم (الأسرة)، وشرعت لها نظاماً دقيقاً محكماً يبين فيه حقوق وواجبات أفرادها، كما نظمت معاملات الزواج، والنفقة، والميراث، وتربية الأبناء، وحقوق الوالدين، كما غرست بينهم المودة والرحمة؛ وذلك لأن في تقوية الأسرة وضبط سلوك أفرادها تقوية للمجتمع، وضبطاً لحركته، ونشراً للقيم الإنسانية والاجتماعية الرفيعة بين أبنائه، وهكذا يرتقي الإسلام بالمجتمع في صورة حضارية لا مثيل لها، ويبعد به عن الفوضى والتحلل الخلقي وضياع الأنساب.

وفي جانب المجتمع: فإن الإسلام يرى بأن المجتمع أسرة كبيرة تربط بينها أواصر المحبة والتكافل والتعاون والرحمة، وهو مجتمع رباني متوازن؛ يتعايش أفراده بمكارم الأخلاق، ويتعاملون بالعدل والشورى، يرحم الكبير فيه الصغير، ويعطف فيه الغني على الفقير، ويأخذ القوي بيد الضعيف، بل هو كالجسد الواحد، الذي إذا اشتكى منه عضو تألم له سائر الأعضاء، وكالبنيان يشد بعضه بعضاً، فمن أهم دعائم المجتمع المسلم: (التكافل، الرحمة، العدل، المؤاخاة) وإن مثل هذه القيم لتعد علامات حضارية بارزة سبق بها الإسلام كل النظم والقوانين التي أولت ذلك اهتماماً بعد ذلك^(١).

* المطلب الخامس: رفض استغلال مقدرات الشعوب.

تؤكد الرابطة على أن من سبل تعزيز التواصل الحضاري بين الشعوب المحافظة على مقدرات الشعوب؛ لأن في استغلالها توريث للعداوة والفساد بكافة أشكاله، وهو الأساس في نشوء الصراع والخلاف الدولي، وهو سبب في ضياع مقدرات ومكتسبات المجتمعات، ويزرع الكراهية والبغضاء، وكل ذلك من معوقات التواصل الحضاري.

(١) انظر: ماذا قدم المسلمون للعالم؟، أ. د. راغب السرجاني، (١/٦٤-١٤٥)، مرجع سابق.

مرتكزات التواصل الحضاري، وسبل تعزيزها...

فقد جاء في المبدأ الحادي عشر من مبادئ الوثيقة ما نصه: «... ورفض استغلال مقدرات الشعوب وانتهاك حقوق الإنسان واجب الجميع»، وتؤكد على ضرورة «تكوين رأي عام عالمي يناصرها، وقيم العدل فيها».

وكذلك تبين مبادئ الوثيقة بأن: الاعتداء على الموارد الطبيعية، وإهدارها وتلويثها: تجاوز واعتداء على حق الأجيال القادمة، وعلى سبيل ردع من يعتدي على المقدرات والثروات، ترى الرابطة بأن من الأهمية بمكان الاستفادة من التجارب العالمية الناجحة في ردع أشكال الفساد، وذلك من خلال: «إعمال مبدأ المحاسبة بوضوح تام، والعمل على تغيير الأنماط الاستهلاكية التي تعيق برامج التنمية، وتستنزف المقدرات، وتهدر الثروات»^(١).

* المطلب السادس: التعريف بالدين الإسلامي لمواجهة «الإسلاموفوبيا».

ترى الرابطة بأن من معوقات التواصل الحضاري وجود ظاهرة التخويف من الإسلام وهي ما تعرف بـ(الإسلاموفوبيا)؛ لأن الاستمرار في «تبني المعتقدات الخاطئة حول الإسلام يعد خطراً كامناً، يهدد أمن أجيال اليوم والغد وسلمها، إن لهذه الظاهرة - الإسلاموفوبيا - بجميع أشكالها وتجلياتها قدرة كامنة على تهديد السلم والأمن الدوليين؛ ولذلك ينبغي أن يعالجها المجتمع الدولي معالجة عاجلة وجماعية، بالشكل الذي يعزز وعي العالم وإدراكه لمخاطر الإسلاموفوبيا على السلم والأمن والتعايش السلمي، وتجنباً للوقوع في إشكالية صدام الحضارات»^(٢).

فرأت الرابطة بأن الطريق الأمثل لمواجهة تلك الظاهرة: التعريف بحقيقة الدين الإسلامي

(١) المبدأ التاسع عشر من مبادئ الوثيقة.

(٢) الإسلاموفوبيا وأبعادها في النظام الدولي، وسام حجازي، (ص ٨).

من حيث إبراز قيمه الرفيعة، والابتعاد عن التشبث بالأفكار الخاطئة، أو الآراء الشاذة. فقد جاء في المبدأ الخامس عشر من مبادئ الوثيقة ما نصه: «ظاهرة الإسلاموفوبيا وليدة عدم المعرفة بحقيقة الإسلام، وإبداعه الحضاري، وغاياته السامية، والتعرف الحقيقي على الإسلام: يستدعي الرؤية الموضوعية التي تتخلص من الأفكار المسبقة، لتفهمه بتدبر أصوله ومبادئه، لا بالتشبث بشذوذات يرتكبها المنتحلون لاسمه، ومجازفات ينسبونها زوراً إلى شرائعه». وهذا بلا شك مما يعزز من سبل التواصل الحضاري، والابتعاد عما يسمى بالصراع أو الصدام الحضاري.

* المطلب السابع: تحسين المجتمعات المسلمة بمفاهيم الوسطية والاعتدال.

لا شك بأن الوسطية والاعتدال من أبرز خصائص الحضارة الإسلامية، وإيماناً من الرابطة بأهمية نشر مفاهيم الوسطية والاعتدال؛ لكونها الطريق الموصل إلى النجاة من براثن العنف والكراهية والإرهاب والغلو ترى بأن المسؤولية كبيرة على مؤسسات المجتمع المدني من خلال التربية والتعليم، وكذلك المؤسسات الدينية وبالأخص منابر الجمعة. فقد جاء في المبدأ العشرين من مبادئ الوثيقة ما نصه: «تحسين المجتمعات المسلمة: مسؤولية مؤسسات التربية والتعليم بمناهجها ومعلميها وأدواتها ذوات الصلة، وعموم منصات التأثير، وبخاصة منابر الجمعة، ومؤسسات المجتمع المدني مستوجبة توعية عاطفتهم الدينية، والأخذ بأيديهم نحو مفاهيم الوسطية والاعتدال». وتؤكد الرابطة على العلاقة بين مفاهيم الوسطية والاعتدال والتواصل الحضاري الفعال؛ حيث إن الوسطية تحتم تقبل الآخر على اختلافه وتؤمن بحتمية التعدد والاشتراك في الإنسانية. وقد حرصت الرابطة على تعزيز مفاهيم الوسطية والاعتدال من خلال اللقاءات



مرتكزات التواصل الحضاري، وسبل تعزيزها...

والمؤتمرات، ومن ذلك^(١): مؤتمر (الإسلام رسالة سلام واعتدال)، وفيه أكد المؤتمر أن رسالة الإسلام رسالة عالمية، تدعو للسلم والتعايش والتعاون الإنساني مع الجميع، وأنها تحمل في طياتها معاني التسامح والوسطية والاعتدال، مع استصحاب المعاني العظيمة في تكريم الخالق - سبحانه - لبني آدم ورحمته بهم، فيما حثت الشريعة الإسلامية في أهدافها الإنسانية على الإحسان لكل رتبة من إنسان أو حيوان.

وكذلك مؤتمر: الوسطية والتسامح في الإسلام (نصوص ووقائع) حيث أوضح المشاركون أن الوسطية الإسلامية هي ركيزة أساسية لسلامة الفكر من الانحراف أو الخروج عن الاعتدال المعترف في فهم الأمور الدينية والسياسية والاجتماعية الأمر الذي يحفظ الدين والكيان العام للأمة، ويحقق الأمن والطمأنينة والاستقرار، وتقع المسؤولية العظمى في نشر الوسطية الإسلامية على عاتق العلماء والدعاة ورجال التربية والتعليم والإعلام، توعية للنشأ، وإظهاراً للحق؛ ليكون التعرف على الإسلام من خلال أصوله الصحيحة وعلمائه المعترين، بعيداً عن الدعايات المغرضة وأطروحات التطرف الفكري.

وشددوا على أن الإسلام بوسطيته المتوازنة، قادر في كل زمان ومكان على تقديم الحلول للمشكلات المزمنة للمجتمعات الإنسانية، وإنقاذها من ترديها الأخلاقي والاجتماعي الذي طبعها به المظاهر المادية والانحرافات الثقافية والسياسية.

وأن رسالة الإسلام رسالة عالمية، تدعو للسلم والتعايش والتعاون الإنساني مع الجميع، وأنها تحمل في طياتها معاني التسامح والوسطية والاعتدال.

وكذلك مؤتمر (وثيقة مكة) الذي أقيم في شهر رمضان من عام ١٤٤٠هـ، وجاءت محاوره

(١) انظر: مؤتمرات الرابطة، موقع رابطة العالم الإسلامي:

<https://www.themwl.org/ar/islam-message-of-peace-conference-recommendation>

تاريخ الدخول للموقع ٣/١١/١٤٤١هـ.

على النحو الآتي: (الوسطية والاعتدال المعاني والدلالات، المنهج النبوي (وسطية واعتدال)، الوسطية والاعتدال بين الأصالة والمعاصرة، تعزيز الوسطية والاعتدال في المجتمعات المسلمة، الوسطية والاعتدال ورسالة التواصل الحضاري).
وذلك إيماناً من الرابطة بأهمية منهج الوسط والاعتدال في تعزيز سبل التواصل الحضاري الفعال.

* المطلب الثامن: تحقيق العدالة الاجتماعية.

تؤكد الرابطة أن من سبل تعزيز التواصل الحضاري الفعال تحقيق العدالة الاجتماعية في الدول ذات التعدد الديني والثقافي، وهو أمر يستدعي تعاون القيادات العالمية، والمؤسسات الدولية كافة. وقد جاء في المبدأ الحادي والعشرين من مبادئ الوثيقة ما نصه: «تحقيق معادلة العيش المشترك الآمن بين جميع المكونات الدينية والإثنية والثقافية على اتساع الدائرة الإنسانية: يستدعي تعاون القيادات العالمية والمؤسسات الدولية كافة، وعدم التفريق - عند مد يد العون السياسي أو الاقتصادي أو الإنساني - بين الناس على أساس ديني أو عرقي أو غيره».
وتؤكد الرابطة على قضية الحقوق والواجبات، وتبين أنه كما أن للدولة واجبات تجاه جميع المكونات؛ فإنه يجب على المواطنين حقوق تجاه تلك الدولة «المواطنة الشاملة استحقاق تمليه مبادئ العدالة الإسلامية لعموم التنوع الوطني، يحترم فيها الدستور والنظام المعبر عن الوجدان الوطني بإجماعه أو أكثريته، وكما على الدولة استحقاق في ذلك؛ فعلى مواطنيها واجب الولاء الصادق، والمحافظة على الأمن والسلم الاجتماعي، ورعاية حمى المحرمات والمقدسات، وذلك كله وفق مبدأ الاستحقاق المتبادل، والحقوق العادلة مع الجميع، ومن بينهم: الأقليات الدينية والإثنية»^(١).

(١) المبدأ الثاني والعشرون من مبادئ الوثيقة.

مرتكزات التواصل الحضاري، وسبل تعزيزها...

وقد أكد على هذا المعنى بيان المؤتمر الذي نظمته الرابطة وأقامته في كوبنهاجن بعنوان (الهوية الوطنية والأمن الفكري)؛ حيث جاء في بيان المؤتمر التأكيد على أهمية الاندماج الإيجابي للتنوع الوطني، واحترام أنظمة وهوية كل دولة، وكذلك التأكيد على أن احترام الهوية الوطنية دستوراً وأنظمة وثقافة من دعائم الاندماج والانسجام الوطني الإيجابي، والتأكيد على أن الوحدة الوطنية والانسجام المجتمعي، والاحترام المتبادل هي الطريق الصحيح إلى مجتمع آمن يجعل من التعدد فرصة للتعارف والتعاون وفتح آفاق التسامح والتفاهم^(١).

ولم تغفل الرابطة عن موضوع تمكين المرأة، وأنه من قبيل العدالة الاجتماعية عدم التمييز القائم على الجنس، وعدّه حقاً من حقوقها، والحيلولة دون تحقيق ذلك جنابة على المرأة بخاصة، والمجتمعات عامة «التمكين المشروع للمرأة وفق تأطير يحفظ حدود الله تعالى: حق من حقوقها، ولا يجوز الاستطالة عليه بتهميش دورها، أو امتهان كرامتها، أو التقليل من شأنها، أو إعاقة فرصها، سواء في الشؤون الدينية، أو العلمية أو السياسية أو الاجتماعية أو غيرها، ولا سيما تقلدها في ذلك كله المراتب المستحقة لها، دون تمييز ضدها، ومن ذلك: المساواة في الأجور والفرص، وذلك كله وفق طبيعتها، ومعايير الكفاءة والتكافؤ العادل بين الجميع، والحيلولة دون تحقيق تلك العدالة: جنابة على المرأة بخاصة والمجتمعات عامة»^(٢).

ولا شك بأن عدم حصول مكونات المجتمع على العدالة الاجتماعية يعد سبباً في ضعف التواصل الحضاري، وقد سعت المنظمات الدولية إلى العدالة الاجتماعية ونادت به.

(١) انظر: مؤتمرات الرابطة، موقع رابطة العالم الإسلامي:

<https://www.themwl.org/ar/islam-message-of-peace-conference-recommendation>

تاريخ الدخول للموقع ٣/ ١١/ ١٤٤١هـ.

(٢) المبدأ الخامس والعشرون من مبادئ الوثيقة.



* المطلب التاسع: تعزيز المبادرات والبرامج لمساعدة الإنسان.

طلبت الرابطة من خلال الوثيقة إلى تعزيز المبادرات والبرامج لمد يد العون للإنسانية جمعاء لمكافحة (الجوع، والفقر، والمرض، والجهل، والتمييز العنصري، والتدهور البيئي). وكذلك (ما يتعلق بإرساء السلم والأمن الدوليين، وإدانة أساليب الإبادة الجماعية، والتطهير العرقي، والتهجير القسري، والاتجار بالبشر، والإجهاض غير المشروع). وترى الرابطة أن ذلك منوط بتعاون وتضامن الجهات المسؤولة كافة؛ الحكومية والأهلية والناشطين ذوي الصلة في خدمة العمل الإنساني، وصيانة كرامة الإنسان وحفظ حقوقه. وطلبت كذلك بأن يتم تجاوز الشعارات والكلام التنظيري والسعي للعمل والتطبيق في سبيل مكافحة كل ما من شأنه أن يضر بالإنسانية، من خلال أثر إيجابي يعكس الجدية، والمصداقية، وقوة المنظومة^(١).

كالجوع والفقر والمرض والجهل والتمييز، والتدهور البيئي والإبادة والتهجير والاتجار بالبشر، ونحوه من القضايا والمشكلات الإنسانية التي تسعى المنظمات الدولية والمؤسسات لمعالجتها ومكافحتها.

ولا شك بأن معالجتها والتعاون في مكافحتها يأتي من قبيل التعاون الحضاري والإنساني والنفع للبشرية، وهذا مما يسهم في تعزيز سبل التواصل الحضاري.

* المطلب العاشر: العناية بمرحلتَي الطفولة والشباب.

إيماناً من الرابطة بأهمية مرحلتَي (الطفولة والشباب) ترى العناية بهما من سبل تعزيز التواصل الحضاري.

(١) انظر: المبدأين الرابع والعشرين، والثامن والعشرين من مبادئ الوثيقة.



مرتكزات التواصل الحضاري، وسبل تعزيزها...

فمرحلة الطفولة: هي مرحلة التأسيس وصقل الشخصية، وهي فترة مرنة من عمر الإنسان، حيث يتشكل فيها الطفل ويكتسب أطياعاً وعادات تبقى ملازمة له خلال مدّة حياته كلّها، وهذه السمة هي التي تميز تلك المرحلة؛ حيث يمكن زرع القيم والمهارات اللازمة للتواصل مع الآخرين، وغرس مفاهيم مبسطة حول الوسطية والاعتدال؛ لحماية فكره من التطرف.

والرابطة ترى بأن العناية بمرحلة الطفولة بالإضافة إلى أهمية دور الأسرة فيها؛ إلا أنها تعول كذلك على الدول والهيئات والمؤسسات ذات الصلة، ولقد جاء في المبدأ السادس والعشرين من مبادئ الوثيقة ما نصه: «العناية بالطفل صحيحاً وتربوياً وتعليمياً: طليعة مسؤوليات الدول والهيئات والمؤسسات الأممية والأهلية ذوات الصلة، فضلاً عن مسؤوليات الأسرة، وبخاصة العمل على صياغة فكره بما يوسع آفاقه، ويعزز قدراته، ويمكن لفرص إبداعه ومهارات تواصله، ويحصنه من الانحراف».

أما مرحلة الشباب، فهي مرحلة العنقوان والتلقي وإثبات الشخصية، ولما كانت هذه المرحلة تتصف بالقوة والنشاط والحيوية، «كانت تبعاً لهذا هي مرحلة البناء والإنتاج الذي تتطلبه الأمم، وتقوم عليه الحضارات في كل زمان ومكان»^(١)، وفي هذه المرحلة تكون الحاجة ملحة لتوسيع الآفاق بالتوجيه والإرشاد لينفع الشاب نفسه، وبالتالي مجتمعه والبشرية جمعاء.

وترى الرابطة بأنه يجب تعزيز هوية الشباب بركائزها الخمس، التي تمثل بعضاً من عناصر بناء أي حضارة، وهي: «الدين، والوطن، والثقافة، والتاريخ، واللغة»، وحمايتها، من محاولات الإقصاء أو الذوبان المتعمد، وغير المتعمد: يتطلب حماية الشباب من أفكار الصدام الحضاري، والتعبئة السلبية ضد المخالف، والتطرف الفكري بتشدهد أو عنفه أو إرهابه، مع تقوية مهارات تواصل الشباب مع الآخرين بوعي يعتمد أفق الإسلام الواسع وأدبه المؤلف للقلوب، ولاسيما

(١) مكانة الشباب في الإسلام، أ. د. سليمان العيد، <https://2u.pw/gYgMr>

قيم التسامح والتعايش بسلام ووثام، يتفهم وجود الآخر، ويحفظ كرامته وحقوقه، ويرعى أنظمة الدول التي يقيم على أرضها، مع التعاون والتبادل النافع معه، وفق مفاهيم الأسرة الإنسانية التي رسخ الإسلام مبادئها الرفيعة^(١).

وعلى سبيل تعزيز دور الشباب في التواصل الحضاري اقترح مصدر هذه الوثيقة مبادرة إسلامية، وهي: إيجاد منتدى عالمي يعنى بشؤون الشباب عامة، يعتمد ضمن برامجه: «التواصل بالحوار الشبابي البناء مع الجميع في الداخل الإسلامي وخارجه، متبنياً أطروحات الشباب وإشكالاتهم كافة، بوضوح ومصارحة تامة، من خلال كفاءات تتميز بالعلم والحس التربوي، تتبادل مع الشباب الحوار والنقاش بخطاب مواز يتفهم مرحلتهم ومشاعرهم»^(٢).

وبعد النظر في مرتكزات التواصل الحضاري، وسبل التواصل الفعال الذي أكدت عليه الرابطة من خلال هذه الوثيقة، نلاحظ بأن عمل الرابطة خلال الخمس السنوات الأخيرة من خلال مؤتمراتها التي أقامتها، سواء كانت مؤتمرات الأمانة العامة، أو المؤتمرات الخارجية، أو المؤتمرات التي شاركت بها الرابطة، أو مؤتمرات مجمع الفقه الإسلامي، نجد أنها تسعى إلى نقل رسالة إلى العالم مفادها مبادئ الدين الإسلامي السمح، ومدافعة عن قضايا العالم الإسلامي بالحكمة والحوار، والدعوة للتعايش والسلام، ومبرزة دور المسلمون في قيادة الحضارة الإنسانية ودورة الحضارة الإسلامية في نفع البشرية.

فكان منهجها واضحاً وسطيّاً سمحاً يدعو للسلام والتعايش الإنساني، والعمل على المشتركات وتعميقها، ويحارب الشقاق والعصبية والإقصاء؛ لذلك لا غرو من صدور هذه الوثيقة الدستورية التي تؤكد على كل المعاني السابقة.

(١) المبدأ السابع والعشرون من مبادئ الوثيقة.

(٢) المبدأ السابع والعشرون من مبادئ الوثيقة.

الخاتمة

في ختام هذا البحث أحمد الله ﷻ على ما وفق إليه من صواب، وأستغفره من كل زلل، وأختتم ببيان أبرز النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث:

* النتائج:

١- إن التبادل والتفاعل بين الحضارات لا يلغي خصوصية أي حضارة، وإنما يزيد من وعي الأفراد بقيم الحياة ومقوماتها، كما أن من شأنه تقريب الصلات بين الأفراد، وإزالة الكثير من المخاوف والأحكام المسبقة.

٢- التأكيد على أهمية القيم الإسلامية في تحقيق كرامة الإنسان، وإقامة العدل وتحقيق التعايش الآمن بين المجتمعات البشرية، وذلك بنشر مفاهيم الوسطية والاعتدال.

٣- من مرتكزات التواصل الحضاري تأكيد النقاط المشتركة بين الحضارات، والانطلاق منها لمد جسور التواصل الإنساني: كالإنسانية، وأصل الديانات السماوية، ومعيار التفضيل، وسنة الاختلاف والتعدد.

٤- صراع وصدام الحضارات ليست إلا معوقاً من معوقات التواصل الحضاري، وحوار الحضارات هو الحل الأمثل للعيش الآمن مع الآخر.

٥- من سبل تعزيز التواصل الحضاري: معالجة المعوقات التي تقلل من فاعلية التواصل الحضاري، مثل: التعصب والكراهية والعنف والإرهاب، واستغلال مقدرات الشعوب.

* التوصيات:

١- من المهم رسم إستراتيجية لتفعيل التواصل الحضاري والتفاعل الإنساني، والإفادة من الحضارات من خلال استثمار وسائل التقنية الحديثة.

٢- يجدر التركيز على بناء شخصية الإنسان المسلم المتكاملة الجوانب، وإبراز ركائز

الإسلام وقيمه الداعية للتعايش والقبول بالآخر، وعدم إقصائه؛ فالحضارة الإسلامية بمقوماتها قادرة على الريادة وفتح الإنسانية.

٣- دعم الباحثين والأكاديميين المختصين في الجامعات، ومراكز البحوث التي تتعلق بالتواصل الحضاري وفق قيم إسلامية صحيحة، وإصدار موسوعة علمية متعلقة بالحضارة الإسلامية.

٤- يجدر بالمؤسسات الدينية العناية بالخطاب الديني والتعميم بالخروج بخطاب معتدل وسلمي، يحث على التعايش وقبول الآخر.

٥- إبراز جهود المملكة العربية السعودية في مجال تعزيز مسيرة حوار الحضارات، وإرساء مبادئ السلام والعدل في العالم.

٦- العمل على دحض الشبهات والانتقادات الموجهة ضد الإسلام والمسلمين وإظهار زيف تلك الافتراءات وفشلها، وإبراز التعاليم السمحة التي تقوم على التعددية والحق والعدل والاحترام والخير للإنسانية جمعاء.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد أفضل الصلاة، وأتم التسليم.

قائمة المصادر والمراجع

- أحكام أهل الذمة. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري - شاعر بن توفيق العاروري، ط ١، الدمام: رمادي للنشر، ١٤١٨هـ.
- الإسلام وتعدد الحضارات. الفضلي. عبد الهادي، ط ١، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٤م.
- الإسلام وروح التسامح الحضاري في فكر العلامة ابن باديس. زروخي، د. إسماعيل، بحث مقدم لندوة الإسلام وحوار الحضارات، السعودية: مركز الملك عبد العزيز، ١٤٢٣هـ.
- الإسلاموفوبيا وأبعادها في النظام الدولي. حجازي، وسام، ط ١، القاهرة: الوادي للثقافة والإعلام، ٢٠١٦م.
- الأمم المتحدة وعام حوار الحضارات. زينب، عبد العظيم، وآخرون، د. ط، صادر عن برنامج حوار الحضارات، القاهرة، كلية الاقتصاد، ٢٠١٢م.
- الأموال. ابن زنجويه، حميد بن زنجويه، تحقيق: شاعر ذيب فياض، ط ١، الرياض: مركز فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
- الأموال. أبو عبيد، القاسم بن سلام، تحقيق: خليل محمد هراس، د. ط، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٥م.
- البحث العلمي. الربيع، عبدالعزيز، ط ٦، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٣٣هـ.
- البداية والنهاية. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تحقيق: علي شيري، ط ١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- البيانات الرسمية للرابطة، الموقع الرسمي لرابطة العالم الإسلامي:
<https://themwl.org/ar/official-releases?page=2>
- تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري) وصلة تاريخ الطبري. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد أبو جعفر الطبري، ط ٢، بيروت: دار التراث، ١٣٨٧هـ.

- تايلور - سلسلة نوايغ الفكر الغربي - د. أبو زيد، أحمد، د. ط، مصر: دار المعارف، ١٩٧٠ م.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري). البخاري، محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط ١، د. م: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ١٤٢٢ هـ.
- جزء فيه شروط أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ على النصاري، وفيه حديث واصل الدمشقي ومناظرته لهم ﷺ. ابن السماك، عثمان بن أحمد بن عبيد الله بن يزيد، أبو عمرو الدقاق، ابن السَّمَاك، اعتنى به: نظام محمد صالح يعقوبي. سلسلة لقاء العشر الأواخر بالمسجد الحرام (٢٣)، ط ١، بيروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٢ هـ.
- الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى. أحمد، أحمد عبد الرزاق، د. ط، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٠ م.
- الحوار الإسلامي المسيحي. عجبك، بسام، ط ١، د. م: دار قتيبة، ١٤١٤ هـ.
- حوار الحضارات والعلاقات الدولية. شريف، مصطفى، سلسلة محاضرات الإمارات، ط ١، الإمارات: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، د. ت.
- حوار الحضارات. الريامي، طاهر، مجلة الأندلس للعلوم الاجتماعية والإنسانية، د. م، مج ١٥، ع ١٢، ٢٠١٦ م.
- الحوار: آدابه، ضوابطه في ضوء الكتاب والسنة. زمزمي، يحيى محمد، ط ١، مكة المكرمة: دار التربية والتراث، ١٤١٤ هـ.
- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر (تاريخ ابن خلدون). ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي، تحقيق: خليل شحادة، ط ٢، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٨ هـ.
- سبل الهدى والرشاد، في سيرة خير العباد، وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمعاد. الصالح، محمد بن يوسف الصالح الشامي، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، الشيخ علي محمد معوض، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

مرتكزات التواصل الحضاري، وسبل تعزيزها...

- سماحة الإسلام ودوره في تقدم الحضارات. سلام، د. شعبان، بحث مقدم لندوة الإسلام وحوار الحضارات، السعودية: مركز الملك عبد العزيز، ١٤٢٣ هـ.
- السنن الكبرى. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسرَوِجِردِي الخراساني، أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ.
- السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير). ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، د. ط، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٩٦ هـ - ١٩٧١ م.
- صحيح الجامع الصغير وزياداته. الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني، د. ط، د. م: المكتب الإسلامي، د. ت.
- صراع الحضارات في المفهوم الإسلامي. التويجري، د. عبد العزيز المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، ٢٠٠٢ م، <https://www.icesco.org/>
- الطبقات الكبرى. ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، تحقيق: إحسان عباس، ط١، بيروت: دار صادر، ١٩٦٨ م.
- فتوح البلدان. البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلَاذُري، د. ط، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٨ م.
- القاموس المحيط. الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط٦، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٦ هـ.
- لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، ط٦، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٧ هـ.
- مبادئ وثيقة مكة، <https://www.themwl.org/ar/node/36140>
- مختار الصحاح. الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، طبعة جديدة، لبنان: دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، ١٩٩٥ م.

- مدخل إسلامي لحوار الحضارات. عبد المؤمن، أ. د. محمد السعيد، مجلة الأندلس للعلوم الاجتماعية والإنسانية، م (١٥)، ع (١٢)، ٢٠١٦م.
- المدونة الكبرى. الإمام مالك، ابن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.
- المستدرک علی الصحیحین. الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل. ابن حنبل، أحمد، أبو عبد الله بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط ٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ.
- مسند الشهاب. القضاعي، أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر بن علي بن حكيمون القضاعي المصري، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط ٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم). مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د. ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب ؓ وأقواله على أبواب العلم. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، ط ١، المنصورة: دار الوفاء، ١٤١١هـ.
- معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. الذهبي، أدوار غالي، د. ط، القاهرة: مكتبة غريب، ١٩٩٣م.
- معجم اللغة العربية المعاصرة. عمر، أحمد مختار عبد الحميد، بمساعدة فريق عمل، ط ١، د. م: عالم الكتب، ١٤٢٩هـ.
- المعجم الوسيط. مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار)، تحقيق: مجمع اللغة العربية، د. ط، القاهرة: دار الدعوة، د. ت.

مرتكزات التواصل الحضاري، وسبل تعزيزها...

- معجم ديوان الأدب. الفارابي، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين الفارابي، تحقيق: د. أحمد مختار عمر، مراجعة: د. إبراهيم أنيس، د. ط، القاهرة: مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، ١٤٢٤هـ.
- معجم مقاييس اللغة. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، د. ط، د. م: دار الفكر، ١٣٩٩هـ.
- معرفة السنن والآثار. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط ١، نشر (كراتشي - باكستان): جامعة الدراسات الإسلامية، (دمشق - بيروت): دار قتيبة، (حلب - دمشق): دار الوعي، (المنصورة - القاهرة): دار الوفاء، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- المنجد في اللغة العربية المعاصرة. مجموعة من المؤلفين، ط ٢، بيروت: دار المشرق، ٢٠٠١م.
- مؤتمرات الرابطة، موقع رابطة العالم الإسلامي:
<https://www.themwl.org/ar/islam-message-of-peace-conference-recommendation>
- مؤتمرات الرابطة، الموقع الرسمي لرابطة العالم الإسلامي:
<https://themwl.org/ar/mercy-in-islam>
- من مؤتمر الحوار بين الحضارات الآسيوية، ١٥ مايو، ٢٠١٩م، بكين:
<https://www.businesswire.com/news/home/20220425006083/en/>
- مكانة الشباب في الإسلام. العيد، أ. د. سليمان، <https://2u.pw/gYgMr>
- موقف الإسلام من الإرهاب. ابن حميد، د. صالح، ندوة حوار الحضارات، مركز الملك عبدالعزيز، د. م، ١٤٢٣هـ.
- الوسائل الاقتصادية في التعايش مع غير المسلمين في الفقه الإسلامي. الكبيسي، صبحي، عبد الله الحديثي، مجلة الآداب، العراق، ٣، ٢٠١٢م.
- الإسلام وحوار الحضارات. محفوظ، محمد، <https://www.alriyadh.com/28599>
- وكالة الأنباء السعودية، الموقع الرسمي:
<https://www.spa.gov.sa/report-viewer.php?id=574217¬report=1>



Bibliography

- Ahkam Ahl Al-Dhimma (The Rulings of Dhimmis). Ibn Qayyim Al-Jawziyya, Muhammad bin Abi Bakr Bin Ayoub Bin Saad Shams Al-Din Ibn Qayyim Al-Jawziyya, Verified by: Yusuf bin Ahmed Al-Bakri – Shaker bin Tawfiq Al-Arouri, 1st edition, at Dammam: Ramady for Publishing, 1997.
- Al-Islam wa Ta'adod Al-Hadarat (Islam and Multiplicity of Civilizations), Dr. Abd El-Hadi Al-Fahli, 1st edition, Beirut: Civilization Center for the Development of Islamic Thought, 2014.
- Al-Eslam wa Rooh Al Tasamoh al Hadari fi Fikr Al Allama Ibn Badis (Islam and the Spirit of Civilized Tolerance in the Thought of the Scholar Ibn Badis), Zurkhi, Dr. Ismael, research presented to the symposium on Islam and the dialogue of Civilizations, King Abdulaziz Center, d. AD, 2002.
- Islamophobia wa Abaadha fi Al Netham Al Dawli (Islamophobia and its Dimensions in the International System), Wissam Hegazy, 1st edition, Cairo: El-Wadi for Culture and Media, 2016.
- Al-Umam Al Mutahida wa ?am Hiwar Al Hadarat (United Nations and the Year of Civilizations Dialogue), Abd El-Azim, Zainab and others, issued by the Civilizations Dialogue Programme, Cairo, Faculty of Economics, b. NS.
- Al Amwal (Money) by Ibn Zanjyeh, Hamid bin Zanjyeh, verified by: Shaker Theeb Fayyad, Riyadh, Faisal Research center, d. NS.
- Al Amwal (Money), Abu Obeid, Al-Qasim bin Salam, verified by: Khalil Muhmmad Harras, Beirut: Dar Al-fikr,d. NS.
- Al Bahth Al Elmi (Scientific Research), Dr. Abd El-Aziz Al-Rabiah, 6th edition, Riyadh: Obeikan Library, 1433 H.
- Al bedaia wa Al Nehaia (The beginning and the End). Ibn Katheer, Abu Al-Fida Ismail bin Omar bin katheer Al-qurashiAl-Basri and then Al-dimashqi, verified by: Ali Shiri, 1st edition, Beirut:House of Revival of Arab Heritage, 1408 H- 1988 AD.
- The official statements of the league, the official website of the Muslim World League, <https://themwl.org/ar/official-releases?page=2>
- Tarikh Arrussul wa lmuluk (The History of the Messengers and Kings) the link to the history of El-Tabari (Tarikh El-Tabari) waslat (Tarikh El-Tabari). El-Tabari, Muhammad bin Jarir bin Yazid Abu Jaafar El-Tabari, 2nd edition, Beirut: Dar Al-Turath,1387 H.
- Taylor - Brilliant Western Thought Series, Dr. Ahmed Abu Zeid, d. I, Egypt: Dar Al Maaref, 1970.
- Al-Jame? Al- Saheeh Al-Mokhtasar min Umour Rasuol Allah wa Sunanoh wa Ayamoh (A Brief Correct Ascribed Collector of the Matters, Habits and Days of the Messenger of Allah) (Saheeh Al-Bukhary) (). Al-Bukhary, Muhammad Ben Ismail, Abu Abdullah Al-Bukhary Al-Ja?fi, verified by: Muhammad Zuhir ben Naser Al-Naser, 1st edition, d. AD, Dar Touq Al-Najat (copied about the Sultanate, adding the numbering of Muhammad Fouad Abdel-Baqi), 1422 H.



- Parts from it includes the conditions of the prince of believers Omer Ibn El-Khattab God bless him and includes the Hadith of Wasel Al-Demeshqi and his debate to them God bless him, Ibn El-Sammak, Othman ben Ahmed new Obaid Allah ben Yazid, Abu Amr El- Daqaq, Ibn El-Sammak, it has been cared by: Nezam Muhammad Saleh Yaquopi. The series of the meeting of the last ten days at El-Masjed El-Haram(23), 1st edition, Beirut: Dar El-Bashaer Al Eslamia for printing, publishing and distributing,1422 H.
- Al Hadara Al Islamia fi Al ?osour Al Wosta (The Islamic Civilization in the Middle Ages), Ahmed Abd El-Razaq Ahmed, d. I, Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi,1990 AD.
- Al-Hiwar Al-Islami Al-Masehi (The Islamic Cristian Dialogue), Bassam Ajak, 1st edition, d. AD: Dar Qatiba, 1414 H.
- The Dialogue of Civilizations and International Relationships (), Sherif, Mustafa, the series of UAE lectures, UAE, 1st edition, UAE: UAE Center of Strategic Studies and Researches.
- Hiwar Al-Hadarat wa Al ?alaqt Al-Dawlia (Dialogue of Civilizations and International Relations), Al-Riamy, Taher, Al-Andalus Magazine for social and humanitarian sciences, d. AD, Magazine 15, No. 12, 2016 AD.
- Al-Hiwar Aadabuh and Thawabitoh fi Dhawa Al Kitab wa Al Sunnah (Dialogue, its Etiquette and Regulations in the Light of Quran and Sunnah), Zamzami, Yehia Muhammad, 1st edition, Makkah Al-Mukaramah: Dar Al-Tarbia wa Al-Turath, 1414H.
- Diwan Al Mubtadaa wa Al Khabar fi Tarikh Al Arab wa Al barar (Divan of the Subject and the Object in Arab and Barbar History) Ibn Khaldun(), Ibn Khaldun, Abd Al-Rahman ben Muhammad ben Muhammad, Ibn Khaldun Abu Yazid, Wali Al-Din Al-Hadrami Al-Ishbily, Verified by: Khalil shihata, 2nd edition, Beirut: Dar Al-Fikr, 1408 H.
- Subul Al-Huda wa Al-Rashad fi Sirat Khair Al ?ibad wa thikr Fadaeloh wa A?lam Nubuwaterh wa Af?aluh wa Ahwaluh fi Al Mabdaa wa Al Ma?ad (Ways of Guidance and Reason in the story of the Best Servants, and the Mention of his Virtues and his Prophecy Signs and his Deeds and Conditions from Birth to Afterlife). Al- Salhi, Muhammad ben Yusuf Al-Salhi Al-Shami, verified by and commenting: Al-Shaikh Adel Ahmed Abd Al-Mawjuod, Al-Shaikh Ali Muhammad Muawad, 1st edition, Beirut: Dar Al-kutub Al-Elmia, 1414 H – 1993 AD.
- Tolerance of Islam and its Role in Civilization Development (), Salam, Dr. Shaban, a research presented to the symposium of Islam and Civilization Dialogue, King Abd El-Aziz Centre, d. AD, 1423 H.
- Al-Sunan Al-Kubra. Al-Baihaqi, verified by: Muhammad Abd Al-Qader Ata, 3rd edition, Beirut:Dar Al-Kutub Al-Elmia. 1424 H.
- Al Sira Al Nabawia min Al bidaya Ela Al Nehaya Libn Kathear Biography of the Prophet (from the beginning till the end by Ibn Kathear). Ibn Kathear, Abu Fidaa Ismaeel ben Omar ben Kathear Al-Qurashi Al-Dimishqi, verified by: Mustafa Abd Al-Wahid, Beirut: Dar Al-Marifa for printing, publishing and distributing.

- Saheeh Al Jami? Al Sagheer wa Ziadatuh (The Minor Correct Collection and its Appendices). Al-Albani, Abu Abd Al-Rahman Muhammad Naser Al-Din, benAl-Haj Nuoh ben Najati ben Adam, Al-Ashquodry Al- Albani, D. P, D. AD: the Islamic Office, D. I.
- Sira? Al Hadarat fi Al Mafhuom Al Islami (Civilizations Conflict in the Islamic Concept), Dr. Abd Al-Aziz Al-Nowajeri, the Islamic institution for Education, sciences and culture (ESESko), 2002 AD, <https://www.icesco.org/>
- Al-Tabaqat Al-kubra (The Big Layers). Ibn Saad, Abu Abdullah Muhammad ben Saad ben Manee Al-Hashimi belwalaa, verified by: Ehsaan Abaas, 1st edition, Beirut: Dar Sader, 1968 AD.
- Futuoh Al-Buldan (Conquests of Countries), Al-Balathuri, D. P, Beirut: Dar wa Maktabet El Helal, 1988 AD.
- Al-Qamuos Al-Muheat (The overiewing Dictionary). Al-Fairuozabadi, Majd Al-Din Abu Tahir Muhammad ben Yaquob Al-Fairuozabadi, verified by:the office of investigating Heritage in El-Resala Institute, supervised br: Muhammad Naiem Al-Arqsusi, 6th edition, Beirut: Al-Ressala Institute for printing, publishing, and distributing, 1426 H.
- Lisan El Arab (Arab's Tongue). Ibn Manthuor, Muhammad ben Makramben Ali, Abu Al-Fadl, Jamal Al-Din Ibn Manthur Al-Ansari Al-Rufeay Al-Efriqi, 6th edition, Riyadh; Al-Rushd Librery, 1417 H.
- Mabadee Watheqat Makka (Principles of Makka's Document), <https://www.themwl.org/ar/node/36140>.
- Mukhtar Al-Sahah. Al-Razi, Zain Al-Din Abu Abdullah Muhammad ben Abi Bakr ben Abd Al-Qader Al-Hanafi Al-Razi, New Edition, Lebanon: daerat Al-Maajim in the Library of Lebanon, 1995 AD.
- Madkhal Islami Lihwar Al- Hadarat (Islamic Introduction to the Dialogue of Civilizations), Abd El-Mumen, P. Dr. Muhammad El-Saeid, El-Andaus Magazine for Social and Humaniterian sciences, magazine (15), No. (12) 2016 AD.
- Al-Mudawana Al-Kubra (The Big Blog), Al-Emam Malek ben Anas ben Malek ben Amer Al-Asbahi Al-Madani, 1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Elmia.,1415 H.
- Al-Mustadrak ?ala Al-Sahehain, Al-Hakem, Abu Abdullah Al-Hakem Muhammad ben Abdullah ben Muhammed ben Abdulla Al-Nesabury, verified by:Mustafa Abd Al-Qader Ata, 1st edition, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Elmia, 1411 H.
- Musnad Al-Emam Ahmad Ibn Hanbal (Ascribe), Ahmed, Abu Abdullah Ahmed ben Muhammad ben Hanbal ben Hilal ben Asad Al-Shibani, verified by: Shuaib Al-Arnaout, Adel Murshid, and others, supervised by Dr. Abdullah ben Abd Al-Mohsen Al-Turkey, 2nd edition, Beirut: Al-Ressala Institute, 1421 H.
- Musnad Al-Shihab (Al-Shihab Ascribe). Al-Qudaai, Abu Abdulla Muhammad Ibn Salama ben Jaafer ben Ali ben Hakmoon Al-Qudaai Al-Masri, verified by: Hamdy ben Abd Al-Majeed El-Salafi, 2nd edition, Beirut: Al-Resala Institute, 1407.
- Almusnad Assahih Al-mukhtasser (The Briefed Correct Ascribe by Reporting the Trusted from the Trusted from the Messenger of Allah (Peace be upon him) (Saheeh Muslim). Muslim ben hajaj Bu Hasan Al-Qushairi Al-Nesabori, verified by: Muhammad Fuad Abd Al-Baqi, d. p, Beirut: Dar Ehiaa Al-TurathAl-Arabi, d. I.

- Musnad Amir Al-Muomeneem (The Prince of believers Ascribe) Abi Hafs Omar Ibn Al-Khatib may Allah bless him and his Sayings on the Keys of Knowledge. Ibn Katheer, Abu Al-Fedaa Ismailben Omar ben Katheer Al-Qurashi Al-Basri and the Al-Demeshqi, verified by: Abd El-Muoty Qalaji, 1st edition, Al-Mansuora: Dar Al-Wafaa, 1411 H.
- Mu?amat Ghair Almuslimin fi Almujtama? Alislami (Dealing with Non-Muslims in the Islamic Society), Aldhabi, Adwar Ghali, d. p, Cairo: Gharib Library 193 AD.
- Mu?jam Allughah Alarabia (The Contemporary Arabic Dictionary. Dr, Ahmed mukhtar Abd Al-Hamid Omer, with the help of a team work, 1st edition, AD: Aalam El-Kutub, 1429 H.
- Al-Mu?jam Al-Waseet. The Arabic Language Institute in Cairo (Ibrahim Mustafa – Ahmed Al-Zaiat – Hamed Abd Al-Kader- Muhammad Al-Najar)verified by: The Arabic Language Institute D. P, Cairo: Dar Al-Dawa,d. I.
- Mu?jam Diwan Al-Adab. Al-Farabi, verified by: Dr. Ahmed Mukhtar Omar, revised by:Dr. Ibrahim Anis, d. P, Cairo: Dar Al-Shaab Institute for press, printing and distribute. 1424 H.
- Mu?jam Maqaees Al-Lugha (Language Measures Dictionary). Ibn faris, Ahmad ibn Faris ben Zakaria Al-Qazwaini Al-Razi, Abu al-Hussin, verified by: Abd Al-Salam Muhammad Haruon, d.p,d. AD: Dar Al-Fikr, 1399 H.
- Ma?rifat Assunnan wa Alahadith (The Knowledge of Sunan and Heritage). Al-Baihaqi, Abu Bakr Ahmed ben Al-Hussin ben Ali Al-Baihaqi, verified by: Said Kasory Hasan, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Elmia, d, I.
- Almunjid fi Al-lugha Alarabia Almu?asira (Almunjid of Contemporary Arabic Language), a group of composers, 2nd edition, Beirut: Dar Al-Sharq, 2001 AD.
- The Association Conferences, the Islamic World Association Site <https://www.themwl.org/ar/islam-message-of-peace-conference-recommendation>
- The Association Conferences, the Official Islamic World Association Site, <https://themwl.org/ar/mercy-in-islam>
- Youth in Islam, Prof. Suleiman Aleid, <https://2u.pw/gYgMr>
- The Islamic Attitude Towards Terrorists, ben Hamid, Dr, Saleh, Symposium of the civilizations Dialogue, King Abd Al-Aziz Centre, d. AD,1423 H.
- The Economic ways in living with Non-Muslims in the Islamic Fiqh, Al-Kubaisy, Sobhi, Abdullah Al- Hadethi, Adab magazine, Iraq. No.3, 2012 AD.
- Islam and Dialogue of Civilizations, Mohammed Mahfouz, <https://www.alriyadh.com/28599>
- Saudi Press Agency, the official site: <https://www.spa.gov.sa/report-viewer.php?id=574217¬report=1>

القصة اللغوية بين الموثوقية والمعيارية

أ. د. أحمد إبراهيم محمد بني عطا^(١)، د. غازي بن محمد السهلي^(٢)

(قدم للنشر في ٣٠/٥/١٤٤٣هـ؛ وقبل للنشر في ٢٠/٧/١٤٤٣هـ)

المستخلص: تتوجه قصديّة هذه الورقة البحثية إلى القصص التي تضمنت مواقف لغوية، وبعض القصص التي دارت حولها نشأة النحو العربي؛ إذ تتناول هذه الدراسة موثوقية القصة النحوية والصرفية في بعض أسانيدھا ومتونها انطلاقاً من مستويين قصصيين: أحدهما يتعلق بالطرفة اللغوية والفكاهة، والآخر يتصل بالخلاف النحوي والمناظرات والمجالس، ومحاولة التوصل إلى مدى ثبوت هذه القصص وذلك بتقييدها بالوقائع والأحداث الاجتماعية والتاريخية والثقافية من جانب، ونسبتها إلى روايتها وقائلها من جانب ثان، للخروج بحكم عليها بالصدق أو الوهم، والتي يمكن أن ندرك من خلالها وجود تغيير في الحكم اللغوي.

الكلمات المفتاحية: القصص اللغوية، المناظرات اللغوية، الطرائف اللغوية، الموثوقية، المعيارية.

(١) أستاذ اللغة والنحو وزارة التربية والتعليم، والمحاضر غير المتفرغ بالجامعة الأردنية، المملكة الأردنية الهاشمية.

البريد الإلكتروني: bani_ata2@yahoo.com

(٢) أستاذ النحو والصرف المساعد بقسم اللغة العربية، جامعة الجوف، المملكة العربية السعودية.



The Story in Linguistic: Reliable and Standard

Prof. Ahmed I. Bani Atta, and Dr. Ghazi M. Al-Sahli

(Received 03/01/2022; accepted 21/02/2022)

Abstract: This research paper is directed to investigate the stories that included linguistic situations, and some of the stories around which the emergence of Arabic grammar revolved. This study deals with the reliability of the grammatical and morphological story in some of its chains and texts based on two story levels: one of them relates to linguistic wit and humor, and the other relates to grammatical disputes, debates and councils, trying to reach the extent to which these stories are true by restricting them to facts and social, historical and cultural events on the one hand, and attributing them to their narrators, and those who tell them; on the other hand, to come out with an assessment of truth or illusion, through which we can realize the existence of a change in the linguistic evaluation.

key words: Linguistic stories, Linguistic debates, Linguistic wits, reliability, Standardization.

* * *



مقدمة

إنَّ تفوق أي مجتمع من المجتمعات ينبثق من اهتماماته الفكرية والحضارية واللغوية، فاللغة منظومة من الأفكار والثقافات، وحاضنة لمقتضيات العصر بمختلف صنوفه، وفي معاييرها رحابة، ثابتة في أبنيتها رغم تعاقب العصور، قد يظن البعض أنَّ ما يعترينا من خلافات في نسقيتها قد يلحق بها نقصاً أو إزاحة عن معياريتها سواء كان هذا الخلاف مقصوداً أو غير مقصود، متناسين ما تتكئ عليه هذه المعايير من سياقات لغوية وشواهد شعرية ونثرية قيلت في عصور بلغت درجة فائقة من الفصاحة والبلاغة حتى كانت حجة عليها، وتكفلت بحملها عبر تاريخها الطويل، وإذا كان هذا الغرض لا يفي بهذه الحجية في نظر بعضهم، فيكتفى بكتاب الله ﷺ حجة دامغة على صدق معيارية هذه اللغة الشريفة.

وعليه جاءت هذه الدراسة لتقف على نماذج من القصص التي تضمنت مسائل نحوية وصرفية، ومواقف بين النحويين، يمكن أن ينبني عليها تغيير في مفاهيم ووضعيات قائمة، استمرت خلال عصور نتيجة الصراع الذي استحكم بين النحويين، والنظر إليها على كونها مسلمات، ناهيك عن الصورة النمطية التي سارت عليها هذه الخلافات في الماضي. فهذه المواقف السلبية التي وجدت اليوم في النظرة للخلافات النحوية ترجع إلى أسباب تلك الخلافات في الماضي، وبخاصة العصر الذي تفاقم فيه التمايز بين المدارس النحوية. وهو ما خلف شعوراً بالنقص لدى الآخر، وقاد إلى تقديم تصور ومفاهيم معيارية مغايرة لحقائق لا نستطيع أن ننكرها.

إن بعض السياقات القصصية تعد غرضاً أساسياً مقصوداً لذاته، منها ما قد يقود إلى مفاهيم خارج حدود المعيارية التي ينشدها الدارس، كالرغبة في زيادة مدرسة نحوية، كما حصل في قصة «انقلاب الشيخ على أستاذه» بين الكسائي والرؤاسي، وقصة «طلب كتاب في النحو» بين الخليل

القصة اللغوية بين الوثوقية والمعيارية

والرؤاسي، أو اللجوء إلى المخادعة للإيقاع بالمناظر كما حصل في المسألة «الزنبورية»، فبعض دلالات هذه القصص يومي بمقاصد متوارية، لا يمكن تجليتها وسبر غورها إلا بتبعها عند أبناء عصرها من النحويين والرواة، ومعرفة حدودها الزمانية والمكانية، فهي تستدعي صراعاً خبيثاً في زوايا القصص، وتثير أحكاماً لا تتساوى فيها المدرستان في العصر نفسه.

والمعيارية التي تناولتها الدراسة لا تعنى بالوصول إلى القاعدة اللغوية، لأنَّ هذا الباب قد فرغ من وضعه بالوصف والاستقراء لكلام العرب، وإنَّما هدفها بيان ما أحدثته القصة في إخراج المسألة اللغوية عن القاعدة التي قال بها اللغويون وبما يقدر في معياريتها.

وعمدت إلى سرد متون بعض القصص وأسانيدھا التي حدث تغيير في عبارتها؛ لمقابلتها بغيرها، واكتفيت بتوثيق القصص المتشابهة من دون إعادة لمتونها؛ تجنباً للإطالة.

* مشكلة الدراسة:

تحدد مشكلة الدراسة بالسؤال البحثي الآتي:

هل هناك تفاوت في الروايات النحوية احتمالها السياق القصصي قد يشكك في موثوقيتها، ويمكن أن ندرك من خلالها تغييراً في القاعدة اللغوية؟ وينبثق من السؤال الرئيس الأسئلة الفرعية الآتية:

- هل القصة النحوية تحمل أهدافاً خارجة عن الأغراض النحوية؟
- أليس الابتداء في الطرفة اللغوية سمة خاصة لعصر من العصور؟
- هل كان الانزياح عن الأسانيد في القصص اللغوية مقصوداً لذاته؟

* أهداف الدراسة:

• الكشف عن موثوقية عينة من القصص اللغوية، والتعرف إلى المسارات التي تدور في فلكها هذه القصص من خلال ربطها بالوقائع والأحداث التاريخية، وبيان المقاصد والأغراض من وراء قصص الطرائف والنوادر اللغوية.

- الكشف عن موثوقية السياق القصصي، الذي يمكن أن ندرك من خلاله تحولا في المعيارية اللغوية.
- إيجاد العلاقة بين الجوانب اللغوية والروايات القصصية، وذلك بمناقشة مواضع هذه القصص من حيث القبول أو الرد؛ إذ تفرض طبيعة الموضوع الخروج عن تلك المسلمات في بعض الأحيان، لكي نفرق من خلال وسائل الاستدلال بين ما هو جلي ثابت الوقوع وبين ما هو خفي، وهذا لم يلتفت إليه الدارسون، بل لم يشيروا إليه.
- سعت الدراسة كذلك إلى سد تلك الفجوات القائمة بين المواقف والإشارات اللغوية، والسياقات القصصية.

* أهمية الدراسة:

تجلى أهمية هذه الدراسة في رصد المدارات القصصية التي تدور في فلكها المقولات النحوية، ومحاولة ضبطها من خلال أداة قياس من البيئة نفسها التي نسبت إليها هذه القصص، والكشف عن حقيقتها ومدى مصداقيتها، والمقاصد الخبيثة، التي تحتجب تحت ظلالها، وربما تكون في حقيقة الأمر ما هي إلا أوجه من التشويه، نتيجة الخلاف القائم بين المدراس النحوية أو الرغبة في سيادة مدرسة نحوية.

* منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي؛ والاستفادة من المنهج التاريخي؛ لأنهما ملائمين لطبيعة مشكلة الدراسة التي تتعلق باستحضار الروايات القصصية، التي يمكن أن ندرك من خلالها مدى مصداقية هذه القصص؛ ولأن المنهج التحليلي مرتبط بدراسة القضايا المرتبطة بالعلوم الإنسانية، إذ ستجمع عينة الدراسة من الأمالي والمجالس اللغوية والطرائف النحوية، وعرضها على المرجعية والمصادر والمراجع باستعمال بعض أدوات علم الرواية اللغوية.

القصة اللغوية بين الموثوقية والمعيارية

* خطة البحث:

تتكون خطة البحث من مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، ثم ثبت المصادر والمراجع،

على النحو التالي:

- المقدمة: بيّنتُ فيها أهميّة الموضوع، وأهدافه، وأسباب اختياره، ومنهج البحث، وخطّته.
- التمهيد: تضمن عددًا من المفاهيم والمصطلحات التي تدور في مسار البحث.
- المبحث الأول: قصص النوادر والطرائف اللغوية وموثوقيتها.
- المبحث الثاني: قصص المناظرات والخلافات اللغوية وموثوقيتها.
- الخاتمة: وفيها أهم النتائج.
- ثبت المصادر والمراجع.

تمهيد

تضمنت الدراسة عددًا من المصطلحات والمفاهيم التي تدور في مسار القصة اللغوية، ولهذا سعى الباحث إلى الوقوف على بعض العبارات الاصطلاحية الأساسية توضيحًا وتفسيرًا، كمصطلح المعيارية، والطرائف اللغوية، والخلافات النحوية، والمناظرات النحوية، والمجالس العلمية.

أولاً: المعيارية:

المعيارية هي صياغة التراكيب اللفظية والجُمليّة بالاعتماد على القياس ومراعاة المستوى الصّوابي في الاستعمال، وفرض هذه المعايير فرضًا منطقيًا على الكلام، مدار القياس فيه على السليقة^(١)، ويكون التواصل به باستمرار المعاني والدلالات ويحتكم فيها على الحس اللغوي المشترك، وهذا تكون المعيارية قائمة على فرض القاعدة؛ انطلاقًا من الكليات وانتهاء بالجزئيات، والاعتماد على القاعدة وترك الوصف، والتأول لما خرج عنها، الحكم بالشذوذ والقلة لندرة التأويل^(٢).

عني النحاة بالمعايير بعد أن كانت خاضعة للنص وأصبحت عباراتهم تبدو فيها المعيارية الصارخة^(٣)، فطغت سمة الصعوبة والغموض على النحو، وكان من نتائج ذلك اهتمام النحو بالصورة على حساب «المادي»، ودرس اللغة ينبغي أن يركز على «المادة» لا على الصورة، ولهذا تأثير المنطق على النحو يبعده عن الواقع اللغوي^(٤)؛ لأن الحسي هو المعتمد في الدرس

(١) ينظر: اللغة بين المعيارية والوصفية، تمام حسان، (ص ٢١).

(٢) ينظر: منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، علي زوين، (ص ٢٣).

(٣) ينظر: اللغة بين المعيارية والوصفية، (ص ٢٨).

(٤) ينظر: النحو العربي والدرس الحديث، عبده الراجحي، (ص ٦١).

النحوي، وهو الأساس القويم لتعليم اللغة الصحيحة نطقاً وفهماً.

ثانياً: الطرائف اللغوية:

الطرفة في اللغة: من طرف فهو طريف، وهو الشيء الطيب الغريب، واستطرف الشيء: استفاده^(١)، والطرائف اللغوية: هي مواقف تؤدي معاني لا تخلو من المؤانسة والإمتاع، والعرب من أكثر الشعوب استعمالاً للنوادر والطرائف، في مجالسهم وأسفارهم^(٢). وعني المؤلفون المسلمون بجمع الطرائف اللغوية وصارت مجالاً للمتعة، وسعى بعضهم إلى جمعها في كتب متخصصة، وموضوعات، وذلك بتتبع سقطات العلماء، ومواقف المتعاليين الذين ينكشف أمرهم في موقف ما، أو الطفيليين الذين يحتالون بحثاً عن لقمة عيش رخيصة، ومواقف الأعراب الذين نزلوا الحواضر، أو تلقظ ما يحدث في مجالس الحكام^(٣)، وكثيراً ما ألبس المؤلفون الطرفة اللغوية شخصية حقيقية أو خيالية^(٤).

وهناك عوامل عديدة أدت إلى نشوء الطرائف اللغوية منها: التلاعب بالألفاظ، واستعمال اللفظ في غير موضعه، والوقوع في الخطأ اللغوي، والخلط في الأسماء والأنساب والحوادث، وسوق الألفاظ الصعبة، والتصحيح والتحريف في الألفاظ، وسوء الفهم من المتكلم أو المتلقي^(٥).

ثالثاً: الخلافات النحوية:

الخلافات اللغوية لا تنقص من أهمية المعيارية، بل لها أثر كبير في الأعمال الذهني لدى

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، (٩/٢١٤).

(٢) ينظر: فن الأحاجي والألغاز في التراث العربي، محمد رجب النجار، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد ٢٠، المجلد الخامس، جامعة الكويت، (ص١٣).

(٣) ينظر: الطرائف اللغوية، دار الملك عبد العزيز، صالح الوهبي، مج ٢٠، ع ٣، ١٩٩٤م، (ص١٢٩).

(٤) ينظر: أدبنا الضاحك، عبد الغني العطري، (ص٣٢-٥٣).

(٥) ينظر: الطرائف اللغوية، (ص١٢٩).

الباحثين وتوسيع تطلعاتهم، وآفاقهم المعرفية، أما الدعوة إلى نبذ الخلاف النحوي، وعدم الاشتغال به لوقوعه في الفروع دون الأصول، دعوة تتجاوز أثر هذه الخلافات التي شكلت علامة من علامات المناظرات النحوية، وباعثاً من بواعث الفكر الإنساني في تعقب مكان من نقصان. وكان لهذه المناظرات أثرها الفعال في حفز العلماء، وشحذ قرائحهم للاجتهد والبحث والتقصي وتقليب الأمور، على أوجهها المحتملة، والدأب على استكمال ما بقي من مواد النحو فما لبث أن اندلع لهيب هذه المناظرات^(١).

وظهرت الإشارات الأولى للخلاف النحوي قبل سيبويه على شكل عرض لوجهات النظر بين النحويين، والرد عليها... ومن ذلك مناقشة عيسى بن عمر (١٤٩هـ) لأبي عمرو بن العلاء (١٥٤هـ) في إجازته الرفع في قوله: «ليس الطيب إلا المسك»^(٢).

أما في عصر سيبويه، فقد كان يذكر سيبويه في كتابه بعض الآراء للخليل بن أحمد (١٧٥هـ)، وليونس بن حبيب (١٨٢هـ) وهما من شيوخه، ويخالف بعض آرائهما، ويرد عليهما، وخلافه مع شيوخه اتسم في هذه المدة بالهدوء والنزاهة وسعى إلى إيضاح الحقيقة. ويتأكد من ذلك أن الخلاف النحوي قد بدأ مبكراً قبل ظهور مدرستي البصرة والكوفة.

ويظهر الخلاف الجاد في عصر سيبويه في خلافه مع الكسائي (١٨٩هـ) في المسألة الزنبرية، ومنها بدأت مسائل الخلاف تمثل وجهتي نظر البصريين والكوفيين^(٣). واستمر الخلاف بعد سيبويه بين البصريين والكوفيين، وتميز في هذه المدة بالشدة والحدة، وكان لآراء الأخفش الأوسط (٢١٥هـ) أثر في هذا الخلاف، فخالف أستاذه في كثير من المسائل وحمل ذلك الكوفيين

(١) ينظر: نشأة النحو العربي، محمد الطنطاوي، (ص ٤٤-٤٥).

(٢) ينظر: مجالس العلماء للزجاجي، (ص ٥).

(٣) ينظر: الخلاف بين النحويين، السيد رزق الطويل، (ص ٢٦).

ومضوا يتسعون فيه^(١).

وتحولت هذه المناظرات إلى عصبية مذهبية بين أنصار المذهبين البصري والكوفي، والتهب سعيير الخلافات بينهما بدافع الرغبة في الظفر والتفاخر، وسعيًا وراء الهبات والأعطيات لدى بعضهم «وكان الخلاف الذي نشأ بين البصريين والكوفيين في بادئ أمره سياسيًا، ثم ما لبث أن تحول إلى تعصب فكري واختلاف في الرأي، فاحتدام الصراع على السبق والمنافسة بينهما حيث اتقدت مجالس العلم وحلقات المناظرات بين نحاة البلدين»^(٢)؛ لغاية إقرار الرأي ليصير منهجًا، أو تماشيًا مع الرأي الآخر؛ لعدم ثبوت المنهج بعد.

ومن أسباب هذا الخلاف ودواعيه، اختلاف النحاة في وجهات النظر، فبالتمعق النحوي والقدرة على الحفظ والاستنباط، وبيان الحقيقة والدفاع عنها، تحقق الخلاف مع نحوي آخر، ومن أوضح الأسباب في الخلاف المنهج في الأخذ عن العرب، الذي تباين بين التشدد في السماع، والتوسع في الرواية، لاسيما المرونة اللغوية في التوجيه والتأويل والتخريج، وقوة الشواهد، وتحمل بعضها للتأويل، ولم يخلو الأمر من المفاخرة ورغبة الانتصار على المخالف. وأجج هذه الخلافات تدخل الحكام في المناظرات، وتقريب بعض النحويين ومنحهم الهبات والعطايا، ولعب القرب من البداية والبعدها، دورًا في تسهيل الاتصال بالأعراب ومشافهتهم، وكان للعصبية أثر كبير في إذكاء هذا الخلاف^(٣).

رابعًا: قصص المناظرات:

المناظرة لغة تعني الشبه والمثل، يقال فلان نظيرك أي مثلك، وناظره: صار نظيرًا له في

(١) ينظر: المدارس النحوية، شوقي ضيف، (ص ٩٥).

(٢) ينظر: دراسات في النحو العربي، محمد أبو كنة، (ص ١١١).

(٣) ينظر: الخلاف النحوي، عبد الله المهوس، مج ١٠، ع ٣٧/٣٨، ٢٠٠٧ م. (ص ٤٣٦ - ٤٤١).

المخاطبة، وناظر فلان فلانًا جعله نظيره في الكلام^(١)، ويقال: ناظرت فلانًا بفلان، أي جعلته نظيرًا له في المخاطبة^(٢).

والمناظرة فن ارتجالي يعتمد النجاح فيها على الاختيار الدقيق للدليل في موضعه المناسب، يتطلب حدة الذهن، وسرعة البديهة^(٣)، وأشار المرتضي إلى أن «أجوبة المحاور والمناظرة تستحسن إذا جمعت من الصواب سرعة الحضور»^(٤).

وبناء على ما تقدم فإن المناظرة فن يعتمد على المساجلة والمطارحة بين متحاورين أو أكثر حول مسألة معينة بقصد إقرار وتحقيق رأي أحدهما على الآخر، ولا يتأتى هذا إلا بالمكينة العقلية الثاقبة في معالجة الموضوع، ودعمه بالدليل المناسب، وخفة البديهة التي تضيع على المنافس حجته.

وفي هذا يقول الخليل بن أحمد الفراهيدي المناظرة «أن تناظر أخاك في أمر إذا نظرتما فيه معًا كيف تأتية»^(٥)، ويقول الزبيدي: «والمناظرة المباحثة في النظر واستحضار كل ما يراه ببصيرته»^(٦).

خامسًا: المجالس العلمية:

نشأت المجالس العلمية مع باكورة القرن الهجري الأول، مع بداية نشوء الحركة اللغوية، سعت إلى المحافظة على اللغة، ولدفع تفشي العجمة بسبب اتساع رقعة الدولة الإسلامية. وظهرت في بادئ أمرها على يد الإمام علي عليه السلام فيما يرويه أبو الأسود الدؤلي: «دخلت على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام فوجدت في يده رقعة، فقلت ما هذا يا أمير المؤمنين، فقال: إني

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (نظر)، (٣/٦٦٦).

(٢) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الزبيدي، مادة (نظر)، (٣/٥٧٤).

(٣) ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، (١/٢٦٣).

(٤) غرر الفوائد ودرر القلائد، الشريف المرتضي، (١/٣٧٣).

(٥) ينظر: معجم العين، الفراهيدي، مادة (نظر).

(٦) ينظر: تاج العروس، مادة (نظر).

تأملت كلام الناس فوجدته قد فسد لمخالطته هذه الحمراء - يعني الأعاجم - فأردت أن أضع لهم شيئاً يرجعون غليه، ويتعمدون عليه، ثم ألقى إلي الرقعة وفيها مكتوب: الكلام كله اسم وفعل وحرف... وقال لي هذا النحو، وأضف إليه ما وقع إليك^(١). وعليه يمكن القول: إن مجلس أبي الأسود الدؤلي، هو أول المجالس اللغوية التي أقيمت لغاية وضع معيارية اللغة، وذلك للمحافظة على العربية من العجمة واللحن.

ويروي أبو زيد الأنصاري ممتدحاً مجلسه قائلاً: «كان سيويه غلاماً يأتي مجلسي، وله ذؤابتان، فإذا سمعته يقول: حدثني من أتق بعربيته فإنما يعنيني»^(٢). وهذا أحمد أمين يمتدح هذه المجالس ويبين قيمتها العلمية بقوله: «كانت هذه المجالس والمناظرات سبباً كبيراً من أسباب الرقي العلمي للبحث والنظر، وحملتهم على الجد في تصفية المسائل العلمية حتى يظهروا بمظهر الخبير الثقة، وحتى لا يفشلوا فيكون في هذا الفشل القضاء عليهم»^(٣).

حيث كانت هذه المجالس مقاماً للمطارحة العلمية، وصاحبة سلطة في إقرار الأحكام، وبهذا تكون قد أعلنت من مكانة المناظرات اللغوية، ولها شأنها كذلك عند الخلفاء والأمراء. فقد كانت سياسة تتطلبها طبيعة العصر، ويبين المسعودي سياسة الخليفة المنصور في هذا الجانب قائلاً: «وقرب إليه كثيراً من الجدليين والمبرزين، والمناظرين، كأبي الهذيل وأبي إسحاق بن سيار والجاحظ، وغيرهم، ممن ألزمهم مجلسه، وأهل المعرفة من الأدباء، وأجرى عليهم الأرزاق فرغب الناس في صنعة النظر، وتعلموا البحث في الجدل»^(٤).

(١) نزهة الألباء، (ص ١٨).

(٢) المرجع نفسه، (ص ٦٣).

(٣) ضحى الإسلام، أحمد أمين، (٢/ ٥٩).

(٤) مروج الذهب، أبو الحسن المسعودي، (٤/ ٨٤).

المبحث الأول

قصص النوادر والطرائف اللغوية وموثوقيتها

لعل من المهم أن نذكر أن هذه الطرائف النحوية كان أغلبها متزامناً مع نشأة النحو، بل إنَّ بعض المواقف كانت سبباً من أسباب التأليف في علم النحو، ومن أبرز هذه المواقف ما جرى بين أبي الأسود الدؤلي وابنته^(١)، لكن قبل أن نبدأ بذكر القصص والطرائف النحوية فإنَّ التساؤل الذي يتبادر إلى الأذهان: ما منشأ هذه القصص؟ وما الدوافع لذكرها؟

قد يكون منشأ هذه القصص النحويون أنفسهم؛ وذلك لتبسيط النحو لطلابهم، وجعله محبباً إليهم، وأحياناً يأتون بقصص فيها لحن في الإعراب؛ لتدريب طلابهم على فهم النحو وتصحيح الخطأ، فعندما قرأ سيويه حديث: (لَيْسَ مِنْ أَصْحَابِي إِلَّا مَنْ لَوْ شِئْتُ لَأَخَذْتُ عَلَيْهِ لَيْسَ أبا الدَّرْدَاءِ)^(٢)، فقال: ليس أبو الدرداء، فعندما أخبره شيخه بأنه لحن في كلامه، كان ذلك سبباً لطلبه علم النحو، وملازمة الخليل بن أحمد.

وقد يكون الرواة هم الذين نشروا هذه الطرائف؛ تقريباً للولادة بذكر هذه المواقف التي تخفف من جفوة النحو، فمجالس الولاة والخلفاء غالباً ما تكون مقصدًا للشعراء والأدباء، الذين يجد الناس في حديثهم المتعة والأُنس، أما النحو فلا يتدارسه النَّاسُ إلا في مجالس النحاة، من هذا المنطلق وجد الرواة في الطرائف والنوادر النحوية مادة خصبة تصلح أن تروى في مجالس عليّة القوم.

(١) ينظر: الأضداد، أبو بكر الأنباري، (١/٢٤٥)، ونشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، محمد الطنطاوي، (ص٢٦).

(٢) لم أجده بهذا اللفظ في كتب الحديث، وإنما ذكر في بعض كتب اللغة، ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام، (١/٣٥١).

القصة اللغوية بين الموثوقية والمعيارية

وعليه جاء هذا المبحث ليعرض مجموعة من القصص النحوية بالطرفة والفكاهة؛ للوقوف على مدى موثوقيتها، حيث تناولت الدراسة ستة نماذج من هذه القصص، واخترت لكل منها اسمًا مشتقًا من متنها، وهي: «قصة تصغير واصل»، و«أمير المؤمنين شبيب»، و«نحوي في ميدان الرمي»، و«لا أدري بأيهما أفرح»، و«ترك أبيه وأخيه»، و«قصة زد ألفا».

* القصة الأولى: «تصغير واصل» بين أبي زيد والخليل:

جاءت هذه القصة في بعض المصادر اللغوية، وأول من أوردها ابن قتيبة في عيون الأخبار^(١)، ووردت في العقد الفريد لابن عبد ربه^(٢)، وكتاب الفنون لابن عقيل^(٣)، وقد نسبت في جميع هذه الكتب للخليل بن أحمد بألفاظ متشابهة، مما يدل على موثوقية نسبتها له.

وأصل هذه الرواية في كتاب عيون الأخبار، وذلك أن أبا زيد سأل الخليل: لِمَ قالوا في تصغير واصل: أُوَيْصِل، ولم يقولوا: وُوَيْصِل؟ فقال: «كرهوا أن يشبه كلامهم بنبح الكلاب»^(٤)، وفي رواية: (بنيح)^(٥)، وذلك أن نُطِق كلمة (وُوَيْصِل) يتطلب إصدار صوت يشبه العواء، لذا عدلوا عن هذا اللفظ بأن أبدلوا الواو همزةً، وهذا من التأدب في القول عند النحاة. أما الوجه الصرفي في هذه الرواية فلا يقدر في معياريته؛ لأن اجتماع واوين في أول الكلمة وتحرك الثانية منهما يوجب إبدال الأولى همزة للتخفيف، فإن كانت الواو الثانية ساكنة جاز إبدالها وإبقاؤها على حالها^(٦)، كما في قوله تعالى: ﴿مَا وَدَرَىٰ عَنْهُمَا مِنَ سَوَاءٍ تِهَمًا﴾ (الأعراف: ٢٠).

(١) عيون الأخبار، الدينوري، (١٧٦/٢).

(٢) العقد الفريد، ابن عبد ربه، (٣١٢-٣١٣/٢).

(٣) كتاب الفنون، علي بن عقيل أبو الوفاء، (٣٨/١).

(٤) عيون الأخبار، (١٧٦/٢).

(٥) المرجع السابق، (٣١٣/٢).

(٦) الأصول في النحو، ابن السراج، (٢٤٥/٣)، وسر صناعة الإعراب، ابن جني، (٤١٨/٢).

*** القصة الثانية: «أمير المؤمنين شبيب» بين عبد الملك ورجل من الخوارج:**

هذه القصة المذكورة في كثير من كتب اللغة والتاريخ، وأول من أشار إليها الجاحظ في كتابه المحاسن والأضداد^(١)، وذكرت أيضًا في كتاب عيون الأخبار، ووفيات الأعيان، والبداية والنهاية، وخزانة الأدب، وغيرها، على النحو الآتي:

١- جاء في عيون الأخبار^(٢)، قال الأصمعي: سمعت مولى لآل عمر بن الخطاب يقول: أخذ عبد الملك رجلاً يرى رأي الخوارج - رأي شبيب^(٣) - فقال: أُلست القائل^(٤):
ومنا سويدٌ والبطينُ وقَعْنَبُ * ومنا أميرُ المؤمنينَ شبيبُ
فقال: إنما قلت: «أمير المؤمنين شبيب» بالنصب، أي: يا أمير المؤمنين، فأمر أن يخلّى سبيله.

٢- وفي رواية أن القائل عتبان الحروري، والذي ظفر به هو الخليفة هشام بن عبد الملك^(٥)، وورد في كتاب غرر الخصائص الواضحة^(٦) أن القائل هو مصلفة بن هبيرة الشيباني.

(١) ينظر: المحاسن والأضداد، الجاحظ، (١/ ٨٥).

(٢) ينظر: عيون الأخبار، (٢/ ١٧١).

(٣) هو: شبيب بن يزيد الشيباني، من الخوارج الذين ثاروا على بني أمية في عهد عبد الملك بن مروان، قاتله الحجاج بن يوسف، مات غرقاً سنة ٧٧هـ، ينظر: وفيات الأعيان (٢/ ٤٥٤، ٤٥٥)، والأعلام، الزركلي، (٣/ ١٥٦، ١٥٧).

(٤) البيت من الطويل، وهو لعتبان الحروري في: معجم الشعراء (١/ ٢٦٦)، وشعر الخوارج، (ص ٢٠٠)، وخزانة الأدب (١/ ٢٤٩)، ولمصلفة الشيباني في غرر الخصائص الواضحة (١/ ١٥١)، ولأبي المنهال الخارجي في تاريخ دمشق (٦٧/ ٢٥٦).

(٥) ينظر: خزانة الأدب ولب لسان العرب، البغدادي، (١/ ٢٤٩).

(٦) (١/ ١٥١).

٣- وفي رواية^(١): أحضر عبد الملك بن مروان عتبان الحروري، وهو ممن يرى رأي الخوارج، فقال: يا عدو الله ألسن القائل، وذكر البيت، فقال: إنما قلت أمير المؤمنين، فناديتك واستغثت بك، فخلّى الخليفة سبيله، وإن كان عبد الملك يعلم بحقيقة الرجل، وأنه من الخوارج إلا أنه أعجب بسرعة بديهته وحسن جوابه فعفا عنه.

وقد اختلف في هذا الرجل، فقد ورد في رواية أنه رجل من أتباع شبيب^(٢)، وقيل: إنه الراعي النميري، لكن لم يذكر في سيرته أنه مع الخوارج، أو أنه هجا بني أمية، بل كان يمدحهم من أجل قومه؛ لأن نميراً اشتركت في معارك ضد الأمويين، فأخذ في تمهيد الطريق ليقرب قومه من الأمويين، واستطاع بشعره أن يكون من جلساء هشام بن عبد الملك، وأن يرفع مكانة قومه عند بني أمية^(٣).

والذي يترجح أنه عتبان بن وصيلة الشيباني؛ كما ورد في معجم الشعراء^(٤)، وهو من شراة الجزيرة، ومعدود في شعراء الخوارج، فقد مدح شيبياً وزوجته غزالة في قتالهم بني أمية وجيوش الحجاج بن يوسف^(٥) ومن ذلك البيت الذي قاله بعد البيت السابق^(٦):

غَزَالَةُ ذَاتُ النَّذْرِ مَنَّا حَمِيدَةٌ * لَهَا فِي سَهَامِ الْمُسْلِمِينَ نَصِيبٌ
وهذا يدل على صحة نسبة الأبيات له، أمّا الخليفة فهو عبد الملك بن مروان لأن شيبياً

(١) ينظر: تفسير الرازي = مفاتيح الغيب، الرازي، (٢/ ١٨٠)، ووفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، (٢/ ٤٥٦).

(٢) ينظر: البداية والنهاية، ابن كثير، (٩/ ٢٧).

(٣) ينظر: ديوان الراعي النميري، الراعي النميري، (ص ٢٥).

(٤) (١/ ٢٦٦).

(٥) ينظر: البيان والتبيين، الجاحظ، (٣/ ٢٦٦)، شعر الخوارج، د. إحسان عباس، (ص ١٨٢).

(٦) البيت من الطويل وقد سبق تخريجه.

الخارجي قتل في عهد خلافته^(١) عام ٧٧هـ.

أما الوجه النحوي في هذه القصة فلا يقدح في المعيارية، ذلك أن المنادى المضاف في قوله: (أمير المؤمنين) يكون منصوباً^(٢)، وبخصوص رواية الرفع فتوجيهها أن يجعل (شبيب) بدلاً من (أمير) الواقعة في محل رفع مبتدأ، وهذا معناه أنه هو أمير المؤمنين، وفيه وجه آخر وهو جواز حذف أداة النداء من العَلَم مع بقاء عملها^(٣)، والتقدير: يا أمير المؤمنين. وهذا من حسن التخلص؛ لأن الإعراب هو الموجّه للمعنى، وذلك عندما يختار المتكلم حالة إعرابية محددة، وفي هذا الموقف اختار الشاعر حالة النصب بدلاً عن الرفع، فانقل من سبيل الهلاك إلى سبيل النجاة^(٤).

* القصة الثالثة: «نحوي في ميدان الرمي» بين عضد الدولة وأبي علي الفارسي:

هذه من الطرائف التي جاءت في بعض الكتب، وأول من ذكرها أبو البركات الأنباري في كتابه نزهة الألباء في طبقات الأدباء^(٥)، وذكرت في كتاب حاشية الطيبي على الكشاف^(٦)، وأسرار العربية^(٧)، وبغية الوعاة^(٨)، وغيرها، وقد وردت بعبارات متشابهة في هذه الكتب، مما يدل على

(١) ينظر: وفيات الأعيان (٢/٤٥٤).

(٢) ينظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام، (٤/٢٠)، وحاشية الصبان على شرح الأشموني، الصبان، (٣/٢٠٧).

(٣) ينظر: أوضح المسالك (٤/١٠)، وتوضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، المرادي، (٣/١٠٥٨).

(٤) ينظر: البصائر والذخائر، التوحيد، (٣/٩٧).

(٥) نزهة الألباء في طبقات الأدباء، الأنباري، (١/٢٣٣).

(٦) فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)، الطيبي، (٣/٤٣٠).

(٧) أسرار العربية، أبو البركات الأنباري، (ص ٢٠٣-٢٠٤).

(٨) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي، (١/٤٩٦).

صحة نسبتها.

رُوي أن عضد الدولة كان في ميدان الرمي، فقال لأبي عليّ الفارسي: بم يتصب المستثنى في: قام القوم إلا زيدًا؟، قال أبو علي: بتقدير: «أستثنى»، فقال: هلاً قدرت: «امتنع زيدٌ» فرفعت، قال أبو علي: هذا جواب ميداني، إن رجعت قلت لك الجواب الصحيح.

ومعنى قوله: جواب ميداني أي: أنه ذكره في عجالة، ثم إن أبا علي في كتابه الإيضاح^(١) اختار أن الناصب هو الفعل المتقدم بتقوية (إلا).

وهذا الموقف ذُكر في جميع المصادر السابقة أنه دار بين عضد الدولة بن بوية، وأبي علي الفارسي، مما يؤكد موثوقية نسبه، إذ إن عضد الدولة من المهتمين باللغة والأدب، وقد صحبه الفارسي، وصنّف له كتابي «الإيضاح»، و«التكملة»^(٢)، وقد دل هذا الموقف على حسن التخلص وسرعة البديهة من أبي علي.

والوجه النحوي في هذه الرواية العامل في نصب المستثنى، حيث ذكر في الرواية أنه (أستثنى)، وهو قول الزجاج من البصريين^(٣)، والذي يظهر أن العامل في المستثنى هو العامل الذي قبل (إلا) بواسطة (إلا)^(٤)، وهناك أقوال أخرى منها: أنه انتصب بـ(إلا) وحدها، وقيل: بالفعل المتقدم وحده، وقيل: انتصب لشبهه بالمفعول به، وقيل غير ذلك^(٥).

(١) ينظر: الإيضاح العضدي، أبو علي الفارسي، (ص ٢٠٥).

(٢) ينظر: نزهة الألباء في طبقات الأدباء (١/٢٣٣)، ووفيات الأعيان (٢/٨٠).

(٣) ينظر: أسرار العربية (ص ٢٠١)، والمقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك)، الشاطبي، (٣/٣٤٩).

(٤) ينظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ابن عقيل، (٢/٢١١)، وشرح التسهيل المسمى «تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد»، ناظر الجيش، (٥/٢١٣٥).

(٥) ينظر: تمهيد القواعد (٥/٢١٣٢)، والمقاصد الشافية (٣/٣٤٩).

* القصة الرابعة: «لا أدري بأيهما أفرح؟» بين الحجاج وأبي عمر بن العلاء:

ذُكرت هذه القصة في كثير من كتب التفسير والقراءات واللغة والأدب، وأول من ذكرها ابن أبي الدنيا في كتابه الفرج بعد الشدة^(١)، وقد وردت بعدة روايات متقاربة، وكلها تدل على موثوقية هذه القصة:

- ١- أخرج ابن عساكر عن الأصمعي أن أبا عمرو بن العلاء لما قرأ: ﴿إِلَّا مَنْ أَعْتَرَفَ عُزْفَةً بِيَدِهِ﴾ (البقرة: ٢٤٩) بالفتح، قال له الحجاج: هات نظير ذلك من كلام العرب وإلا سأضرب عنقك، فهرب إلى اليمن، ومكث مدة وهو في هم، فسمع ذات يوم أعرابياً ينشد:
رُبَمَا تَجْزَعُ النَّفُوسُ مِنَ الْأَمْرِ * لَهُ فَرَجَةٌ كَحَلِّ الْعَقَالِ^(٢)
فقال أبو عمرو: ما وجه الفتح في قولك: فرجة؟ فقال: كل ما هو على وزن (فَعَلَّة) لنا فيه ثلاث لغات، ثم قال للأعرابي: ولم تشد هذه الأبيات؟ فقال: مات الحجاج، قال أبو عمرو: لا أدري بأيهما أفرح؟ بوجود الحجة على مذهبي، أم بموت الحجاج^(٣).
- ٢- وفي رواية^(٤): قال أبو عمرو: هربنا من الحجاج، فأقمنا في البادية دهرًا، فبينما أنا خارج ذات غداة ضيق الصدر، سمعت شيخًا يقول هذا البيت، وإذ بفارس من بعيد ينادي: قد مات الحجاج،

(١) ينظر: الفرج بعد الشدة، لابن أبي الدنيا، (١/٧٤).

(٢) البيت من الخفيف، وهو لأمية بن أبي الصلت، شرح ديوان أمية بن أبي الصلت، (٦٣)، والتذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، أبو حيان، (٣/١١٩)، وبلا نسبة في الكتاب، سيبويه، (٢/١٠٩، ٣١٥)، والمقتضب، المبرد، (١/٤٢)، والأصول في النحو، ابن السراج، (٢/١٦٩)، الفرجة: الخلاص من الحزن، الشاهد فيه: وقوع (ما) موصوفة وهي بمعنى شيء، وذلك في قول الشاعر: ربما تكره النفوس.

(٣) ينظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، المُسَمَّاة: عناية القاصي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي، الشهاب الخفاجي، (٥/٢٨١)، وشرح مقامات الحريري (٣/٢٠١)، وخزانة الأدب ولب باب لسان العرب، البغدادي، (٦/١١٧).

(٤) ينظر: تفسير التستري، سهل بن عبدالله (١/١٩٩).

القصة اللغوية بين الموثوقية والمعيارية

ثم سألت الشيخ عن الفرجة، فقال: بضم الفاء في العود والحائط ونحوهما، وبالفتح في الأمر من الشدة، قال أبو عمرو: فما أدري بأيهما كنت أكثر سرورًا، بموت الحجاج أم بما ذكر الشيخ. فورود هذه القصة في عدد كبير من الكتب يدل على موثوقية نسبتها لأبي عمرو بن العلاء، وأن هذا الموقف دار بينه وبين الحجاج.

والوجه النحوي فيها لا يقدر في المعيارية؛ ذلك أن المدنئيين^(١) وأبا عمرو بن العلاء، وابن كثير ووافقهم ابن محيصة، واليزيدي^(٢) قرؤوا بالفتح (عُرْفَة) فتكون عندهم مصدرًا، أي: مرة واحدة بيده، وقرأ الباقر بالضم (عُرْفَة)، فالمقصود به ما تحمله اليد^(٣)، والذي يظهر أنه لا يمكن الترجيح بين هاتين القراءتين؛ فكلاهما ثابتة عن النبي ﷺ، ولها وجه في العربية.

* القصة الخامسة: ترك «أبيه وأخيه» بين الحسن البصري ورجل:

كان أول ورود لهذه القصة عند أبي حاتم الدارمي في كتابه روضة العقلاء ونزهة الفضلاء^(٤)، ووردت في كتب أخرى، منها: شعب الإيمان^(٥)، ومعجم الأدباء^(٦)، والبصائر والذخائر^(٧)، وجمع الجواهر في الملح والنوادر^(٨).

(١) المدنيان: نافع وأبو جعفر.

(٢) ينظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (٢/٢٣٠)، وإتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، أحمد البنا، (١/٤٤٥).

(٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، (٣/٣٧٤)، والبحر المحيط في التفسير، أبو حيان، (٢/٥٨٨).

(٤) ينظر: روضة العقلاء وروضة الفضلاء، للدارمي، (١/٢٢٢).

(٥) شعب الإيمان، أبو بكر البيهقي، (٣/٢١٤).

(٦) معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، ياقوت الحموي، (١/٥٤).

(٧) البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيدي، (٦/١١٦).

(٨) جمع الجواهر في الملح والنوادر، أبو إسحاق الحصري، (٤/١).

رُوي أن رجلاً قال للحسن البصري: ما تقول في رجل ترك أبيه وأخيه؟، قال الحسن: «ترك أباه وأخاه»، قال الرجل: «فما لأباه وأخاه»، قال الحسن: «فما لأبيه وأخيه»، فقال الرجل: أراك كلما طاوعتك خالفتني.

وذكر صاحب العقد الفريد^(١) أن رجلاً قال لشريح القاضي: ما تقول من رجل مات وترك أباً وأخيه؟ فقال شريح: أباً وأخاه، فقال: فكم لأباه وأخاه؟ فقال: لأبيه وأخيه، فقال الرجل: أنت علمتني، فماذا أصنع؟

والذي يظهر أن الرواية للحسن البصري؛ لأنها نسبت له في أغلب الكتب، وسندها سند جيد، من طريق عبد الله بن صالح العجلي، قال: أخبرني أبو زيد النحوي، وكلاهما ثقة^(٢)، ولم ينسبها لشريح إلا ابن عبد ربه.

وما ورد في هذه القصة إنما هو من اللحن الذي قد يكون السائل غفل عنه؛ بسبب حرصه على المسألة التي أراد سؤال الحسن عنها، وغاب عن هذا الرجل أن القول يختلف باختلاف الاعتبارات؛ فموضع النصب يختلف عن موضع الجر.

* القصة السادسة: «زد ألفاً» بين عمر بن عبد العزيز والوليد بن عبد الملك:

أول من نقل هذه القصة ابن عبد ربه في كتابه العقد الفريد^(٣)، ثم ذكرت في كتب أخرى كالبداية والنهاية^(٤)، وتاريخ الإسلام^(٥)، وتاريخ دمشق^(٦)، ووردت بعدة روايات منها:

(١) العقد الفريد، (٢/٣١٠).

(٢) ينظر: تقريب التهذيب (١/٣٠٨)، ووفيات الأعيان (٢/٣٧٩).

(٣) العقد الفريد، (٢/٣٠٩)، (٥/١٧١).

(٤) البداية والنهاية (٩/٦٤).

(٥) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي، (٦/٧٣).

(٦) تاريخ دمشق، (٣٧/١٣٩).

١- أن عمر بن عبد العزيز كان جالساً عند الوليد بن عبد الملك، وكان الوليد لحناً، فقال: يا غلام، ادع لي صالح، فقال: يا صالحاً، قال الوليد: أنقص ألفاً، فقال عمر: وأنت يا أمير المؤمنين فزد ألفاً^(١).

٢- وقد نقلت برواية أخرى، وهي أن جليساً لعبد الملك بن مروان لحن فقال له رجل: زد ألف، فقال له عبد الملك: وأنت فزد ألفاً، وهذه الرواية الثانية وردت في أكثر من كتاب عن موسى بن سعيد بن أبي بردة، وهذا يوثق صحتها.

وفي هذه الرواية تساوى الرجلان في الخطأ واللحن؛ فالغلام أخطأ عندما نادى (يا صالحاً)؛ لأن المنادى العلم المفرد يُبنى على ما يرفع به^(٢)، والذي يظهر أن (صالح) هنا علم وليس نكرة مقصودة؛ لأن الخليفة ذكر هذا الاسم، وهو يدل على رجل بعينه، والرجل الذي قال: زد ألف أخطأ؛ لأنه وقف بالسكون على الاسم المنسوب، والصحيح أن يقول: زد ألفاً.

وبالنظر في الروايتين الأخيرتين يتضح مدى تأثير (اللحن) في كلام الناس، وقد انتشر بسبب كثرة الفتوحات الإسلامية، واختلاط العرب مع غيرهم، حتى إنه تسرب إلى ألسنة العلماء والفقهاء والمحدثين وتساهلوا فيه^(٣)، بل وصل الأمر أن من لا يلحن يكون خارجاً عن المؤلف، وهذا اللحن يكون في العلامة الإعرابية أو الدلالة أو التركيب أو البنية^(٤)، ويكون بضم المكسور، أو كسر المضموم، وقد يمدون المقصور، ويقصرون الممدود^(٥).

(١) ينظر: العقد الفريد، (٢/٣٠٩)، والبداية والنهاية، (٩/١٨٦).

(٢) ينظر: أوضح المسالك، (٤/١٧).

(٣) ينظر: لحن العوام، الزبيدي، (ص٥٩).

(٤) باختلاف البنية يؤدي إلى اختلاف المعنى، كما في ذلّ على وزن (فعل) ضد الصعوبة، وذُلّ على وزن (فعل) ضد العز، ينظر: إصلاح المنطق، ابن السكيت، (ص٣٣).

(٥) ينظر: تقويم اللسان، لابن الجوزي، (ص٥٦).

وقد تصدى العلماء لهذه الظاهرة، وكان أول من تصدى لها أبو الأسود الدؤلي، فوضع علم النحو، ثم أتى العلماء من بعده، فألّفوا مؤلفات كثيرة؛ للحفاظ على سلامة اللغة، والتنبيه إلى ما أفسده العامة، ومن هذه المؤلفات: (إصلاح المنطق) لابن السكيت، و(لحن العوام) للزبيدي، و(تقويم اللسان) لابن الجوزي، وغير ذلك وثق من هذه الكتب في الحاشية... لقد بذل اللغويون جهوداً كبيرة في خدمة العربية، فرحلوا إلى البادية وشافهوا الأعراب، وقاموا بتحديد البيئة الزمانية والمكانية لدراسة اللغة، ولكن بعد انتشار اللحن تحول النحو العربي إلى المعيارية؛ وذلك بفرض القاعدة النحوية، فهذا المنهج يبدأ بالكليات وينتهي بالجزئيات، فهو يغلب القاعدة على النص، فيجعلها قانوناً يجب احترامه^(١).

(١) ينظر: اللغة بين المعيارية والوصفية، د. تمام حسان، (ص ٣٠-٣١).

المبحث الثاني

قصص المناظرات والخلافات اللغوية وموثوقيتها

تعد هذه القصص من الموضوعات التي تستحق البحث والاختبار، فهي من القصص والأخبار التي تضمنتها المؤلفات العربية، والتي تدور حول الرواة والنحاة وترى في بعضها الوضع والافتعال، وسنخصص مناقشتنا في هذه الصفحات لتلك الأخبار والروايات، وعلى ما فيها من أحكام على الروايات والرواة أنفسهم توثيقاً، وتجريباً وتضعيفاً؛ لأنَّ بحثنا إنّما هو موثوقية القصة اللغوية، والرواية هي المصدر الأصيل فيها.

ولا بد لنا، حتى يتنظم بين أيدينا وجه هذا المبحث، أن نلمح إلى نشأة مدرستين فكريتين متناظرتين، نشأت إحداهما في البصرة، والأخرى في الكوفة. وقد قاد الخلاف بينهما إلى تعصب علماء كل مدرسة لمدرستهم، وأن يخطئوا علماء المدرسة الأخرى ويضعفوه. وعليه جاء هذا المبحث ليعرض مجموعة من القصص النحوية للوقوف على مدى موثوقيتها في سندها ومنتها. حيث تناولت تسعة نماذج من القصص النحوية جرت مناظراتها بين عدد من العلماء، وصرفت لكل منها اسماً مشتقاً من منتها وهي: رثمان أنف، وبازل عامين، والمهر مهر، والعقرب أشد لسعة من الزنبور، وتصدير الاستثناء بـ(إلا)، ما مر بك مثل اليوم، والضحي، وطلب كتاب في النحو، وتذكر التلميذ لشيخه.

* القصة الأولى: «رثمان أنف» بين الكسائي والأصمعي:

نقلت هذه القصة في عدد من كتب اللغة والأدب، ومنها كتاب أمالي الزجاجي، وأمالي الشجري، ومعجم الأدباء لياقوت الحموي، ومغني اللبيب عن كتب الأعراب لابن هشام، وخزانة الأدب للبيهقي، وسنورد هذه الروايات في مواضعها من هذه القصة بأسانيد ومنتونها موثقة من مصادرهما، وأول من أشار إليها، ونقل جزءاً منها ابن هشام، وكان الزجاجي أول من

أوردها كاملة في أماليه، ثم تبعه في نقلها ابن الشجري، وياقوت الحموي، أما البغدادي فقد نقلها عن الزجاجي بنصها.

١- الرواية في أمالي الزجاجي: «قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ؛ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ إِسْحَاقَ: أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْمَعْرُوفُ بِابْنِ شَقِيرِ النَّحْوِيِّ وَعَلِيِّ بْنِ سُلَيْمَانَ الْأَخْفَشِ قَالَا: أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى ثَعْلَبٌ قَالَ: ... أَنْشَدَ الْكَسَائِي:

أَمْ كَيْفَ يَنْفَعُ مَا تُعْطِي الْعُلُوقَ بِهِ * رِثْمَانَ أَنْفٍ إِذَا مَا ضَنَّ بِاللَّبَنِ^(١)
فَقَالَ الْأَصْمَعِيُّ: إِنَّمَا هُوَ رِثْمَانُ أَنْفٍ بِالنَّصْبِ. فَقَالَ لَهُ الْكَسَائِي: اسْكُتْ مَا أَنْتَ وَذَلِكَ
يَجُوزُ رِثْمَانُ أَنْفٍ، وَرِثْمَانُ أَنْفٍ، وَرِثْمَانُ أَنْفٍ. بِالرَّفْعِ وَالنَّصْبِ وَالخَفْضِ. أَمَا الرَّفْعُ فَعَلَى الرَّدِّ
عَلَى (مَا) لِأَنَّهَا فِي مَوْضِعِ رَفْعٍ بِ(يَنْفَعُ)، فَيَصِيرُ التَّقْدِيرُ: أَمْ كَيْفَ يَنْفَعُ رِثْمَانُ أَنْفٍ؟ وَالنَّصْبُ
بِ(تُعْطِي)، وَالخَفْضُ عَلَى الرَّدِّ عَلَى الْهَاءِ الَّتِي فِيهِ. قَالَ: فَسَكَتَ الْأَصْمَعِيُّ...»^(٢)

٢- الرواية في أمالي ابن الشجري: «روي عن أبي العباس ثعلب أنه قال: كان الكسائي والأصمعي يوماً بحضرة الرشيد، وكانا ملازمين له، يقيمان بإقامته، ويطعنان بطعنه... إلى قوله: «لم يكن صاحب إعراب»^(٣).

٣- الرواية في معجم الأدباء: «قال أبو عبد الله ابن مقله: حدثني أبو العباس أحمد بن يحيى، قال: اجتمع الكسائي والأصمعي عند الرشيد... فأنشد الكسائي:

أَمْ كَيْفَ يَنْفَعُ مَا تُعْطِي الْعُلُوقَ بِهِ * رِثْمَانَ أَنْفٍ إِذَا مَا ضَنَّ بِاللَّبَنِ
فَقَالَ الْأَصْمَعِيُّ رِيْمَانُ بِالرَّفْعِ، فَقَالَ لَهُ الْكَسَائِي: اسْكُتْ مَا أَنْتَ وَهَذَا، يَجُوزُ رِثْمَانُ وَرِثْمَانُ

(١) الأمالي، الزجاجي، (١/٥٠).

(٢) المرجع السابق، (١/٥٠-٥١).

(٣) أمالي ابن الشجري، ابن الشجري، (١/٥٤).

القصة اللغوية بين الوثوقية والمعيارية

ورثمان... فسألت أبا العباس: كيف جاز ذلك؛ فقال: إذا رفع رفع بد(ينفع)... وإذا نصب نصب بد(يعطي)، وإذا خفض رده على الهاء في به»^(١).

٤- الرواية في مغني اللبيب: «وقد أنشده الكسائي في مجلس الرشيد بحضرة الأصمعي فرفع رثمان فرده عليه الأصمعي، وقال إنه بالنصب، فقال له الكسائي اسكت ما أنت وهذا، يجوز الرفع والنصب والجر، فسكت؛ ووجهه أن الرفع على الإبدال من (ما)، والنصب بد(يعطي)، والخفض بدل من الهاء»^(٢).

٥- الرواية في خزانة الأدب: قال الزجاجي في أماليه: «أخبرنا أحمد بن الحسين... إلى قوله: «ولم يكن صاحب إعراب»^(٣).

ومن خلال الاطلاع على الروايات السابقة تبين الآتي:

- جاءت القصة في أمالي الزجاجي من طريقين: طريق أحمد بن الحسين، وعلي بن سليمان، وهذا يعضد الرواية، ويجعلها أصدق في نقل الخبر. أما رواية معجم الأدباء فهي معلقة بأبي عبد الله ابن مقله (٢٧٢هـ - ٣٢٨هـ) إذ تحقق له نقلها بالإخبار عن أبي العباس ثعلب (٢٠٠هـ - ٢٩١هـ) قبل التاسعة عشرة من عمره، أمر يجعل فيها نظر.

- اعتمد البغدادي في خزانته على رواية الزجاجي، أما ابن الشجري فقد علقها بأبي العباس ثعلب في قوله: «روي عن أبي العباس ثعلب» لكونه مباشرًا له في نقل القصة زمنياً؛ إذ توفي الزجاجي في (٣٤٠هـ) وعاش ابن الشجري بين (٤٥٠هـ - ٥٤٢هـ)، وقطع ابن هشام الرواية في المغني عن سندها، بقوله: «أنشد الكسائي».

(١) معجم الأدباء، (٤/ ٧٤٤).

(٢) مغني اللبيب، (ص ٦٧).

(٣) خزانة الأدب، (١١/ ١٤٧-١٤٨).

- الرواية التي جاء بها الحموي في معجمه مدعاة للشك؛ لتفرده بسندها، وعدم اعتمادها في كتب اللغة والأدب، ومما يؤكد ضعف هذه الرواية وردّها، قوله: «فقال الأصمعي ريمان بالرفع»، بينما ذكرت في جميع الروايات بقول الأصمعي: «رئمان أنف بالنصب»، هذا من جانب، ومن جانب آخر وردت كلمة «رئمان» بالقطع للهمزة في جميع مواطن ورودها، إلا رواية الحموي فقد جاءت بالتسهيل، لاسيما اعتماد جل كتب اللغة والأدب على رواية الزجاجي في أماليه من طريق أحمد بن الحسين، وعلي بن سليمان الأخفش.

- إن الكسائي في روايات القصة هو من علل وجوه الإعراب التي تأتي عليها «رئمان أنف»، ويتبدئ ذلك في قوله: «أما الرفع فعلى الرد على (ما)؛ لأنها في موضع بـ(ينفع)، والنصب بـ(تعطي)،... والخفض على...» في حين تقدم لنا رواية الحموي أبا العباس ثعلب معللاً ومفسراً للوجوه الإعرابية، وذلك بقوله: «فقال الكسائي: اسكت ما أنت وهذا... فسألت أبا العباس»، وبهذا يكون الحموي ألحق «أبا العباس» في أحداث القصة وبيان العلة النحوية، وهذا يتعارض مع أصل المناظرة بين الأصمعي والكسائي. لاسيما أن أحداث القصة بمختلف مواضعها في كتب اللغة والأدب تثبت أن الكسائي هو من تصدّى لوجوه الإعراب بالتعليل.

- تؤكد رواية المغني أن الكسائي قد أنشد بحضرة الأصمعي برفع (رئمان) فردّه الأصمعي وقال إنه بالنصب، وهذا يتوافق مع جميع الروايات، ويتعارض مع رواية الحموي، في «قول الأصمعي ريمان بالرفع» فكيف يكون الإنشاد بالرفع والتصويب له بالرفع. أما الوجه النحوي الذي جاء عليه هذا الشاهد فلا يقدح في معياريته؛ لأنه عند أكثر النحويين على وجوه ثلاثة بالرفع والنصب والخفض، على التخريج الذي ذكره الكسائي في المناظرة.

* القصة الثانية: «بازل عامين» بين أبي العباس ثعلب والرياشي:

رويت هذه القصة في عدد من كتب اللغة والأدب، ومنها كتاب معجم الأدباء، ومجالس العلماء للزجاجي، والعقد الفريد، والبصائر والذخائر. وأصل هذه القصة في مجالس العلماء

القصة اللغوية بين الوثوقية والمعيارية

للزجاجي، فقد نقلها كاملة بسندها، واقتصر ابن عبد ربه، وأبو حيان التوحيدي على ذكر موطن الشاهد النحوي منها، ثم أوردها الحموي كاملة معلقة بأبي العباس ثعلب، وفيما يأتي نقل لهذه الروايات بأسانيدها ومتونها موثقة من مصادرها.

١- الرواية في مجالس العلماء للزجاجي: «قال أبو عمر محمد بن أحمد بن إسحاق القطريلي: قال أبو العباس أحمد بن يحيى: كنت أصير إلى الرياشي لأسمع ما كان يرويه، وكانت قطعته شهيداً، فقال يوماً: كيف تروي هذا البيت بازلاً عامين أو بازلاً عامين؟ يعني في قول الشاعر: ما تنقم الحرب العوان مني * بازلاً عامين صغير سنّي»^(١) فقلت له: تقول لي هذا في العربية، إنما أصير إليك لهذه المقطعات والخرافات، يروي (بازلاً عامين)، و(بازلاً عامين)، و(بازلاً عامين)، فأمسك. الرفع على الاستئناف، والخفض على الإتياع، والنصب على الحال^(٢).

٢- الرواية في العقد الفريد: «قال الأخصس: وقد كان الخليل يجيز «إخواني» مع «أصحابي» ويأبى عليه العلماء، ويحتج بقول الشاعر: بازلاً عامين صغير سنّي^(٣)

٣- الرواية في البصائر والذخائر: «قال ابن سلام، قلت ليونس: كيف ينشد الرجز: ما تنقم الحرب العوان مني * بازلاً عامين صغير سنّي قال: على الثلاثة أوجه، بالرفع على الاستئناف، وبالجر على (من)، وبالنصب على الحال^(٤).

(١) العقد الفريد، (٦/٣٥٠).

(٢) مجالس العلماء، الزجاجي، (ص٤٧).

(٣) العقد الفريد، (٦/٣٥٠).

(٤) البصائر والذخائر، (٢/١٨٢).

٤- الرواية في معجم الأدباء: «وقال أبو العباس: كنت أصير إلى الرياشي لأسمع عنه، وكان نقي العلم، فقال لي يوماً وقد قرئ عليه:
ما تنقُم الحربُ العوان مني * بازلُ عامين صغيرٌ سنِّي
كيف تقول بازلُ أو بازلُ؟ فقلت: أتقول لي هذا في العربية؟ إنما أقصدك لغير هذا، يروى
بازلُ وبازلُ وبازلُ: الرفع على الاستئناف، والخفض على الإتياع، والنصب على الحال، فاستحيا
وأمسك^(١)».

من خلال تتبع الروايات التي جاءت بها القصة النحوية نلاحظ ما يأتي:

أولاً: جاء سند القصة لدى الزجاجي معلقاً بـ«أبي عمر محمد بن أحمد بن إسحاق القطريلي»، ولم نثر على سيرة هذا الرجل في كتب الرجال والتراجم، في حين يتبين أن الذي حدّث عن أبي العباس ثعلب هو «الحُسَيْن بن أَحْمَد بن مُحَمَّد، أَبُو عَلِيّ القطريلي» ولم يتبع في النقل الطريق الذي سلكه الزجاجي، فقد انعدم ذكر ذلك الرجل، وهذا يقودنا إلى تضعيف سند هذه الرواية؛ لتعليقها برجل مجهول النسبة.

ثانياً: أول من ذكر هذه القصة بسند هو الزجاجي، أما ياقوت الحموي فقد علقها بصاحبها، من دون ذكرٍ للسند، ولما انعدمت نسبة الراوي اكتفى بتعليق الرواية بأبي العباس ثعلب.

ثالثاً: انعدام نسبة الراوي لا يضعف المسألة؛ لترجيح كونها أجنبية عنها، فاحتجاج الخليل بهذا الرجز يؤكد ثبوته، ولهذا يتحتم فصل أغلب هذه القصص عن مسائلها اللغوية حتى تثبت موثوقيتها، وبعض هذه القصص قد تكون وضعت في زمن لاحق لتلك المسائل، ويدل على ذلك أن القصة اللغوية لم يكن لها أثر في تكوين القاعدة النحوية بل إنّ القاعدة النحوية قد كُوت قبل وضع القصة، والقصة طارئة عليها، وليس للقصة أي أثر في تكوين القاعدة اللغوية، وعليه جاءت

(١) معجم الأدباء، (٢/١٣٨).

القصة اللغوية بين الوثوقية والمعيارية

عبارات القصص عند الحديث عن المسألة اللغوية بأوجه نحوية محددة سبقت وضع القصة، نحو قولهم: «يروئى بازُلُ عامين وبازلُ عامين، وبازلُ عامين، بالرفع والنصب والخفض»، ونسجت في ظروف اجتماعية مغايرة، وخارج إطارها الجغرافي، فلا يمكننا القطع بثبوتها إلا من خلال ثبوت سندها، فأغلب هذه القصص لها دواعيها التي استجلبت لها.

رابعاً: بلغ عدد كلمات رواية الحموي ثمانياً وأربعين كلمة، بينما بلغ عدد الكلمات في رواية الزجاجي خمسين كلمة؛ لأن نقل الواقعة يحتاج تفصيلاً للحدث، وعليه تكون رواية الحموي قد وقفت على نقل الفكرة والمعنى نقلاً يغيب بعض أحداث القصة، في حال وقوعها فعلاً، وتضمنت رواية الزجاجي عبارات تحمل معاني الانتقاص من الطرف الآخر؛ كقوله: «الخرافات، المقطعات»، بينما خلت منها رواية الحموي، الأمر الذي يؤكد الارتكاز على الحافظة في نقلها، أو عدم الاعتقاد بوقوعها، ومن جانب آخر اعتمد الحموي في نقلها على السماع غير المباشر من الراوي عن أبي العباس ثعلب، بينما قيدت رواية الزجاجي الرواية بالسماع المباشر عن ثعلب، إشارة إلى وقوع التحريف أو الخطأ في الراوي مجهول النسبة.

خامساً: ربما تكون هذه القصة من وضع الكوفيين لحيازة البصرة على السبق إلى التععيد، أو تكون أثراً من آثار الخلاف بين المدرستين، وتعصب كل فريق لمدرسته، نتيجة لسجل الاتهام الدائر بينهما، ونخص بذلك الكوفيين الذين أخذ عليهم أنهم احتجوا بلغة الأعراب الذين فسدت سليقتهم، وفي إطار هذا الخلاف يُعرض الرياشي بأعلام المدرسة الكوفية بأنهم استقوا اللغة من أهل السواد أكلة الكواميخ والشواريز. وقد بلغت الخصومات والاتهامات بين المدرستين مبلغاً تجاوز حد التنافس، ونازعهم الكوفيون ادعاء بادعاء وجدالاً بجدال، حتى قال في ذلك ثعلب: «انتهى علم اللغة والحفظ إلى ابن الأعرابي»^(١)، ومواطن النزاع والخلاف بينهم كثيرة، تبين ما

(١) معجم الأدباء، (٦/٥٣٠).

آلت إليه هذه النزاعات إلى الخصومة في الدرس النحوي، حتى وصل حد التضخيم والرد على حساب اللغة، وعليه يرجح أن تكون هذه القصة موضوعة من قبل أبي العباس ثعلب، ومردّها تلك المناوشات والخصومات المتأصلة عند أعلام المدرستين، ويؤيد ذلك قوله: «إنما أصير إليك لهذه المقطعات والخرافات»، وقوله: «فاستحيا فأمسك»، أمر يثير الشك في موثوقية هذه القصة، فربما تكون هي اختلاقاً من ثعلب نفسه، لغاية الانتقاص من الرياشي، فحالها كغيرها من القصص التي ألصقها أصحاب المدرسة الكوفية بأعلام المدرسة البصرية.

سادساً: ربما تكون هذه القصة من اختلاق الرواة؛ لغاية الانتصاف من المدرسة البصرية، أو من وضع المتعلمين، ولهذا علقت براو مجهول النسبة، فمدرسة البصرة قعدت للغة وفق معايير قياسية عامة انتهجتها وسارت عليها بإتقان وإحكام، لا تتمرد عليها ولا تحيد عنها وتلتزمها بكل دقة وحزم، فيها شدة في التقعيد، تلامس المنهجية التعليمية والتلمذة، أما مدرسة الكوفة فكانت أكثر مرونة في المنهج وجرأة في القياس، أقرب إلى إدراك طبيعة اللغة واستنباط خصائصها استنباطاً صحيحاً، وقد وجهت اتهامات كثيرة للكوفيين بأنهم كانوا يضعون وينحلون، وإنما كان سبب بعضه هذه الخصومات والمنازعات المنهجية التي نشبت بين المدرستين، وكان بعضه الآخر لحقيقة هذا الوضع. أما الوجه النحوي الذي جاء عليه هذا البيت فلا يقدح في معياريته؛ لأنه عند أكثر النحويين على وجوه ثلاثة بالرفع والنصب والخفض، على التخريج الذي ذكره ثعلب.

* القصة الثالثة: «المهر مهر» بين الكسائي واليزيدي:

وردت هذه القصة في عدد من كتب اللغة والأدب، ومنها كتاب مجالس العلماء، ومعجم الأدباء، ووفيات الأعيان لابن خلكان، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي، وحياة الحيوان للدميمي، ودرة الغواص للخفاجي. وأصل هذه القصة عند الزجاجي في مجالسه، ثم نقلها الخفاجي بلفظ الحكاية من غير سند، ثم نقلها الحموي كاملة مرفوعة إلى إبراهيم بن إسماعيل الكاتب، ونقلها ابن خلكان كاملة بلفظ الحكاية وبقطع سندها، ثم نقلها السبكي كاملة بلفظ

الحكاية عن أبي محمد بن جعفر البلخي، ونقلها الدميري كاملة بتعليق سندها بأبي جعفر أحمد بن جعفر البلخي. وفيما يأتي نقل لهذه الروايات بأسانيدھا ومتونها موثقة من مصادرها.

١- الرواية في مجالس العلماء للزجاجي: «قال: حدثنا أبو إسحاق الطلحي قال: حدثنا أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل الكاتب عن أبيه قال: سأل الزبيدي الكسائي بحضرة الرشيد وقال: انظروا، في هذا الشعر عيب؟ وأنشده:

لا يَكُونُ العَيْرُ مُهْرًا * لا يَكُونُ المُهْرُ مُهْرًا^(١)

فقال الكسائي: قد أقوى الشاعر، فقال الزبيدي: انظر جيداً، فقال: أقوى؛ لا بد أن ينصب (المهر) الثاني على أنه خبر (كان). قال: فضرب الزبيدي بقلنسوته الأرض وقال: أنا أبو محمد، الشعر صواب، إنما ابتداءً فقال: المهر مهر، فقال له يحيى بن خالد: أتتكني بحضرة أمير المؤمنين وتكشف رأسك! والله لخطأ الكسائي مع أدبه أحب إلينا من صوابك مع فعلك، فقال: لذة الغلب أنستني من هذا ما أحس^(٢).

٢- الرواية في معجم الأدباء: «وحدث المرزباني فيما رفعه إلي إبراهيم بن إسماعيل الكاتب، قال: سأل الزبيدي الكسائي بحضرة الرشيد فقال: انظر في هذا الشعر عيب، وأنشده:

لا يَكُونُ العَيْرُ مُهْرًا * لا يَكُونُ المُهْرُ مُهْرًا^(٣)

فقال الكسائي: قد أقوى^(٣) الشاعر، فقال له الزبيدي: انظر فيه، فقال: أقوى؛ لا بد أن ينصب

(١) مجالس العلماء، (١/١٩٥).

(٢) المرجع نفسه، (١/١٩٥).

(٣) الإقواء: اختلاف المجزئ (حركة الروي المطلق) بالضم والكسر، ومن الإقواء قول حسان بن ثابت:

لا بأس بالقوم من طولٍ ومن قصر * جسمُ البغالِ وأحلامِ العصافيرِ
كأنهم قَصَبٌ، جُوفٌ أسافلُهُ * مُثَقَّبٌ نَفَخَتْ فِيهِ الأعاصيرُ

أهدئ سبيل إلى علمي الخليل «العروض والقافية»، محمود مصطفى، (ص ١٢٦).

(المهر) الثاني على أنه خبر (كان)، قال: فضرب اليزيدي بقلنسوته الأرض وقال: أنا أبو محمد، الشعر صواب، إنما ابتداء فقال المهر مهر، فقال له يحيى بن خالد: أتتكنني بحضرة أمير المؤمنين وتكشف رأسك؟! والله لخطأ الكسائي مع أدبه أحب إلينا من صوابك مع سوء فعلتك، فقال: لذة الغلب أنستني من هذا ما أحسن^(١).

٣- الرواية في وفيات الأعيان: «وحكى أبو أحمد بن جعفر البلخي في كتابه أن اليزيدي المذكور سأل الكسائي عن قول الشاعر:

لا يكون العيرُ مُهْرًا * لا يكونُ المَهْرُ مهْرُ

فقال الكسائي: يجب أن يكون «مهر» منصوباً على أنه خبر (كان)، ففي البيت على هذا التقدير إقواء، فقال اليزيدي: الشعر صواب؛ لأن الكلام قد تم عند قوله «لا يكون» الثانية، وهي مؤكدة للأولى، ثم استأنف الكلام، فقال «المهر مهر»، وضرب بقلنسوته الأرض، وقال: أنا أبو محمد، فقال له يحيى بن خالد البرمكي: أتتكنني بحضرة أمير المؤمنين؟ والله إن خطأ الكسائي مع حسن أدبه أحب إلينا من صوابك مع سوء أدبك، فقال اليزيدي: إن حلاوة الظفر أذهبت عني التحفظ^(٢).

٤- الرواية في طبقات الشافعية الكبرى: «وحكى أبو محمد بن جعفر البلخي في كتابه أن أبا محمد يحيى بن المبارك اليزيدي النحوي سأل الكسائي عن قول الشاعر:

لا يكون العيرُ مُهْرًا * لا يكونُ المَهْرُ مهْرُ

فقال الكسائي يجب أن يكون المهر منصوباً على أنه خبر (كان)، وفي البيت على هذا التقدير إقواء، وقال اليزيدي: بل الشعر صواب؛ لأن الكلام قد تم عند قوله لا يكون الثانية، وهي

(١) معجم الأدباء، (٤/٧٤٢).

(٢) وفيات الأعيان، (٦/١٨٦-١٨٧).

القصة اللغوية بين الوثوقية والمعيارية

مؤكدَة للأولى، ثم استأنف فقال المهر مهر، ثم ضرب بقلنسوته الأرض وقال أنا أبو محمد، وكان بحضرة الخليفة، فقال يحيى البرمكي: أتكتني بحضرة أمير المؤمنين؟، والله إن خطأ الكسائي مع حسن أدبه لأحسن من صوابك مع سوء أدبك، فقال اليزيدي: إن حلاوة الظفر أذهبت عني التحفظ^(١).

٥- الرواية في حياة الحيوان الكبرى للدميري: «ذكر أبو جعفر أحمد بن جعفر البلخي أن الرشيد جمع بين أبي الحسن الكسائي وأبي محمد اليزيدي ليتناظرا بين يديه، فسأل اليزيدي والكسائي عن إعراب قول الشاعر:

لا يكون العيرُ مُهْرًا * لا يكونُ المَهْرُ مهْرُ

فقال الكسائي: يجب أن يكون المهر منصوبًا على أنه خبر (كان)، ففي البيت على هذا إقواء، فقال اليزيدي: الشعر صواب؛ لأن الكلام قد تم عند قوله لا يكون، ثم استأنف فقال: المهر مهر، ثم ضرب الأرض بقلنسوته وقال: أنا أبو محمد، فقال له يحيى بن خالد: أتكتني بحضرة أمير المؤمنين وتسفه على الشيخ؟ فقال له الرشيد: والله إن خطأ الكسائي مع حسن أدبه، أحب إلي من صوابك مع قلة أدبك. فقال: يا أمير المؤمنين إن حلاوة الظفر أذهبت عني التحفظ، فأمر بإخراجه^(٢).

٦- الرواية في درة الغواص للخفاجي: «ويحكى أن الرشيد لما جمع بين «أبي الحسن الكسائي»، و«أبي محمد اليزيدي» إلى آخر ما حكاه، قال «أبو محمد البلخي»: المجلس الذي جرى بينهما إنما كان في بيت شعر، سأل «اليزيدي» عن إعرابه، وهو:

لا يكون العيرُ مُهْرًا * لا يكونُ المَهْرُ مهْرُ

(١) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، (٣/١٤٢).

(٢) حياة الحيوان الكبرى، الدميري، (١/٤٠٧).

فقال «الكسائي»: «يجب أن يكون المهر منصوباً على أنه خبر (كان)، ففي البيت على هذا إقواء، قال «اليزيدي»: الشعر صواب؛ لأن الكلام تم عند قوله لا يكون، فغضب عليه الرشيد، وقال: أتكتني بمجلسي وتسفه على الشيخ؟ والله إن خطأ «الكسائي» مع حسن أدبه لأحب إلي من صوابك مع قبح أدبك. فقال: يا أمير المؤمنين، إن حلاوة الظفر أذهبت عني التحفظ، فأمر بإخراجه»^(١)

بعد عرض هذه الروايات والمقابلة بين أسانيدھا ومتونها يتبين ما يأتي:

وردت الرواية الأولى بسند متصل عن طريق أبي إسحاق الطلحي، محدثاً عن إبراهيم بن إسماعيل الكاتب عن أبيه، أما الرواية الثانية فبسند مرفوع إلى إبراهيم الكاتب، وعليه تعد رواية الزجاجي أوثق هذه الروايات، لا سيما أن الزجاجي قد عاصر أحمد بن إسماعيل، والمعاصرة تحول دون الشك كذلك بهذه الرواية. وأول من ذكر القصة الزجاجي في مجالس العلماء، وقد ورد في الرواية الثالثة، قوله: «حكى أبو أحمد بن جعفر البلخي في كتابه» وفي الرواية الرابعة قوله: «وحكى أبو محمد بن جعفر البلخي في كتابه» وبعد البحث لم نعثر على أي كتاب أو مخطوط أو نسبة لهما، وعليه نضعف سند هاتين الروايتين؛ لعدم وجود نسبة لهما في طبقات الرواة والمحدثين وكتب الرجال والتراجم. واعتمدت الرواية الثالثة، والرابعة، والخامسة، والسادسة على ألفاظ الجهالة وهي: «حكى، يحكى، ذكر» وهذا الاعتماد في النقل يضعف السند والحال التي جاءت عليها القصة، بينما اعتمدت الرواية الأولى والثانية على لفظ «التحديث» وهي أقوى الألفاظ التي يعتمد عليها في قوة السند وموثوقيته. وقد عُلقت الرواية الخامسة بالحكاية عن «أبي جعفر أحمد بن جعفر البلخي» وفي حدود ما توصلنا إليه في كتب الرجال والتراجم لم نعثر على هذا الرجل سوى في سلسلة اسم «الحسن بن علي بن محمد بن أحمد بن جعفر البلخي

(١) شرح درة الغواص في أوام الخواص، الشهاب الخفاجي، (ص ١٩٦، ١٩٧).

القصة اللغوية بين الموثوقية والمعيارية

أبي علي الوخشي، ولا نعلم إذا كان هو المقصود بهذه الرواية أم غيره. وتوافقت الرواية الأولى والثانية بوقوع المناظرة بحضرة الرشيد، بينما حلت بقية الروايات من التصريح بمكان وزمان وقوعها. ويتبين التوافق التام بين عبارات الروايتين الأولى والثانية باللفظ نفسه، وهذا يشير إلى اعتماد الحموي في النقل على رواية الزجاجي، بينما توافقت بقية الروايات فيما بينها في نسقية العبارات والجمل، واختلفت مع الروايتين الأولى والثانية في توظيف العبارات مع الحفاظ على فكرة القصة، وفي هذا المقام نؤكد على أن العلماء قد استندوا في الروايات: الثالثة والرابعة والخامسة والسادسة على رواية ابن خلكان، ولم يعتمدوا في النقل على أصولها التي وثقتها بسندها المتصل.

ومن نتائج ذلك أن اعترى القصة في عباراتها شيء من التصحيف والزيادة والنقص والخطأ في النسبة، كتصحيف كلمة «تكني» التي تحولت إلى «تكتني»، وحذف عبارة «وتكشف رأسك» وزيادة عبارة «وتسفه الشيخ» وعبارة «فغضب عليه الرشيد» وقد نسبت الرواية الخامسة والسادسة مقولة: «خطأ الكسائي مع حسن أدبه» إلى الرشيد، بينما نسبتها بقية الروايات إلى يحيى البرمكي، واتفقت الرواية الأولى والثانية باستعمال عبارة «لذة الغلب أنستني من هذا ما أحس»، بينما استعملت بقية الروايات عبارة «حلاوة الظفر أذهبت عني التحفظ» وهذا يؤكد الخطأ في النقل دون التوثيق. ويؤكد أيضًا أن القصة قد نقلت في اللفظ والمعنى وأما بقية الروايات فقد استندت على نقل المعنى من دون اللفظ فداخلها التصحيف والحذف والزيادة، وهذا الأمر يقودنا إلى إعادة النظر في تشكيل مكونات بعض القصص النحوية، وذلك من خلال تأصيلها وربطها بأحداثها الموثقة.

أما المسألة النحوية التي تضمنتها القصة فتحتمل الاستئناف على معنى أن المهر لا يصدق عليه إلا المهريّة، وعلى كون المهر مهراً لا غيره، أما القول بالإقواء فعلى سبيل الظن بالمهريّة، لمن وقع ظنه عليه أنه مهر.

إن المعاني الخبيثة في أحداث هذه القصة تكشف عن الهدف من وراء هذه المناظرة وهو الإيقاع بالكسائي، وذلك من خلال هذا اللغز النحوي الذي جاء به اليزيدي، ومرد ذلك إلى الخلاف المستحكم بين علماء المدرستين البصرية والكوفية، وفي حقيقة الأمر، وبحمل هذه المسألة على الظن بالمهرية، يكون الكسائي قد أجاب ولم يخطئ، لاسيما أنه تلقى المسألة للإفادة في مسألة نحوية لمن هم في مجلس الرشيد، ولم يتنبه إلى ما دبر له.

تلقى الكسائي الرجز على معناه الصريح، فكان جوابه بالإقواء، وحمل الإعراب على صريح المعنى أولى من حملة على تأويله، فالمعنى الصريح للرجز رفع الشك لمن ظنه مهراً، وبهذا لم يخطئ الكسائي، وكثير من العلماء قد نقلوا هذه القصة من دون تفحص للمسألة النحوية فكانت عندهم مسلمة في تأويلها.

ويتضح أن الرجل قد أعدّ العدة لهذه المناظرة للإيقاع بالكسائي، فاتخذ من الألغاز النحوية سبيلاً، وحمل الكلام على غير ظاهره، والقول بالاستئناف مع صراحة الإقواء، ويتأكد ذلك من بعض عبارات اليزيدي، وقوله للكسائي: «انظر جيداً» لإثارة انتباه الرشيد والحاضرين على الخطأ الجلل الذي وقع به الكسائي، «وضربه الأرض بقلنسوته»، وقوله: «أنا أبو محمد» الغضب المفتعل الذي يوارى فيه اليزيدي الكيد للكسائي، والمكر به، فلم يقترف الكسائي ذلك الذنب الذي يحمله اليزيدي على ضرب الأرض بقلنسوته في مجلس الرشيد.

وتناقل هذه العبارات في أغلب الروايات كان سبباً في صرف النظر عن حقيقة المسألة النحوية إلى أحداث هامشية وقعت في مجلس الرشيد، فقد كانت من أساليب التصنع التي لجأ إليها اليزيدي للتوسط في الوقوف على المسألة النحوية، والانشغال بالأحداث من دونها، فكيف به يخلع قلنسوته ويضربها الأرض في حضرة الرشيد، ولهذا هيمن الحدث وجرأة المشهد على القصة، وتناقلها الرواة والعلماء، فصار رأي اليزيدي هو الجواب المسلم به من غير نظر في مسألة الإقواء، وبهذا يقع العدول في محورية القصة من مسألة نحوية إلى قضية استهجان لفعل اليزيدي.

وما يرسخ حقيقة المكيدة بالكسائي قول الرشيد: «لخطأ الكسائي مع أدبه أحبُّ إلينا من صوابك مع فعلك» فقد حقق اليزيدي بحيلته ما أراد، وأوقع الخليفة في شركه من غير أن يدرك، وذلك بإقراره بخطأ الكسائي وبتصويبه له، من خلال إغضابه بسوء فعلته، ليتم وينجز ما رمى إليه. وتستمر المؤامرة بأسلوب التورية بصيغة الاعتذار، وذلك بقوله: «لذة الغلب أنستني من هذا ما أحس» ليدلل على إقرار الرشيد بانتصاره على الكسائي؛ عبارة ظاهرها الاعتذار باطنها الإقرار بالغلبة.

* القصة الرابعة: «العقرب أشد لسعة من الزنبور» بين سيبويه والكسائي:

اشتهرت هذه القصة عند النحويين على مر التاريخ، حيث جاءت تسميتها استخلاصاً من المسألة النحوية التي دارت أحداثها الخلافية على شكل مناظرة بين البصريين والكوفيين ونخص من بينهم سيبويه والكسائي في مجلس يحيى البرمكي «كنت أظن العقرب أشد لسعة من الزنبور فإذا هو هي» وعند الوقوف على مفاصل هذه القصة نجدها قد بدأت على غير ما أخبر به سيبويه، حيث تدخل خلف الأحمر، وابتدر سيبويه بالسؤال تذرّعاً بتأخر الكسائي عن الحضور، ثم ما لبث أن انتقل الحوار إلى الفراء، فوقع في الخطأ. وأصل هذه القصة كاملة في أمالي الزجاجي بسند الإخبار والتحديث، كذلك نقلها اليزيدي كلها في طبقات النحويين بلفظ الحكاية عن أبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس. وفيما يأتي نقل لهذه الروايات بأسانيدها ومتونها موثقة من مصادرها.

١- الرواية في أمالي الزجاجي: «قال: أخبرنا أبو الحسن علي بن سليمان الأقفش النحوي، حدثنا أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب، قال: حدثني سلمة، قال: قال الفراء: قدم سيبويه على البرامكة...»^(١).

(١) أمالي الزجاجي، (١/٣٩).

٢- الرواية في طبقات النحويين للزبيدي: «حكى أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس النحوي المصري قال: قال أحمد بن يحيى ثعلب، ومحمد بن يزيد المبرد: لما ورد سيبويه العراق شقَّ أمره على الكسائي»^(١).

بعد سرد الروايات التي تضمنت القصة الزنبورية نقف من خلالها لمناقشة صحة وقوعها بالاستناد على مراتب السند والرواية من ناحية، ومن خلال مدى واقعية ومصداقية الأحداث التي دارت حولها المناظرة.

أولاً: يذكر الأنباري في إنصافه أن الكوفيين قد استشهدوا بهذه القصة على أنها مناظرة بين الكسائي وسيبويه، حيث جمع يحيى البرمكي بين سيبويه والكسائي للمحاورة، فقدم سيبويه إلى مجلسه بحضور ولديه، فابتدأه علي الأحمر بالسؤال فأخطأ... فقال سيبويه هذا سوء أدب وأقبل عليه الفراء ثلاث مرات بالسؤال فقدر فأخطأ^(٢).

ثانياً: الحادثة حدثت في زمن البرامكة في مجلس يحيى بن خالد، وكان له ولدان: جعفر، والفضل.

ثالثاً: حضر المجلس أولاً علي الأحمر، وجادل سيبويه وغلبه، مما يدل أن النية مثبتة فيما حدث لسيبويه بعد ذلك.

رابعاً: حضر الفراء، وحاول أن يظهر أنه أفضل من علي بن الحسن الأحمر، فجادل سيبويه وطرح مسألة وأخطأ فيها سيبويه وهو ما دفعه أن يرفض جدالهما حتى يأتي شيخهما الكسائي، وبعد هذا الجدل «حضر الكسائي فأقبل على سيبويه... فقال كيف تقول: كنت أظن العقرب أشد لسعة من الزنبور فإذا هو هي، أو فإذا هو إياها، فقال سيبويه: فإذا هو هي، ولا يجوز النصب،

(١) طبقات النحويين واللغويين، الزبيدي، (ص ٦٨).

(٢) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، ابن الأنباري، (٢/ ٥٧٦ - ٥٧٧).

فقال له الكسائي لحننت... والعرب ترفع ذلك كله وتنصبه، فأمر يحيى بن خالد بإدخال الأعراب الذين كانوا ببابه... فستلوا عن المسائل التي جرت بين الكسائي وسيبويه، فوافقوا الكسائي»^(١).

خامسًا: يتبين أن الأعراب الذين شهدوا للكسائي كانوا من أعراب الحطمة، ويؤكد ذلك ما جاء في معجم الأدباء لياقوت الحموي: «قال أصحاب سيبويه الأعراب الذين شهدوا للكسائي من أعراب الحطمة الذين كان الكسائي يقوم بهم ويأخذ عنهم»^(٢).

سادسًا: وصلتنا هذه القصة من خلال روايتين: رواية الزجاجي في أماليه، ورواية الزبيدي في طبقات النحويين: حيث يتبين الاختلاف بين رواة السندين، وإقحام النحاس والمبرد، واشترك ثعلب والمبرد في نقل أو حكاية الرواية الثانية من ناحية أخرى، وهذا مما دفع إلى التشكيك في صدق الرواية.

سابعًا: نسبة هذه المناظرة للزجاجي ليست ثابتة، فمجالس العلماء تبدأ بذكر المجلس مباشرة، ولم يأت الزجاجي في روايته بالسند، وسلسلة الرواة في السند ليسوا على نفس الدرجة من القوة، ويعتمد في سلسلة السند على أقوى صيغ النقل وهي التحديث، حتى يصل إلى راوي المسألة، فيقول سلمة: قال الفراء ولم يقل بالتحديث، وتتلاشى المشافهة في الإخبار، وقد يكون سمع ذلك عن راوٍ عن الفراء، ولم يسمعه منه نفسه.

ثامنًا: إن الإبطاء في تناقل المؤلفات اللغوية، لهذه القصة عن زمن حدوثها يثير الشك في مصداقية حدوثها، لاسيما أنها لم تنقل لنا إلا في القرن الرابع الهجري عن طريق الزجاجي؛ إذ إنها لم ترد عند العلماء العرب الذين سبقوا الزجاجي والزبيدي وعنوا بمثل هذه القصص النحوية؛ كالفراء والأخفش، مع أنها تعد من القصص التي يعتد بها الكوفيون في تغلبهم على البصريين،

(١) الإنصاف، (٢/٥٧٦).

(٢) معجم الأدباء، (٥/١٢٦).

ناهيك عن افتقار كتب التراجم لذكرها. وفي ذلك يؤكد الذهبي على وضع هذه القصة وكذبها، حيث يقول: «وَقَدْ جَمَعَ يَحْيَى الْبَرْمَكِيُّ بَعْدَ إِدْبَارِ بَيْنِهِ وَبَيْنَ الْكَسَائِيِّ لِلْمُنَاطَرَةِ، بِحُضُورِ سَعِيدِ الْأَخْفَشِ، وَالْفَرَّاءِ، وَجَرَتْ مَسْأَلَةُ الرَّبُّورِ، وَهِيَ كَذِبٌ: أَظُنُّ»^(١).

تاسعاً: نستطيع من خلال هذه القصة التأريخ لمدرسة الكوفة في النحو، فنبداً بالكسائي؛ لأنه أول نحاة الكوفة الذين أسسوا لظهور المدرسة الكوفية في النحو، فيقول السيوطي: «كان عالم أهل الكوفة وإمامهم أبو الحسن علي بن حمزة الكسائي»^(٢).

والوجه النحوي في هذه المناظرة هو الرفع بعد (إذا) الفجائية؛ فسيبويه يرى الرفع فقط (فإذا هو هي)، مبتدأ وخبره، أما الكسائي فيجيز النصب (فإذا هو إياها)، فتكون (إياها) مفعولاً مطلقاً لفعل محذوف، أي: يلسع لسعها، أو أن (إياها) مفعول به، أي: فإذا هو يساويها.

* القصة الخامسة: «تصدير الاستثناء بإلا» بين الكسائي والبصريين:

تعد هذه القصة من بين القصص النحوية التي تستدعي الوقوف عندها للتأكد من مدى موثوقيتها، حيث وردت في كتاب الإنصاف لابن الأنباري بجواز تصدير أداة الاستثناء «إلا» بداية الكلام، عند الكوفيين، وأكد الكسائي، وذهب إليه الزجاج، وخالفهم البصريون^(٣) وأكد هذه المسألة السيرافي في شرحه لكتاب سيبويه، في عدم منع الكسائي القول: «إلا طعامك ما أكل زيد»، وعدم جوازه عند بقية الكوفيين من غير وجهة نحوية^(٤). وأول من أورد هذه القصة السيرافي في شرح كتاب سيبويه، ونقلها ابن الأنباري في كتاب الإنصاف.

وبعد تتبع هذه المسألة في أغلب المصادر النحوية محاولة لرصد العلماء من أصحاب

(١) سير أعلام النبلاء، الذهبي، (٨/ ٣٥١).

(٢) المزهر في علوم اللغة، السيوطي، (٢/ ٤٩).

(٣) الإنصاف، (١/ ٢٢٢).

(٤) ينظر: شرح كتاب سيبويه، السيرافي، (٣/ ١).

المدرسة الكوفية الذين قالوا بذلك، وتوثيقاً لقول ابن الأنباري «عند الكوفيين» لم نعثر على من تحدث بهذه المقالة من الكوفيين إلا الكسائي رحمته الله، وأما ما قال به الزجاج فلا يتبين من قوله إنه يجيز تصدير الاستثناء بـ «إلا»، وكل ما أشار إليه أن الاستثناء يستعمل عند العرب لغاية توكيد العدد في حالة نقصانه^(١). ويؤكد ذلك ابن جنبي في معرض حديثه عن الفرق بين القول والكلام عند القول عن علة رفع المبتدأ بالابتداء لكان الجواب عليها هذا قول البصريين، أما علة رفعه بالعائد عليه، فيقال فيه هذا قول الكوفيين، ويقال فيه: كلام هؤلاء ولا كلام هؤلاء، إلا في حال أنزلت الكلام منزل القول، تتجاوز به^(٢) وعلى قول الكوفيين سار البغداديون^(٣).

وعلى هذه الشاكلة جاءت أكثر آراء البغداديين، إما حملاً على ما قال به البصريون، أو على ما قال به الكوفيون، فلم يتفردوا برأي - على خلاف المدرستين - يعضده الاستدلال في زمن استحكم فيه الخلاف النحوي، وتنوع طرائق الاستنباط والفهم؛ الأمر الذي يدفعنا إلى القول بدحض فكرة هذه المدرسة أو الموافقة على نسبة بعض الآراء لها.

إنَّ تعقُّب مثل هذه القصص لملاحظة مدى موثوقيتها في سندها ومنتها بدافع إثبات حقيقتها النحوية، يزيل كثيراً من الأوهام التي علق بها فصارت ضرباً من المسلمات إلى حد لا يمكن الفصل بينها وبين متونها، إذ صار رد بعضها مخالفة، وخروجاً على التقليد، ناهيك عن أن تعقب هذه القصص قد يقود إلى إعادة النظر في كثير من المسلمات والأفكار التي قامت عليها في الدرس النحوي. وعليه يمكن القول إن الأحكام التي قررها الأنباري وقطع الرأي فيها في مسائل الإنصاف بإطلاق دلالاتها وعمومها من دون قيد أو نسبة الآراء إلى قائلها يدفع إلى إعادة النظر والتحقق من هذه المسائل ومنتونها.

(١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، (٤/١٦٣).

(٢) ينظر: الخصائص، ابن جنبي، (١/١٩).

(٣) ينظر: المصدر نفسه، (١/٢٠٠).

والوجه النحوي في هذه الرواية هو تقديم أداة الاستثناء أول الكلام، حيث أجازته الكوفيون ومنعه البصريون، والذي يظهر صحة مذهب البصريين أن تقديم الأداة يؤدي إلى إعمال ما بعد (إلا) فيما قبلها، وهذا لا يجوز^(١).

* القصة السادسة: «ما مر بك مثل اليوم» بين اليزيدي والكسائي:

ومن القصص النحوية قصة مناظرة اليزيدي مع الكسائي وثأره منه لأجل شيخه سيبويه في منزل المهدي في رمضان قبل خلافته بشهور، يقول الزجاجي: «حدثنا أبو عبد الله اليزيدي قال: أخبرني عمي الفضل بن محمد بن أبي محمد يحيى بن المبارك اليزيدي، قال: كنا ببلد مع المهدي في شهر رمضان قبل أن يستخلف بأربعة أشهر... فبعث إلي وإلي الكسائي فصرت إلى الدار، وإذا الكسائي بالباب قد سبقني، فقال: أعوذ بالله من شرك يا أبا محمد... فلما دخلنا على المهدي أقبل علي فقال: كيف نسبوا إلى البحرين فقالوا بحراني، أو إلى الحصنين فقالوا حصني؟ فقلت: لو قالوا في النسب إلى البحرين بحري، لم يدر: النسبة إلى البحرين وقعت أم إلى البحر... فقال الكسائي:... كرهوا أن يقولوا حصناني فيجمعوا بين نونين، ولم يكن في البحرين إلا نون واحدة فقالوا بحراني لذلك... فسمعت الكسائي يقول لعمر بن بزيع: لو سألتني الأمير لأجبتة بأحسن من هذه العلة. فقلت: أصلح الله الأمير، إن هذا يزعم أنك لو سألته أجاب بأحسن من جوابي. فقال: قد سألته... فأطرق مفكراً وأطال الفكر... وما زال يسأله حتى قال له المهدي: يا كسائي ما مر بك مثل اليوم»^(٢).

وأغلب هذه المجالس لا تتسم بالإنصاف، فمحاباة السلطان لأحد المتنازعين، وإدناؤه منه ومنزلته عنده، كل ذلك دعم الخصم وعززه فتجاسر على خصمه باستدلاله وسلطة لسانه

(١) ينظر: الإنصاف، (١/٢٧٣-٢٧٧).

(٢) مجالس العلماء، (٢٢٠-٢٢١)، الأمالي، الزجاجي، (ص ٥٩).

وحظوته في القصر وعند الحضور، فلهجت المجالس بانتصاره وبراعته، وبتقادم الأزمان وتلاشي تلك المراتب والمآثر، وسلطة التاريخ عاد الصواب إلى أهله. ومن خلال عرض هذه القصة يمكن أن نلاحظ أن زمن القصة في عهد المهدي قبل توليته الخلافة بأربعة شهور، لاسيما أنها كانت بحضور الشهود... فتمكن اليزيدي من توريط الكسائي والإيقاع به فدفع ذلك المهدي أن يعرض بالكسائي، ويقول له قولته الشهيرة التي تناقلها الرواة والعلماء.

ولهذا يستوجب إعادة النظر في بعض عبارات هذه القصة؛ محاولة لبيان مدى مصداقيتها، وبيان مواطن الوضع والإقحام في بعض أحداثها. ومن هذه العبارات التي استوقفتنا في المناظرة التي دارت بين اليزيدي والكسائي في مجلس المهدي، أعرضها وفق أصل ورودها في كتاب مجالس العلماء، والأمالي للزجاجي - وأكتفي بذكر القائل والعبارة موضع النقاش - كالآتي:

الكسائي: «أعوذ بالله من شرك يا أبا محمد» هذه العبارة على لسان الكسائي من المرجح أنها إقحام في القصة من قبل اليزيدي، أراد من ورائها إظهار خشية الكسائي ومهابته من مناظرته، وإشارة منه إلى قلة رسوخ علمه وعدم تمكنه، وأنه قد أوقع به الهزيمة في سابق الأمر.

اليزيدي: «فلما دخلنا على المهدي أقبل عليّ» هذه العبارة - في حال ثبوتها - إشارة إلى المحاباة والحظوة التي كان ينالها اليزيدي، حيث كان يدير هذه المناظرة المهدي ومن آداب تلك المجالس أن يبدأ الخليفة بأكثرهم رسوخاً في علم العربية، فأقبله على اليزيدي من دون الكسائي يرفع من قدره، ويقر برسوخ علمه، ونرجح أنها من إقحام الراوي ليعرب عن أصالة علم اليزيدي وتمكنه، بل ربما تكون فرصة منحت لليزيدي للإيقاع بخصمه، فالمجالس تحكمها كثيرٌ من الآداب التي تلزم المناظرين بها، لا سيما براعة المهدي في إدارتها، فتقديم اليزيدي على خصمه وهو أعلم بالكسائي ورسوخ علمه، يؤكد على إقحام هذه العبارة في الرواية.

اليزيدي: «فسمعت الكسائي يقول لعمر بن زوبع» إن القول بأن الكسائي قد أطرق يُسر

الحديث إلى ابن زويج فيه تهمة له بالخروج عن أدب المناظرة في مجلس الخليفة، وإظهاره بمظهر الضعف، وقلة الحيلة وضعف الحجّة، التي لا يقدر معها طلب الإذن من المهدي بالإجابة على اليزيدي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كيف باليزيدي يتحقق لديه سماع الكسائي إسرار ابن زويج من دون سماع غيره له، ويتجرأ على طلب الإذن للكسائي بالإجابة، وربما تكون تلك الحظوة التي قد نالها هذا الرجل عند المهدي جعلته يدخل كلامه، ويقاطع الحديث ويسترق السمع على غيره، وقد عهد عن اليزيدي في أكثر المجالس سوء أدب المحاورّة، ومن ذلك قول الرشيد له: «والله إنّ خطأ الكسائي مع حسن أدبه لأحب إلي من صوابك مع قبح أدبك». ويتضح كذلك أنّ المهدي قد دعا الكسائي للمناظرة، ولكنه لم يطلب منه الإجابة على اليزيدي، والسبب في ذلك هو أن يظهر اليزيدي من خلال هذه العبارة أنّ المهدي لم يلتفت إليه، وهذا نفسه فيه تقليل مقصود من شأن الكسائي. وعليه نرجح إقحام هذه العبارة من قبل اليزيدي.

اليزيدي: «إنّ هذا يزعم أنّك لو سألته أجاب بأحسن من إجابتي» بهذه العبارة يقلل اليزيدي من شأن الكسائي بحضرة المهدي، وذلك باستعمال كلمة «هذا» من دون تسميته باسمه، ولا يفوت القول إنّ اليزيدي يستحوذ على جل المجلس بحديثه، ويصور من الكسائي رجلاً لا يقوى على الحجّة، ولا يجرؤ على الحديث، فهو يسفه الشيخ بمقالته هذه. وأمّا قوله: «أنك لو سألته» عبارة تتناقض مع دعوة المهدي للكسائي إلى بيته للمناظرة، وقوله: «إنّ هذا يزعم» حكم مسبق على رأي الكسائي للإيقاع بالمهدي بجعل مقالته ضرباً من الزعم والخطأ، أسلوب لجأ إليه ليبقي الغلبة في صفه، إمّا بالتكنية عنه باسم الإشارة، أو بالتقليل من شأن رأيه، أو بتسفيه الشيخ، فالمهدي ليس عالمًا بالنحو ليفصل بين المتخاصمين، ويتأكد ذلك في قوله: «قد اختلفتما وأنتما عالما بلديكما فمن يفصل بينكما» ولهذا فقد كان اليزيدي أكثر دهاء في بسط رأيه للإيقاع بالكسائي، وأن يستحوذ على اهتمام المهدي وانتباهه، فحظوته عند الخليفة قد أكسبته سلاطة

لسان وحده قول جعلته يتوهم أنه حقق الغلبة على خصمه. ونقل أحداث القصة بكل تفصيلاتها وجزئياتها يؤكد على أن أكثر هذه العبارات مقحمة فيها، فقد كان سرد هذه الأحداث الهامشية مقصودًا لذاته، لتحقيق أهداف خارج المسألة النحوية، وقد بقيت هذه الأحداث تهيمن على القصة، تتناقلها الأجيال في تاريخها الطويل، حتى صارت محط أنظار الدراسين، من دون الوقوف على مدى موثوقيتها.

اليزيدي: «فأطرق مفكرًا وأطال» تعد هذه العبارة من ضمن العبارات التي زيدت في القصة، لإظهار حالة الضعف التي وصل إليها الكسائي، وقلة الحيلة، وانعدام الدليل عنده. ويؤكد ذلك بقوله: «لأن يجيب فيخطئ فيتعلم أحسن من هذه الإطالة» فهو يتهمه بالإطالة في الجواب لقلة المعرفة.

المهدي: «يا كسائي ما مر عليك مثل اليوم» ينهي الراوي القصة بهذه العبارة التي تظهر إقرار المهدي وحكمه بتفوق اليزيدي على الكسائي، ونرجح إقحامها؛ لتعارضها مع قول المهدي: «قد اختلفتما وأنتما عالما ببلديكما فمن يفصل بينكما» إذ إنه لم يفصل بين المتخاصمين، والعبارة السابقة بمثابة حكم بين المتخاصمين، لا سيما أن اليزيدي قد ترك الحكم لفصحاء الأعراب المطبوعين.

وتفرد الزجاجي بسند هذه القصة في كتابيه مجالس العلماء والأماشي، من دون العلماء المتقدمين يقود إلى إعادة النظر فيها، لا سيما أنه قد تلقى علمه على عدد من العلماء وكان على رأسهم «محمد بن العباس بن محمد بن أبي محمد يحيى بن المبارك اليزيدي» وربما تكون بعض عبارات هذه القصة دخيلة على الرواية لغاية انتصاف لليزيدي من الكسائي والانحياز له، ولا يفوت القول: إن محدث هذه القصة هو اليزيدي ذاته فهو يروي قصة عن مناظرة نحوية جرت بينه وبين الكسائي، فتفرده بنقل هذا الحدث يرجح ضعف موثوقية هذه القصة.

والمسألة في هذه القصة تتضمن النسب إلى بحرین: يقول ابن يعيش: «أما بحراني فشاذ،

والقياس بحري^(١)، ويجعل الزمخشري بحرائياً منسوباً إلى البحر من المعدول الشاذ دون الحديث عن سبب ذلك الشذوذ^(٢)، وكذلك ابن السراج^(٣)، وينقل سيبويه عن أستاذه الخليل أنهم بنوا البحر على فعلان، والقياس بحري، بالنسب إلى المفرد^(٤).

فالكلمة علم على بلد، يلتزم في جميع مواضع إعرابها الياء، والشذوذ فيها ليس لأنها على حد المثنى؛ ولكن لبنائها على صيغة الرفع بالألف والنون، وعلى هذا يكون النسب القياسي إلى البحرين بحرياً.

في ختام هذه القصة يمكن القول: إنها قد داخلها كثير من التعديلات والتحريفات في أحداثها؛ لغاية الحط من قيمة الكسائي والتقليل من شأنه.

* القصة السابعة: «أفلا يزول التوهم^(٥) إلى يوم القيامة» بين المبرد وثعلب:

اقتصر ورود هذه القصة في المقتضب للمبرد ومعجم الأدباء وبالنص نفسه، إذ «حكى أن بعض الأكابر من بني طاهر سأل أبا العباس ثعلباً أن يكتب له مصحفاً على مذهب أهل التحقيق، فكتب والصحى بالياء... فنظر المبرد في ذلك المصحف فقال: ينبغي أن يكتب والصحا بالألف؛

(١) شرح المفصل، ابن يعيش، (١١/٦).

(٢) المفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري، (ص ٢٦٤).

(٣) الأصول في النحو، ابن السراج، (٣/٨١).

(٤) الكتاب، سيبويه، (٣/٣٣٦).

(٥) تنزيل لفظ موجود منزلة لفظ آخر لكونه بمعناه، وهو تنزيلهم اللفظ المعدوم الصالح للوجود بمنزلة الموجود كما في قوله:

بَدَا لِي أَنِّي لَسْتُ مُدْرِكُ مَا مَضَى * وَلَا سَابِقِ شَيْئًا إِذَا كَانَ جَائِيَا

وقد جعل له شرطاً لصحته، وآخر لحسنه، فأما شرط صحته فهو صحة دخول ذلك العامل المتوهم. وأما شرط حسنه فهو كثرة دخوله هناك، مغني اللبيب، (٢/١٩٠).

لأنه من ذوات الواو، فجمع ابن طاهر بينهما، فقال المبرد لثعلب: لم كتبت والصَّحى بالياء؟ فقال: لضمّة أوله، فقال له: ولم إذ ضمّ أوله وهو من ذوات الواو تكتبه بالياء؟ فقال: لأن الضمة تشبه الواو، وما أوله واو يكون آخره ياء، فتوهموا أن أوله واو، فقال المبرد: أفلا يزول هذا التوهم إلى يوم القيامة^(١).

يتبين من خلال هذه القصة أنّ الخصومة كانت قد أخذت مأخذها بين ثعلب والمبرد، فأدى ذلك بالشعراء إلى نظم الشعر في خصومتهم، فأضحت مثلاً بين العرب. وقد وقف السيرافي على هذه الخصومة مبيناً ما كان بين المبرد وثعلب من الخلاف ما لا يخفاء به، وأكثر أهل التحصيل يستشهدون بعداوتهم نظمًا وشعرًا، ومن ذلك قول الشاعر:

فأبدأننا في بلدةٍ والتقأؤنا * عسيرٌ كأننا ثعلبٌ والمبردُ

وتبين القصة الزلات التي انزلت فيها ثعلب، ومنها الزلة في تحديد أصل الألف وطريقة كتابتها. ومجالس العلماء للزجاجي يكشف في مواضع كثيرة من المناظرات عن مدى التباين بين حصافة المبرد وتمكنه ورسوخ علمه، واضطراب ثعلب في القياس والنقل. وبعد البحث عن هذه القصة التي ينسبها الحموي إلى أحمد بن يحيى ثعلب، لم نعثر عليها في مجالسه. ومعظم المصادر التي وجدت فيها هذه القصة بعيدة الزمن عن تاريخ حدوثها، ومن الملفت كذلك أنّ معظم المصادر اختلفت في توثيق هذه القصة من مصنف إلى آخر. ومن خلال الوقوف على عبارات هذه القصة يمكن الخروج بالاستدلالات الآتية:

• «حكى أنّ بعض الأكابر من بني طاهر» اعتمد الحموي في نقل القصة على ألفاظ الجهالة كلفظ «حكى» ففيه إشارة إلى أنه لم يقع على سند لهذا الخبر، والاعتماد على هذا اللفظ

(١) المقتضب، المبرد، (٣٠/١)، معجم الأدباء، (٦/٦٨٢).

(٢) معجم الأدباء، (٦/٦٨٠).

يضعف من موثوقية القصة، وكذلك الجهالة في ذكر صاحب المسألة الذي طلب مصحفاً على طريقة أهل التحقيق.

• «أن يكتب مصحفاً على مذهب أهل التحقيق» تكشف هذه العبارة عن رغبة بعض أكابر بني طاهر بأن يكتب ثعلب مصحفاً على طريقة أهل التحقيق، فهذا العمل تتابيه الوعورة والمشقة، فكيف يتحقق هذا المطلب الجليل لشخص مجهول النسبة من أكابر بني طاهر، وهذا يجعلنا نشك في وضع هذه القصة بجملتها.

• «فنظر المبرد في ذلك المصحف فقال: ينبغي أن يكتب والضحا بالألف» لم تؤرخ القصة للزمن الذي كتب فيه هذا المصحف، وإن تهيأ للمبرد الاطلاع عليه وقراءته فقد وردت مواضع كثيرة على صورة «الضحى» لم يقف عندها، وكتابة المصحف على هذا المذهب ليست أمراً يسيراً حتى استتمه وأحكمه ليقراه المبرد، ناهيك عن أن المصادر العربية لم تشر من قريب أو بعيد لذلك المصحف الذي خطه أبو العباس أحمد يحيى ثعلب لبعض أكابر بني طاهر.

• «أفلا يزول التوهم إلى يوم القيامة» تبين هذه العبارة عن حجة التوهم في التعليل النحوي، وهو ما يؤكد وضعها، بل وعدم ثبوت القصة، ونسبة التعليل إلى أبي العباس ثعلب؛ إنما هو لتخطئة الخصم، والحط من منزلته، والتشكيك في رسوخ علمه، ولا يفوت القول إن علة التوهم قد تشاكلت مع رسم كلمة في القرآن الكريم؛ لإثارة السخط على الآخر.

وأما الوجه النحوي في المناظرة فهو عن كيفية كتابة الألف اللينة في الثلاثي، والقاعدة هنا أن ينظر إلى أصل هذه الألف؛ فإن كان أصلها وأوَّأ رسمت بالألف، وإن كان ياءً رسمت على صورة الياء، و(الضحى) من الضحوة، فالقياس أن تكتب: (الضححا)، وهذا مذهب البصريين، بينما يرى الكوفيون كتابتها على صورة الياء لأنها مضمومة الأول، ولما فيها من الإمالة^(١).

(١) ينظر: شرح مقصورة ابن دريد، الجواليقي، (ص ١٥٩)، والدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي، (١١/٣٦).

* القصة الثامنة: «طلب كتاب في النحو» بين الخليل والرؤاسي:

تعد هذه القصة من أهم القصص التي تستحق أن نتناولها بالوقوف على مفاصلها، وهي قصة رغبة الخليل في اطلاعه على كتاب الرؤاسي الذي ألفه في النحو وطلبه منه، وعند تتبع هذه القصة في المصادر العربية نجد أنها مثبتة بشكل صريح في بعضها، وبعضها الآخر قد تناولتها بالإشارة إليها. ومن أهم المصادر وأولها التي أثبتتها بكل حيثياتها الفهرست لابن النديم، حيث نقلها بسند مرسل عن الرؤاسي، ثم نقلها أبو البركات الأنباري بلفظ الحكاية على المبني للمجهول، ثم نقلها السيوطي في بغية الوعاة مرفوعة إلى المبرد. وفيما يأتي نقل لهذه الروايات بأسانيدها ومتونها موثقة من مصادرها.

١- الرواية في الفهرست لابن النديم: «وقال الرؤاسي: بعث إليّ الخليل بطلب كتابي فبعثت به إليه فقرأه ووضع كتابه، وفي كتاب سيبويه قال الكوفي يعني الرؤاسي قال ابن درستويه زعم ثعلب أن أول من وضع من النحويين الكوفيين في النحو كتاب الرؤاسي، وتوفي وله من الكتب كتاب الفيصل»^(١).

٢- الرواية في نزهة الألباء في طبقات الأدباء، لابن الأنباري: «وكان الرؤاسي رجلاً صالحاً؛ ويحكى عنه، أنه قال: أرسل إليّ الخليل بن أحمد يطلب كتابي، فبعثت به إليه، فقرأه ووضع كتابه»^(٢).

٣- الرواية في بغية الوعاة: «وقال المبرد: ما عرف الرؤاسي بالبصرة. وقد زعم بعض الناس أنه صنف كتاباً في النحو، فدخل البصرة ليعرضه على أصحابنا، فلم يلتفت إليه، ولم يجسر على إظهاره لما سمع كلامهم»^(٣).

(١) الفهرست، ابن النديم، (ص ٨٩).

(٢) نزهة الألباء، (ص ٥١).

(٣) بغية الوعاة، (١/ ٨٣).

وعند المقابلة بين هذه الروايات يتبين التوافق في جوهر فكرتها؛ ومفادها وجود كتاب في النحو قبل الخليل من وضع الرؤاسي، إذ إنَّ مُعاصرة الرؤاسي (١٨٧هـ) للخليل (١٧٠هـ) زمن الرشيد قد دلت عليها أكثر المصادر اللغوية وكتب التراجم بالحجة والرواية، ويصرح القفطي في إنباه الرواة أنَّ الرؤاسي أقام بالبصرة، ولم يمكث بالكوفة إلا قليلاً، وعاش إلى زمن الرشيد^(١). وأن ثمة توابعاً كان بين الرؤاسي والخليل، وثبت له تأليف كتاب الفيصل، ذكر أنه بقي يدرس إلى سنة ٣٧٧هـ.

* القصة التاسعة: «تَنكُّرُ التلميذ لشيخه» بين الكسائي والرؤاسي:

من القصص المهمة التي تنقلها لنا المصادر اللغوية قصة تلمذة الكسائي والفراء على يد الرؤاسي، وتغير موقف الكسائي من شيخه يشير إلى أن الكسائي بدأ يتطلع إلى صياغة فكرة المدرسة النحوية على غرار الأفكار التي تقدمها مدرسة البصرة، أذكى عنده الميل إلى التنافس، وقاده إلى أن يقف معارضاً، بل ومناظراً لشيخه في بعض المواقف، وأن ينقلب على شيخه رغبة في سيادة مدرسة نحوية أخذت أوجهها تظهر وتشكل.

ومن أشهر الروايات التي يتأكد فيها نقل القصة كاملة مرفوعة إلى أحمد بن يحيى ثعلب، ما أورده ابن النديم في الفهرست، وياقوت الحموي في معجمه: «قال أحمد بن يحيى ثعلب: كان الرؤاسي أستاذ علي بن حمزة الكسائي والفراء، قال الفراء: فلما خرج الكسائي إلى بغداد قال لي الرؤاسي: قد خرج الكسائي وأنت أسن منه، فجئت إلى بغداد فرأيت الكسائي فسألته عن مسائل الرؤاسي فأجابني بخلاف ما عندي، فغمزت عليه قوماً كوفيين كانوا معي، فرآني فقال لي: مالك قد أنكرت، لعلك من أهل الكوفة؟ قلت: نعم. قال الرؤاسي يقول كذا وكذا وليس صواباً، وسمعت العرب تقول كذا وكذا حتى أتى عليّ مسألتي فلزمته»^(٢) من خلال استعراض هذه القصة

(١) إنباه الرواة على أنباه النحاة، القفطي، (٤/١٠٨).

(٢) الفهرست، ابن النديم، (ص ٨٩)، معجم الأدباء، (٦/٤٨٦).

القصة اللغوية بين الوثوقية والمعيارية

نخرج بمجموعة من الاستدلالات:

تكشف هذه القصة عن أن الإشارات الأولى للخلافات النحوية كانت مع الرؤاسي، إذ إنّه إمام مدرسة الكوفة، وعنه تلقى الكسائي والفراء الفكر النحوي الكوفي، ثم أخذ الخرق بالاتساع بين الرؤاسي والكسائي، ويزداد عند لحاق الفراء بالكسائي إلى بغداد، فجالسه ولازمه وتلقى علمه عنه حتى صار شيخاً له يلقنه النحو، ويدارسه معه، ويذكر أبو العباس أن «الكوفي» الذي يخبر به سيبويه ويذكره في كتابه، يُقصد به أبو جعفر محمد بن الحسن الرؤاسي، قال: «وكل ما في كتاب سيبويه وقال الكوفي كذا، فإنما يعني الرؤاسي»^(١).

إن حث الرؤاسي للفراء للحاق بالكسائي إنما هو تتبع وتأثر فكري بالكسائي الذي أخذ أمره ببلج، وتناقض آرائه، وذلك لمطاردته وإيقاع الهزيمة به في مجالس الخلفاء والولاة، لغاية إضعافه وتسفيه آرائه؛ حتى ينطمس ذكره وتزول سمعته، وكانت أكثر المناظرات التي قامت بينهما تنتهي بإقرار الفراء بغلبة الكسائي، وفضله، وكان هذا دافعاً له في أن يصير إلى المدرسة الكوفية، ليتقلد من بعده رئاستها.

نلاحظ كذلك أن باكورة الخلاف النحوي تظهر بأن الخلاف في هذه المرحلة لا يتجاوز اللطائف من المحاورات والمناظرات، التي لم تبلغ حد النزاع والتخاصم والتعصب، كما يثبت من خلال هذه القصة وجود تواصل بين الخليل وأبي جعفر الرؤاسي من جانب، ويؤكد الفراء دخول الرؤاسي إلى البصرة مرتين، ويؤكد دخوله كذلك المبرد كما ذكرنا سابقاً، ومن جانب آخر وجود مؤلف نحوي قبل الخليل هو كتاب الفيصل، ينسبه المؤرخون والنحويون إلى الرؤاسي.

أما التلمذة فتظهر جلية من خلال التأريخ للخلاف النحوي، فالفراء والكسائي تلميذا

(١) معجم الأدباء، (٦/٤٨٦).

الرؤاسي، نهلا من علمه ونقلاه إلى البصرة فيما بعد، كما تظهر المجافاة التي حصلت بين التلميذ وشيخه، فذهاب الكسائي إلى البصرة وتتبع الفراء له يؤكد عقوق الكسائي لشيخه أبي جعفر الرؤاسي، وتبين منازعة الكسائي له في رئاسة مدرسة فكرية أو منحى نحوي أو شك على الانكشاف.

أما التأريخ للمكان والزمان من خلال هذه القصة: فالبصرة والكوفة في زمن الرشيد تشكلان القلب والبؤرة للفكر النحوي، وقد كانتا في مرحلة لاحقة أساس انطلاقه الخلاف النحوي، فتلاقى في هذه المرحلة طبقتان من النحاة: الطبقة الثالثة البصرية ويمثلها الخليل بن أحمد الفراهيدي، والطبقة الأولى من الكوفيين، ويمثلها أبو جعفر الرؤاسي.

ويرجح مهدي المخزومي أن التنافس بين نحاة البصرة والكوفة إلى نهاية هذه المرحلة لم يكن موجوداً، فيقول: «غير أننا نرجح أن التنافس بين نحاة البصرة والكوفة لا وجود له في عهد الخليل وأبي جعفر، فلم يكن أبو جعفر إلا بصرياً»^(١)، ولا نتفق معه في رأيه السابق، فأبو جعفر كان كوفياً، ولو كان بصرياً لوجدنا ذكره في كتاب سيبويه.

(١) مدرسة الكوفة في النحو، مهدي المخزومي، (ص ٧١).

خاتمة وتوصيات

في ختام هذا الدراسة يمكن إجمال النتائج التي توصلت إليها في مجموعة من النقاط أهمها:

- تزامن نشوء أغلب الطرائف النحوية مع نشأة النحو، بل إن بعضها كان سبباً من أسباب وضعه، وذلك لتبسيطه بالطرفة والفكاهة وجعله محبباً لنظرة الصعوبة التي غلبت عليه، وهذا يؤكد وضع هذه الطرائف، والتخفيف من ثقل النحو على الأفهام وجفوته، وتقريباً للولادة.
- قد يكون وضع بعض القصص من قبل النحاة لحياسة الخصم في السبق إلى التقعيد، فهي أثر من آثار الخلاف بين المدرستين، ونتيجة الانتصاف الدائر بينهما. وربما تكون من اختلاق الرواة لغاية الانتصاف من الآخر، أو من هي وضع المتعلمين، ولهذا علق بعضها برواة مجهولي النسبة، والاعتماد على ألفاظ الجهالة في نقل القصة.
- بعض روايات هذه القصص على درجة عالية من الموثوقية وذلك لتوفر شرط المعاصرة والتحديث.

• تكشف بعض المناظرات عن الأهداف التي تروم إليها كالإيقاع بالخصوم، من خلال استعمال الألغاز النحوية، أو صرف النظر عن حقيقة المسألة النحوية إلى أحداث هامشية. أو باتباع أساليب التورية، لغاية الوصول إلى إقرار الخليفة بغلبة أحد المناظرين وانتصاره على الآخر.

- إن تعقب هذه القصص يقود إلى إعادة النظر في بعضها؛ فقد تكون ضرباً من الافتعال والتلفيق، ويتضح ذلك في قصة «أفلا يزول هذا التوهم إلى يوم القيامة» بين المبرد وثلعب، وقصة «ما مر بك مثل اليوم يا كسائي»، وقصة «العقرب أشد لسعة من الزنور» بين سيبويه والكسائي.
- يرجح أن يكون الغرض من إقحام بعض العبارات في القصص هو إظهار خشية الخصم

من مناظريه، وإشارة إلى قلة رسوخ علمه وتمكنه.

• إنَّ باكورة الخلاف النحوي تظهر أنَّ الخلاف في هذه المرحلة لم يتجاوز اللطائف من المحاورات والمناظرات، وبعض النحويين كان يتطلع إلى صياغة مدرسة فكرية نحوية، مما أذكى الميل إلى التنافس. ووصل الخلاف بين النحويين إلى حد الانتقاص من الآخر واتهامه بالاحتجاج بالتوهم في بيان العلة.

• إنَّ القصص التي تضمنت المسائل اللغوية لم يكن لها أثر في إزاحتها عن معياريتها.
• ما ورد في بعض القصص من مواضع إنما هو من اللحن الذي قد يكون السائل غفل عنه، ومن خلالها يتضح مدى تأثير (اللحن) في كلام الناس.

وتخلص هذه الدراسة إلى مجموعة من التوصيات للباحثين والدارسين تتمثل في: إعادة دراسة القصص اللغوية من خلال مناهج التأريخ اللغوي، والوقوف على مدى موثوقية قصص المناظرات والمجالس النحوية بين البصريين والكوفيين، وتحري الدقة في دراسة المسائل الخلافية، ونسبة الآراء إلى أصحابها، وتوسيع دائرة العمل في ضبط مصداقية المناظرات والمجالس النحوية، والانتقال من العمل الفردي إلى العمل المؤسسي.

قائمة المصادر والمراجع

- أدبنا الضاحك. العطري، عبد الغني، ط ٢، دمشق: دار البشائر، ١٤١٢ هـ.
- أسرار العربية. الأنباري، أبو البركات، عبد الرحمن بن محمد (ت: ٥٧٧هـ)، ط ١، بيروت - لبنان: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٩٩٩ م.
- الأصول في النحو. ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري، (ت: ٣١٦هـ)، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، د. ط، بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، د. ت.
- الأضداد. الأنباري، أبو بكر، محمد بن القاسم (ت: ٣٢٨هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، د. ط، بيروت - لبنان: المكتبة العصرية، ١٩٨٧ م.
- الأعلام. الزركلي، خير الدين بن محمود (ت: ١٣٩٦هـ)، ط ١٥، بيروت - لبنان: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢ م.
- أمالي ابن الشجري. ابن الشجري، ضياء الدين أبو السعادات هبة الله، (ت: ٥٤٢هـ)، تحقيق: محمود محمد الطناحي، ط ١، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩١ م.
- الأمالي. الزجاجي، أبو القاسم، عبد الرحمن بن إسحاق (ت: ٣٣٧هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، ط ١، بيروت - لبنان: دار الجيل، ١٩٨٧ م.
- إنباه الرواة على أنباه النحاة. القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي، (ت: ٦٤٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، القاهرة: دار الفكر العربي، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٢ م.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين. ابن الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، ط ١، بيروت - لبنان: المكتبة العصرية، ٢٠٠٣ م.
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. ابن هشام، جمال الدين أبو محمد، عبد الله بن يوسف (ت: ٧٦١هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، د. ط، دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت.
- البحر المحيط في التفسير. أبو حيان، محمد بن يوسف (ت: ٧٤٥هـ)، تحقيق: صدقي محمد جميل، د. ط، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠ هـ.

- البصائر والذخائر. التوحيد، أبو حيان، علي بن محمد بن العباس (ت: نحو ٤٠٠هـ)، تحقيق: وداد القاضي، ط ١، بيروت: دار صادر، ١٩٨٨م.
- البيان والتبيين. الجاحظ، عمرو بن بحر، (ت: ٢٥٥هـ)، د. ط، بيروت - لبنان: دار ومكتبة الهلال، ١٤٢٣هـ.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت: ٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، د. ط، صيدا - لبنان: المكتبة العصرية، د. ت.
- تاج العروس من جواهر القاموس. الزبيدي، مرتضى، محمد بن محمد، (ت: ١٢٠٥هـ)، د. ط، الكويت: دار الهداية، د. ت.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. الذهبي، شمس الدين، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت: ٧٤٨هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، ط ٣، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٣م.
- تاريخ دمشق. ابن عساكر، أبو القاسم، علي بن الحسن (ت: ٥٧١هـ)، تحقيق: عمرو بن غرامة العمري، د. ط، بيروت - لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥م.
- التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل. أبو حيان، محمد بن يوسف، (ت: ٧٤٥هـ) تحقيق: حسن هندواوي، ط ١، الرياض: دار كنوز إشبيلية، ٢٠١٣م.
- توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك. المرادي، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم (ت: ٧٤٩هـ)، تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، ط ١، القاهرة - مصر: دار الفكر العربي، ٢٠٠٨م.
- جمع الجواهر في الملح والنوادر. الحصري، أبو إسحاق، إبراهيم بن علي، (ت: ٤٥٣هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط ٢، بيروت - لبنان: دار الجيل، ١٩٥٣م.
- حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، عنابة القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي. الشهاب الخفاجي، أحمد بن محمد، (ت: ١٠٦٩هـ)، د. ط، بيروت: دار صادر، ١٨٦٦م.
- حاشية الصبان على شرح الأسموني. الصبان، أبو العرفان محمد بن علي (ت: ١٢٠٦هـ)، ط ١، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.

القصة اللغوية بين الوثوقية والمعيارية

- حياة الحيوان الكبرى. الدميري، أبو البقاء، محمد بن موسى، (ت: ٨٠٨هـ)، ط ٢، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. البغدادي، عبد القادر بن عمر (ت: ١٠٩٣هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط ٤، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٧م.
- الخصائص. ابن جنّي، أبو الفتح، عثمان (ت: ٣٩٢هـ)، ط ٤، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.
- دراسات في النحو العربي. أبو كنة، محمد، ط ٢، عمان: مطبعة الإسرائ، ١٩٩٥م.
- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. السمين الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف، (ت: ٧٥٦هـ)، تحقيق: د. أحمد محمد الخراط، د. ط، دمشق: دار القلم، د.ت.
- ديوان الراعي النميري. الراعي النميري، عبيد بن حصين بن معاوية، شرح: واضح الصمد، ط ١، بيروت - لبنان: دار الجيل، ١٩٩٥م.
- سر صناعة الإعراب. ابن جنّي، أبو الفتح عثمان (ت: ٣٩٢هـ)، ط ١، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.
- سير أعلام النبلاء. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، (ت: ٧٤٨هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، ط ٣، بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.
- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك. ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن (ت: ٧٦٩هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٢٠، القاهرة: دار التراث، ١٩٨٠م.
- شرح التسهيل المسمى «تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد». ناظر الجيش، محمد بن يوسف بن أحمد، (ت: ٧٧٨هـ)، تحقيق: علي محمد فاخر، ط ١، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ١٤٢٨هـ.
- شرح درة الغواص في أوهام الخواص. الشهاب الخفاجي، أحمد بن محمد (ت: ١٠٦٩هـ)، تحقيق: عبد الحفيظ فرغلي، ط ١، بيروت - لبنان: دار الجيل، ١٩٩٦م.

- شرح ديوان أمية بن أبي الصلت. ابن أبي الصلت، أمية، تحقيق: سيف الدين الكاتب، د. ط، بيروت - لبنان: دار مكتبة الحياة، د. ت.
- شرح كتاب سيبويه. السيرافي، أبو سعيد، الحسن بن عبد الله، (ت: ٣٦٨هـ)، تحقيق: أحمد حسن مهدي، علي سيد علي، ط ١، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨ م.
- شرح المفصل. ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي، د. ط، بيروت - لبنان: عالم الكتب، د. ت.
- شرح مقصورة ابن دريد. الجواليقي، أبو منصور، موهوب بن أحمد، تحقيق: حاتم الضامن، عبد المنعم التكريتي، د. ط، بغداد: مكتبة لسان العرب، د. ت.
- شعب الإيمان. البيهقي، أبو بكر، أحمد بن الحسين (ت: ٤٥٨ هـ)، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ط ١، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠ م.
- شعر الخوارج. عباس، إحسان (ت: ١٤٢٤ هـ)، ط ٣، بيروت - لبنان: دار الثقافة، ١٩٧٤ م.
- ضحى الإسلام. أمين، أحمد، ط ١٠، بيروت - لبنان: دار الكتاب، ١٩٣٤ م.
- طبقات الشافعية الكبرى. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب، (ت: ٧٧١ هـ)، تحقيق: محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، ط ٢، الدمام - السعودية: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣ هـ.
- طبقات النحويين واللغويين. الزبيدي، حمد بن الحسن بن عبيد الله (ت: ٣٧٩ هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢، القاهرة - مصر: دار المعارف، د. ت.
- الطرائف اللغوية. الوهبي، صالح بن سلمان، دار الملك عبد العزيز، مج ٢٠، ع ٣، ١٩٩٤ م.
- العقد الفريد. ابن عبد ربه، شهاب الدين أحمد بن محمد (ت: ٣٢٨ هـ)، ط ١، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤ هـ.
- عيون الأخبار. الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت: ٢٧٦ هـ)، د. ط، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ.
- غرر الفوائد ودرر القلائد. الشريف المرتضي، علي بن الحسين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢، بيروت - لبنان: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧ م.

القصة اللغوية بين الوثوقية والمعيارية

- فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف). الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله (ت: ٧٤٣ هـ)، تحقيق: إياد محمد الغوج، دراسة: د. جميل بني عطا، ط ١، د.م: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ٢٠١٣ م.
- فن الأحاجي والألغاز في التراث العربي. النجار، محمد رجب، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد ٢٠، المجلد الخامس، جامعة الكويت.
- الفهرست. ابن النديم، أبو الفرج، محمد بن إسحاق (ت: ٤٣٨ هـ)، تحقيق: إبراهيم رمضان، ط ٢، بيروت - لبنان: دار المعرفة، ١٩٩٧ م.
- الكتاب. سيبويه، عمرو بن عثمان (ت: ١٨٠ هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط ٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨ م.
- الكتاب. سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق: عبد السلام هارون، د.ط، بيروت - لبنان: عالم الكتب، د.ت.
- كتاب الفنون. ابن عقيل، أبو الوفاء، علي بن عقيل بن محمد، تحقيق: جورج المقدسي، د.ط، بيروت - لبنان: دار المشرق، ١٩٧٠ م.
- لسان العرب. ابن منظور، جمال الدين الأنصاري، ط ١، بيروت - لبنان: دار صادر، د.ت.
- اللغة بين المعيارية والوصفية. حسان، تمام، ط ٤، القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٠ م.
- مجالس العلماء. الزجاجي، أبو القاسم، عبد الرحمن بن إسحاق (ت: ٣٣٧ هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط ٢، القاهرة: مكتبة الخانجي؛ الرياض: دار الرفاعي، ١٩٨٣ م.
- مدرسة الكوفة في النحو. المخزومي، مهدي، ط ٢، مصر: مطبعة مصطفى البابي، ١٩٥٨ م.
- مروج الذهب. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسن، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط ١، د.م: د.ن، د.ت.
- المزهري في علوم اللغة. السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: ٩١١ هـ)، تحقيق: فؤاد علي، د.ط، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨ م.
- معاني القرآن وإعرابه. الزجاج، إبراهيم بن السري (ت: ٣١١ هـ)، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، ط ١، بيروت - لبنان: عالم الكتب، ١٩٨٨ م.

- معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب). ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله، (ت: ٦٢٦هـ)، تحقيق: إحسان عباس، ط ١، بيروت - لبنان: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣ م.
- معجم العين. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (ت: ١٧٠هـ)، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، د. ط، القاهرة: دار ومكتبة الهلال، د.ت.
- مغني اللبيب عن كتب الأعراب. ابن هشام، أبو محمد، جمال الدين (ت: ٧٦١هـ)، تحقيق: مازن المبارك، محمد علي حمد الله، ط ٦، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥ م.
- المفصل في صنعة الإعراب. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد، قدم له وبوبه: الدكتور علي ملحم، د. ط، بيروت - لبنان: دار الهلال، ٢٠٠٣ م.
- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك). الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى (ت: ٧٩٠هـ)، تحقيق: د. عبد المجيد قطامش، ط ١، مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، ٢٠٠٧ م.
- المقتضب. المبرد، أبو العباس، محمد بن يزيد (ت: ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، د. ط، بيروت - لبنان: عالم الكتب، د.ت.
- مناهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث. زوين، علي، ط ١، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، د.ت.
- النحو العربي والدرس الحديث. الراجحي، عبده، د. ط، بيروت - لبنان: دار النهضة العربية، ١٩٧٩ م.
- نزهة الألباء في طبقات الأدباء. الأنباري، أبو البركات، عبد الرحمن بن محمد (ت: ٥٧٧هـ)، تحقيق: إبراهيم السامرائي، ط ٣، الزرقاء - الأردن: مكتبة المنار، ١٩٨٥ م.
- نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة. الطنطاوي، محمد، تحقيق: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إسماعيل، ط ١، د. م: مكتبة إحياء التراث الإسلامي، ٢٠٠٥ م.
- النشر في القراءات العشر. ابن الجزري، شمس الدين، محمد بن محمد (ت: ٨٣٣هـ)، تحقيق: علي محمد الضباع، د. ط، مصر: المطبعة التجارية الكبرى، د.ت.

القصة اللغوية بين الوثوقية والمعيارية

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. ابن خلكان، أبو العباس أحمد (ت: ٦٨١ هـ)، تحقيق: إحسان عباس، د.ط، بيروت - لبنان: دار صادر، د.ت.

Bibliography

- Al-Ain Lexicon, Al-Farahidi, Abu Abdul Rahman Al-Khalil bin Ahmed, (died 170 AH), investigation: Dr. Mahdi Al-Makhzoumi, Dr. Ibrahim Al-Samarrai.
- Al-Alam, Al-Zarkali, Khair Al-Din bin Mahmoud (d. 1396 AH), 15th edition, Dar Al-Ilm for Millions, Beirut - Lebanon, 2002 AD.
- The Art of Riddles in the Arab Heritage, Al-Najjar, Muhammad Rajab, The Arab Journal for the Humanities, No. 20, Volume Five, Kuwait University.
- Amali Ibn Al-Shjari, Ibn Al-Shjari, Dia Al-Din Abu Al-Saadat Hebat Allah, (deceased: 542 AH), investigation: Mahmoud Muhammad Al-Tanahi, 1st edition, Al-Khanji Library, Cairo, 1991 AD.
- Al-Amali, Al-Zajji, Abu Al-Qasim, Abdul Rahman bin Ishaq (died: 337 AH), investigation: Abdul Salam Haroun, 1st edition, Dar Al-Jeel - Beirut, 1987 AD.
- Appendix and Supplementation in the Explanation of the Book of Facilitation, Abu Hayyan, Muhammad bin Youssef, (d. 745 AH), achieved by: Hassan Hindawi, 1st edition, Dar Kunouz of Seville - Riyadh, 2013 AD.
- Arabic Grammar and Modern Lesson, Al-Rajhi, Abdo, Dar Al-Nahda Al-Arabiya, Beirut - Lebanon, (d. i) 1979.
- Asrar Al-Arabiya, Al-Anbari, Abu Al-Barakat, Abdul Rahman bin Muhammad (died 577 AH), i 1, Dar Al-Arqam bin Abi Al-Arqam, 1999 AD.
- Attention to the narrators on the attention of the grammarians, Al-Qafti, Jamal Al-Din Abu Al-Hassan Ali, (d. 646 AH), investigation: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, i. 1, Dar Al-Fikr Al-Arabi - Cairo, and the Cultural Books Foundation - Beirut, 1982 AD.
- Al-Bahr Al-Mohet fi Tafsir, Abu Hayyan, Muhammad bin Youssef (d. 745 AH), investigation: Sidqi Muhammad Jamil, (d.), Dar Al-Fikr - Beirut, 1420 AH.
- Al-Bayan wa Al-Tabeen, Al-Jahiz, Amr Ibn Bahr, (d. 255 AH), (d. i), Al-Hilal House and Library, Beirut - Lebanon, 1423 AH.
- Biography of the Flags of the Nobles, Al-Dhahabi, Shams Al-Din Abu Abdullah Muhammad Bin Ahmed, (died 748 AH), investigation: a group of investigators under the supervision of Sheikh Shuaib Al-Arnaout, 3rd edition, Al-Resala Foundation, Beirut - Lebanon, 1985 AD.
- Book of Arts, Ibn Aqil, Abu Al-Wafa, Ali bin Aqeel bin Muhammad, investigation: George Al-Maqdisi, (d. I), Dar Al-Mashreq, Beirut - 1970 AD.
- The book, Sibawayh, Amr bin Othman (d. 180 AH), investigation: Abdel Salam Muhammad Harun, Al-Khanji Library, 3rd edition, Cairo, 1988 AD.
- Characteristics, Ibn Jinni, Abu Al-Fath, Othman (deceased: 392 AH), 4th edition, General Egyptian Book Organization, (d. T.).
- Clarifying the purposes and paths with the explanation of Alfiya Ibn Malik, Al-Muradi, Abu Muhammad Badr Al-Din Hassan bin Qasim (died: 749 AH), investigation: Abdul Rahman Ali Suleiman, 1st edition, Dar Al-Fikr Al-Arabi, Cairo - Egypt, 2008 AD.

- Collecting Jewels in Salt and Anecdotes, Lahsari, Abu Ishaq, Ibrahim bin Ali, (d. 453 AH), investigation: Ali Muhammad Al-Bajawi, 2nd edition, Dar Al-Jeel - Beirut, 1953.
- The crown of the bride from the jewels of the dictionary, Al-Zubaidi, Murtada, Muhammad bin Muhammad, (d. 1205 AH), Dar Al-Hedaya.
- Deaths of Notables and the News of the Sons of Time, Ibn Khalkan, Abu Al-Abbas Ahmad (d. 681 AH), investigation: Ihsan Abbas, (d.), Dar Sader, Beirut - Lebanon, (d. T.)
- Dictionary of Writers (Guiding the Arab to the Knowledge of the Writer), Yaqout Al-Hamawi, Shihab Al-Din Abu Abdullah, (d. 626 AH), investigation: Ihsan Abbas, Dar Al-Gharb Al-Islami, Beirut, I 1, 1993 AD.
- Diwan of Al-Ra'i Al-Numeiri, Al-Ra'i Al-Numeiri, Obaid bin Husayn bin Muawiyah, Explanation: Wadeh Al-Samad, Edition 1, Dar Al-Jeel _ Beirut, 1995.
- Duha al-Islam, Amin, Ahmad, Dar al-Kitab, Beirut - Lebanon, 10th edition, 1934.
- Al-Durr Al-Masoon fi Al-Kitab Al-Kitun Al-Kitun, Al-Samin Al-Halabi, Abu Al-Abbas, Shihab Al-Din, Ahmed bin Youssef, (d. 756 AH), investigation: Dr. Ahmed Muhammad Al-Kharrat, (d.), Dar Al-Qalam, Damascus, (d. T.).
- The emergence of grammar and the history of the most famous grammarians, Al-Tantawi, Muhammad, achieved by: Abu Muhammad Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Isma'il, 1st Edition, The Revival of Islamic Heritage Library, 2005AD.
- Equity in issues of disagreement between the grammarians: Basri and the Kufic, Ibn al-Anbari, Abd al-Rahman bin Muhammad, 1st Edition, Al-Mataba al-Asriyya, Beirut - Lebanon, 2003 AD.
- Explanation of Dora Al-Ghawas fi Awham Al-Khawas, Shihab Al-Khafaji, Ahmed bin Muhammad, (1069 AH), investigation: Abdel Hafeez Farghali, 1st edition, Dar Al-Jeel, Beirut - Lebanon, 1996.
- Explanation of Ibn Aqil on the Alfiya of Ibn Malik, Ibn Aqeel, Abdullah Ibn Abd al-Rahman (deceased: 769 AH), investigation: Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid, 20th edition, Dar al-Turath - Cairo, 1980 AD.
- Explanation of Sibawayh's book, Al Serafi, Abu Saeed, Al Hassan bin Abdullah, (deceased: 368 AH), investigation: Ahmed Hassan Mahdali, Ali Sayed Ali, Edition 1, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut - Lebanon, 2008 AD.
- Explanation of the cabin of Ibn Duraid, Al-Jawaliqi, Abu Mansour, Mawhib bin Ahmed, investigation: Hatim Al-Dameen, Abdel Moneim Al-Tikriti, (d. I), Lisan Al-Arab Library, (d. T).
- Explanation of the Diwan of Umayyah bin Abi Salt, Ibn Abi Salt, Umayyah, investigation: Saif Al-Din Al-Katib, (d.), Dar Al-Hayat Library, Beirut, (d. T).
- Explanation of the facilitation called "Paving the rules with an explanation of facilitating the benefits", the overseer of the army, Muhammad bin Youssef bin Ahmed, (d. 778 AH), investigation: Ali Muhammad Fakher, i. 1 - Dar al-Salaam for Printing and Publishing, Cairo - Arab Republic of Egypt, 1428 AH.

- Explain the paths to Alfiya Ibn Malik, Ibn Hisham, Jamal al-Din Abu Muhammad, Abdullah Ibn Yusuf (d. 761 AH), investigation: Youssef Sheikh Muhammad al-Baq'i, (d. i), Dar al-Fikr for printing, publishing and distribution, (d. t).
- Al-Fihrist, Ibn Al-Nadim, Abu Al-Faraj, Muhammad bin Ishaq, (d. 438 AH), investigation: Ibrahim Ramadan, Dar Al-Marefa, 2nd edition, Beirut - Lebanon, 1997 AD.
- Fotouh al-Ghayb in Uncovering the Mask of Doubt (A footnote to al-Tibi on the Scout), al-Tibi, Sharaf al-Din al-Hussein bin Abdullah (d. 743 AH), investigation: Iyad Muhammad al-Ghouj, study: Dr. Jamil Bani Atta, 1st Edition, Publisher: Dubai International Holy Quran Award, 2013 AD.
- Gharar benefits and pearls of necklaces, Al-Sharif Al-Murtada, Ali bin Al-Hussein, investigation: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, Dar Al-Kitab Al-Arabi - Beirut 1967 AD, 2nd ed.
- History of Damascus, Ibn Asaker, Abu al-Qasim, Ali Ibn al-Hasan (d. 571 AH), investigation: Amr Ibn Gharamah al-Amrawi, (d. i), Dar al-Fikr for printing, publishing and distribution, Beirut - Lebanon, 1995 AD.
- The History of Islam and the Deaths of Celebrities and Flags, Al-Dhahabi, Shams Al-Din, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed (d. 748 AH), investigation: Omar Abdel Salam Al-Tadmari, 3rd edition, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, 1993 AD.
- Hayat al-Hayyat al-Kubra, al-Damiri, Abu al-Baqa, Muhammad ibn Musa, (died: 808 AH), 2nd edition, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, 1424 AH.
- The Healing Purposes in Explaining the Sufficient Summary (Explanation of Alfiya Ibn Malik), Al-Shatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa (died 790 AH), investigation: Dr. Abdul Majeed Qatamish, 1st floor, Institute of Scientific Research and Revival of Islamic Heritage, Umm Al-Qura University - Makkah Al-Mukarramah, 2007 AD.
- Insights and Ammunition, Al-Tawhidi, Abu Hayyan, Ali bin Muhammad bin Al-Abbas (d. about 400 AH), investigation: Wedad Al-Qadi, 1st edition, Dar Sader - Beirut, 1988 AD.
- Kufa School of Grammar, Makhzoumi, Mahdi, 2nd Edition, Mustafa Al-Babi Press, Egypt, 1958.
- Language between normative and descriptive, Hassan, Tammam, World of Books, Cairo, 4th edition, 2000 AD.
- Layers of Grammar and Linguists, Al-Zubaidi, Hamad bin Al-Hassan bin Obaid Allah, (deceased: 379 AH), investigation: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, 2nd edition, Dar Al-Maaref, Cairo - Egypt.
- Linguistic Research Methods between Heritage and Modern Linguistics, Zwain, Ali, House of General Cultural Affairs, Baghdad, 1st Edition, (d. T.).
- Linguistic Anecdotes, King Abdulaziz House, Al-Wahaibi, Saleh bin Salman, Volume 20, Volume 3, 1994 AD.
- Lisan al-Arab, Ibn Manzur, Jamal al-Din al-Ansari, Dar Sader - Beirut.
- Majalis al-Ulama, Abu al-Qasim, Abd al-Rahman ibn Ishaq (d. 337 AH), Al-Zajji, investigation: Abd al-Salam Muhammad Harun, 2nd edition, Al-Khanji Library - Cairo, Dar Al-Rifai in Riyadh, 1983.

- Meanings and Syntax of the Qur'an, Al-Zajaj, Ibrahim bin Al-Sirri, (deceased: 311 AH), investigation: Abdel-Jalil Abdo Shalaby, 1st edition, World of Books - Beirut, 1988 AD.
- Al-Mizhar fi Language Sciences, Al-Suyuti, Jalal Al-Din, Abdul Rahman bin Abi Bakr, (d. 911 AH), investigation: Fouad Ali, (d. i), Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, 1998 AD.
- Mughni Al-Labib on the books of the Arabs, Ibn Hisham, Abu Muhammad, Jamal Al-Din (d. 761 AH), investigation: Mazen Al-Mubarak / Muhammad Ali Hamdallah, 6th edition, Dar Al-Fikr - Damascus, 1985 AD.
- Al-Muqtadib, Al-Mubarrad, Abu Al-Abbas, Muhammad bin Yazid (d. 285 AH), investigative: Muhammad Abdul-Khaleq Azimah, (d.), The World of Books - Beirut, (d. T).
- Nuzha al-Abaa fi Tabaqat al-Alibaba, al-Anbari, Abu al-Barakat, Abd al-Rahman bin Muhammad (d. 577 AH), investigation: Ibrahim al-Samarrai, 3rd edition, Al-Manar Library, Zarqa - Jordan, 1985 AD.
- Opposites, Al-Anbari, Abu Bakr, Muhammad bin Al-Qasim (d. 328 AH), investigation: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, (d. i) Al-Mataba al-Asriyya, Beirut - Lebanon, 1987 AD.
- Origins in Grammar, Ibn Al-Sarraj, Abu Bakr Muhammad Bin Al-Sari, (d. 316 AH), investigation: Abdul-Hussein Al-Fatli, (d. i) Al-Resala Foundation, Lebanon - Beirut, (d. T).
- Oyoun Al-Akhbar, Al-Dinuri, Abu Muhammad Abdullah bin Muslim bin Qutaiba (d. 276 AH), Dar al-Kutub al-Ilmiyya - Beirut, 1418 AH.
- Our Laughing Literature, Al-Otari, Abdul Ghani, Damascus, Dura Labshaer, 2nd Edition, 1412 A.H.
- The People of Faith, Al-Bayhaqi, Abu Bakr, Ahmed bin Al-Hussein, (458 AH), investigation: Abu Hajar Muhammad Al-Saeed bin Bassiouni Zaghoul, 1, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut - Lebanon, 2000 AD.
- Promoter of Gold, Al-Masoudi, Abu Al-Hasan Ali Bin Al-Hassan, Investigation: Muhammad Muhyi Al-Din Habid Al-Hamid, 1st Edition, (Dr. T.).
- Pursuing the Consciousness in the Layers of Linguists and Grammarians, Al-Suyuti, Jalal Al-Din, Abdul Rahman bin Abi Bakr, (d. 911 AH), investigation: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, (d.), Al-Asriya Library - Lebanon - Sidon (d. T)
- Poetry of the Kharijites, Abbas, Ihsan (d. 1424 AH), 3rd Edition, House of Culture, Beirut - Lebanon, 1974 AD.
- Publication in the Ten Readings, Ibn al-Jazari, Shams al-Din, Muhammad ibn Muhammad (deceased: 833 AH), investigative by: Ali Muhammad al-Daba', (d.), the major commercial printing press.
- The Rise of Arabic Grammar, Al-Tantawi, Muhammad, Dar Al-Maaref - Cairo, 4th Edition, 1973.
- Al-Sabban's Note to Sharh Al-Ashmouni, Al-Sabban, Abu Al-Irfan Muhammad bin Ali (d. 1206 AH), Dar Al-Kutub Al-Ilmia, Beirut - Lebanon, 1, 1997 AD.

- The Secret of the Syntax of Syntax, Ibn Jani, Abu al-Fath Othman (d. 392 AH), i 1, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut - Lebanon, 2000 AD.
- The Shehab's commentary on the interpretation of al-Baydawi, named: Inayat al-Qadi and Kifayat al-Radhi on the interpretation of al-Baydawi, Shihab al-Khafaji, Ahmed bin Muhammad, 1866.
- Studies in Arabic Grammar, Abu Kanna, Muhammad, Al-Isra Press - Amman, 2nd Edition, 1995.
- Tabaqat al-Shafi'i al-Kubra, al-Subki, Taj al-Din Abd al-Wahhab, (deceased: 771 AH), investigation: Mahmoud Muhammad al-Tanahi, d. Abdel Fattah Muhammad Al-Helou, 2nd Edition, Hajar for Printing, Publishing and Distribution, 1413 AH.
- The Treasury of Literature and the Door to the Door of Lisan Al Arab, Al-Baghdadi, Abdul Qadir bin Omar (d. 1093 AH), investigation and explanation: Abdul Salam Muhammad Haroun, 4th edition, Al-Khanji Library, Cairo, 1997 AD.
- The Unique Contract, Ibn Abd Rabbo, Shihab al-Din Ahmed bin Muhammad (d. 328 AH)• i 1, Dar al-Kutub al-Ilmiyya - Beirut, 1404 AH.

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين

«دراسة موضوعاتية»

أ. د. حسن بن أحمد النعمي^(١)

(قدم للنشر في ٢١/٠١/١٤٤٣هـ؛ وقبل للنشر في ٢٠/٠٢/١٤٤٣هـ)

المستخلص: تسلط هذه الدراسة الأضواء من وجهة نظر موضوعاتية على ظاهرة الخوف في مسارات الرحلة المهاجرة، لدى الشعراء المهجريين، أولئك الذين غادروا ديارهم في بلاد الشام نحو العالم الجديد، فراراً من الحياة التي كانوا يعيشونها. وظاهرة الخوف هذه بارزة في نتاج شعرائهم شماليهم وجنوبيهم إذ بدا الخوف في نتاجهم شاغلاً مقلقاً، ومصدراً مُلهماً، وقد ترك هذا الشاغل، بمستوياته ودوافعه المتباينة ندوباً واضحة على النصّ المهجري، تجاوزت الموضوع أو الفكرة إلى ما أحدثته في أشكال المعنى من شروخ. وشعر المهجريين الذي رافق رحلاتهم المهاجرة كان عبر مساراته المختلفة، يحاول أن يكون تمجيذاً لتحقيق الحلم تارة، وتعزيزاً لصمود الداخل تارة أخرى، لكن أكثره كان يغلفه الخوف والشك والترقب والضياع والصدمة، وعدم القدرة على العودة من مغامرة الرحلة، أو الرجوع للوطن الأم، وذلك ما تسعى هذه الدراسة إلى استجلائه وكشفه عبر وقفة متأنية مع الخوف والإبداع الشعري، وتوثيق رحلة المهجريين والظروف التي رافقتها، واستعراض تجليات الخوف في المسارات الرحلية الثلاثة الأكثر حضوراً في مدونة الشعر المهجري، وهي مسار الانطلاق ورحلة الوصول إلى المهجر، ومسار الذهاب، وما رافقه من خوف وصراع بين الإقدام والإحجام، وثانيها، مسار رحلة الإقامة، وما بعد الوصول، ومعاناة التنقل والخوف من المجهول، وما نتج عنها من مظاهر الصدمة، والضياع، والخوف من عدم العودة، والخوف من المكان، وثالثها: مسار الرحلات الروحية وما اتصل بها من أحلام العودة والخوف الخيالي، مع وقفة على اتجاهات المعجم الرحلي وحقوله الدلالية البارزة.

الكلمات المفتاحية: الخوف والشعر، الأدب المهجري، الرحلة المهاجرة، المسارات الرحلية، الموضوعاتية،

أدب الأمريكتين.

(١) الأستاذ بقسم الأدب، كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

البريد الإلكتروني: hanami@imamu.edu.sa



Fear associated with the immigration routes of the Immigrant Poets: A Thematic Study

Prof. Hassan Bin Ahmed Al-Nami

(Received 29/08/2021; accepted 27/09/2021)

Abstract: This thematic study aims to highlight the phenomenon of fear associated with the immigration routes of the immigrant poets from their countries in the Levant towards the new world, to escape their living conditions in their homeland. The fear phenomenon is quite remarkable in their literary works, both in the North and the South alike. Fear is a predominant, worrying and inspiring concern for all immigrant poets; however, such concern has a distinguished impact on all the diaspora literary texts, an impact that exceeds topics and ideas to semantic forms. The diaspora poetry, throughout the various immigration routes seems to glorify the attainment of their dream on one hand, and to enhance internal resistance on the other hand. Nevertheless, such poetry seems to be enveloped by fear, anticipation, loss, shock and inability to go back home. This study intends to reveal such phenomenon of fear, by deliberately examining the poetic creativity and documenting the journey of the immigrant poets, as well as the circumstances associated with it. The study also seeks to display the impact of fear associated with the most significant three phases of immigration which are present in the diaspora poetry, namely set-off, arrival and residence together with the fear, conflict, and the suffering of mobility, fear from inability to go back, fear of the unknown and most important fear from spiritual journeys and dreams to go back, as well as imaginary fear. The study also deals with the lexicology of the journey and its semantic fields.

Key words: Fear, poetry, Diaspora Literature, Immigration Journey, Immigration Routes, Thematic, Literature of The Two Americas.

* * *



مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فالمتمأمل للتاج المهجري يلحظ سيطرة ظاهرة الخوف على تفكير كثير من شعرائه، فقد ظهرت في نصوصهم مظاهر عدة للخوف، ومظاهر مختلفة للتعبير عنه، فالمهجري منذ تفكيره لأول وهلة بالإقدام على الهجرة ومفارقة الأهل والديار إلى آخر لحظة من حياته لا يني عن التلفت والقلق والانتظار، والتوجس من أي متغير، وترقب المجهول، ناهيك عن الشعور بالغربة والاعتراب، فتجسدت لهم الأشياء على غير حقيقتها، وسيطر عليهم الخوف سيطرة كاملة، وتداخلت لغة السفر مع لغة الخوف في نتاجهم. والمتوقع أن المهجري وهو يمتطي عباب البحر أو عنان السماء مفارقاً بلاد الشام أن الخوف لا يعرف لقلبه سبيلاً، ولكن الواقع كان مغايراً، ولشيوخ ظاهرة حديث الشعراء عن مخاوفهم من الفشل في رحلة الهجرة، أو القلق من خيبة المسعى وسيطرة ذلك على كثير من نصوصهم الرحلية وغيرها يبدو أن هذه الظاهرة قابلة للدراسة والاستجلاء.

ومن خلال صلاتي المستمرة بما تبقى من المهجر والمهجريين، وما لدي من حكايات الأحفاد الشفوية المروية عن أجدادهم، وكذا من خلال تتبع سيرهم والوقوف على التفاصيل الدقيقة لمسيرتهم ونتاجهم الأدبي والثقافي إبان الفترة الرئيسة أو الذهبية لهم في مهجريهم الشمالي والجنوبي في المدة من ١٨٨٥ - ١٩٧٠ م تبين لي أنهم عاشوا في رحلة متواصلة، لا ينفكون عنها، ولا تنفك عنهم، حياتهم في حلٍّ ومرتحل، أشبهوا في ذلك عرب الصحراء في بواديهم، بل ربما فاقوهم، ولو لم يطلق المشركيون عليهم مصطلح «المهجريين» لأمكن لنا أن نطلق عليهم مصطلح «الرحّالين» أو «الجوالين»، ومن يتتبع تراجم المهجريين في أبرز كتب

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين...

التراجم الحديثة، أو في الدراسات المهاجربة الرصينة، وخاصة تلك الأكثر وفاء بسيرهم وتنقلاتهم يجد مصداق ذلك، ومن هنا جاء الحديث في هذا البحث عن «الخوف في مسارات رحلة الهجرة»، ويقصد بالمسارات هنا تمثلات الرحلة بمختلف مغازيها لدى المهجري، كمسار الانطلاق ورحلة السفر الأولى، ومسار الذهاب، وهو ما يمكن أن يطلق عليه رحلة الوصول، وكذا مسار رحلة الإقامة، وما يتخللها من سفر دائم، وحل ووطن، داخل الديار المهاجربة بحثاً عن الاستقرار، ومسار رحلة الأحلام، المتمثلة في الرحيل نحو عالم أفضل، ومأوى متخيل، حيث المدينة الفاضلة المنشودة.

وبما أنه يندر أن نجد شاعراً مهاجرباً لم يتحدث عن نوازع الخوف التي انتابته في رحلته المهاجربة، سواء قبل التفكير فيها أو في أثناء الطريق أو لحظة الوصول أو في أثناء رحلة الإقامة المهاجربة الطويلة أو قبيل العودة إلى الوطن فإن هذه الدراسة ستقف على معالم تداخل الخوف مع الإبداع الشعري ومظاهره البارزة في المسارات الرحلية المهاجربة، وما اتصل به من صراع وثنائيات، ومن هنا كانت أهمية هذه الدراسة التي ستقف على أنماط هذا الاستنطاق، مبرزة تداخل الخوف مع السفر من جوانبه البارزة. وعلى هذا فالبحث لا يدرس الرحلة بوصفها عنصراً في القصيدة وإنما يدرس ظاهرة الخوف التي لازمت شعراء المهجر في مسارات رحلة هجرتهم، وأطلق عليها (رحلة)؛ لأنها تقوم على عنصر السفر والانتقال، مثلها مثل الرحلات التي دونت نثراً، ولها بنية الرحلة من مسارات (الانطلاق أو الذهاب، العبور، الوصول).

واعتمدت الدراسة المنهج الموضوعاتي؛ لأنه الأنسب للدراسات التي تهدف إلى اكتشاف الموضوعات الكامنة في الأثر الأدبي وجذورها، ولكونه يُعنى باستخلاص الموضوعات المُلحّة أو المتكررة في العمل الإبداعي، كما يفتح على مناهج سياقية ثرية كالمناهج التاريخية والاجتماعية والنفسية، وهو ما تحتاج إليه الدراسة لتصل إلى أهدافها المتعلقة باستجلاء اتصال الخوف بمسارات الرحلة، وكشف طرائق الشعراء المهجريين في عرضها، وأبرز الموضوعات

(الثيمات) الظاهرة، واخترت في البحث التعبير عنها بالمصطلح العربي «موضوعة» بدلاً من «ثيمة».

ولم أعرأ أثناء بحثي المستقصي على دراسة سابقة لاتصال الخوف برحلة المهجريين، أو سيطرته على التفكير الرحلي لديهم، وإنما وجدت دراسات عامة، اقتصرت على رصد ظاهرة الخوف في الأدب العربي عموماً، ومن الدراسات التي اهتمت بها، وفق تاريخ تأليفها: «الخوف في الشعر العربي قبل الإسلام»، للدكتور جليل حسن محمد، الصادر عن دار دجلة، بمدينة عمّان الأردنية، في طبعته الأولى عام ٢٠٠٦م، و«صور الخوف في شعر القرن الثالث الهجري»، لعلي رضوان عبدالهادي، رسالة دكتوراه، غير منشورة، جامعة الزقازيق، بإشراف الدكتور أحمد يوسف علي، عام ٢٠٠٩م، و«الخوف في شعر صعاليك العصر الأموي»، لأيمن الحمداني، وهي رسالة ماجستير غير منشورة، في كلية الآداب بجامعة الموصل، بإشراف الدكتورة آن تحسين الحلبي، عام ٢٠١٢م، وغيرها. أمّا جل ما كتب عن رحلات المهجريين فقد جاء ضمن الحديث عن الهجرة وأسبابها وتاريخها واتجاهاتها، ولم تقف أي دراسة - في حدود علمي - على ظاهرة الخوف في مساراتهم الرحلية المتنوعة.

وجعلتُ البحث في مقدمة وثلاثة أقسام؛ المقدمة وفيها سبب اختيار الموضوع وفرضيته والدراسات السابقة ومنهج البحث وخطته، والقسم الأول، هو مهاد نظريّ، خصص للتعريف بـ«المفاهيم المصطلحية» واستعرضت فيه جوانب متصلة بالمتن المدروس، وبمصطلحات تناول المعنية، في محورين، أولهما: الخوف والإبداع الشعري، وثانيهما: رحلة المهجريين ومحطاتها، أمّا القسم الثاني وعنوانه: «الخوف في المسارات الرحلية» فخصصته لتحليل اتصال الخوف برحلة الهجرة في مساراتها الثلاثة الأكثر حضوراً في مدونة الشعر المهجري، أولها: الرحلات الحقيقية، ويقصد بها مسار الانطلاق والذهاب، ورحلة الوصول إلى المهجر، وما رافقها من خوف، وصراع بين الإقدام والإحجام، وثانيها: رحلة الإقامة، ورحلة ما بعد الوصول

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين ...

والخوف المتواصل، ومعاناة التنقل والخوف من المجهول، وما نتج عنها من مظاهر الصدمة، والضياع، والخوف من عدم العودة، والخوف من المكان، وثالثها: الرحلات الروحية الخيالية وما اتصل بها من أحلام العودة، والقسم الثالث: معجم الخوف الرحلي، ثم أنهت البحث بخاتمة أوجزت فيها أهم النتائج، وتلا الخاتمة ثبتت بالمصادر والمراجع، وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وبه أستعين.

* أولاً: المفاهيم المصطلحية:

١- الخوف والإبداع الشعري:

ورد الخوف في الشعر العربي باشتقاقات متنوعة، واستعمالات كثيرة، أبرزها الفزع، وبشر

بن أبي خازم يقول:

وَأَنْزَلَ خَوْفُنَا سَعْدًا بِأَرْضٍ * هِنَالِكَ إِذْ تُجِزُّ وَلَا تُجَارُ^(١)

ويكاد اللغويون ووالمفسرون والفلاسفة يتفقون على تعريف الخوف، ويتجهون به إلى

التَّخْيِيلِ أو التَّوَقُّعِ، فأرسطو (ت ٣٢٢ ق. م) مثلاً يعرفه بأنه: «حزنٌ أو اضطرابٌ ناشئٌ عن تخيل

شرٍّ داهم، سيسبب تدميراً أو أذى»^(٢)، وهو عند ابن مسكويه (ت ٤٢١ هـ): «توقُّعٌ مكروهٌ وانتظار

محذور، والتوقع والانتظار إنما يكونان للحوادث في زمان المستقبل»^(٣)، والراغب الأصفهاني

(ت ٤٢٥ هـ) يصفه بأنه: «توقُّعٌ مكروهٌ عن أمانةٍ مظنوننةٍ أو معلومة»^(٤)، فهو لا يعدو كونه تخيل

مكروهٍ أو توقعٍ شرٍّ لدى أرسطو وابن مسكويه والراغب، وكذا لدى جل من تحدث عنه من

(١) ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي، (ص ٦٩).

(٢) الخطابة، أرسطو، (ص ١١٨).

(٣) تهذيب الأخلاق، وتطهير الأعراق، أحمد بن محمد بن مسكويه، (ص ٢٠٦، ٢٠٧).

(٤) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، (١/ ١٦١).

اللغويين والمفسرين وسواهم^(١).

بينما اختلفت المدارس النفسية اختلافًا بيّنًا في توصيفه وتحديده، فمنهم من يعرفه بأنه انفعال غريزي أساسي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمحافظة على الحياة^(٢)، ومنهم من يراه إشارة الخطر التي تفرض على الإنسان الوقوف والانتظار، ومن هؤلاء العالم النفسي ليون مونز^(٣)، وهناك مدرسة نفسية أخرى تراه عاطفة سلبية غير إرادية، وعلى رأس متزعمي هذه المدرسة شيفر وملمان وكود، والخوف عندهم يحدث بصورة غير إرادية مثله مثل الفرح والحب والحزن^(٤). وفي تصوري أن جميع اتجاهات التعريف لدى من تماس معه من اللغويين أو المفسرين أو الفلاسفة أو النفسيين تكاد تصل إلى نقطة توافق يمكن أن تكون منطلقًا لتصوير جامع لمسبباته وحالاته ومستوياته ونتائجه، وهي أنه: انفعال داخلي يتتاب الإنسان عند الشعور بالخطر أو توقع الشر الداهم.

ولهذه الحالة النفسية كان الخوف مصدرًا مهمًا من مصادر الإبداع الشعري، وقد تنبه النقاد العرب منذ وقت مبكر إلى عاطفة الخوف بعدها مصدرًا من مصادر الإبداع، منذ أن قال الأصمعي (ت ٢١٦هـ): «الشعراء أربعة: زهيرٌ إذا رغب، والنابعةُ إذا رهب، والأعشى إذا طرب، وعترة إذا كلب»^(٥)، فرهبة النابعة من النعمان بن المنذر بعد تهديده بهدر دمه فتفتت إبداع النابعة،

(١) ومن هؤلاء أبو هلال العسكري في الفروق اللغوية، (ص ٢٥٤)، وابن قيم الجوزية في مدارج السالكين (١/٤١٦)، وتفصيل ذلك في: الخوف في شعر صعاليك العصر الأموي، أيمن الحمداني، رسالة ماجستير (غير منشورة)، (ص ٩، ١٠).

(٢) انظر: مخاوف لأطفال، هيلين روس، (ص ١٤).

(٣) انظر: تغلب على الخوف، عرض وتقديم: مصطفى سليم غالب، (ص ١٣٣).

(٤) انظر: سيكولوجية الطفولة والمراهقة، شيفر وملمان، (ص ٩١)، نقلًا عن: الخوف في شعر صعاليك العصر الأموي، أيمن الحمداني، (ص ١٢).

(٥) جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، أبو زيد القرشي، (ص ٢٥). إذا كلب: أي إذا غضب.

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين ...

وكانت سبباً رئيساً في اللوحات الشعرية البديعة التي رسمها النابغة في اعتذارياته المشهورة، وهكذا كان الخوف نازعاً من نوازع الإبداع لدى كثير من الشعراء؛ أيًا كان نوع هذا الخوف ومستواه ودرجته، فهو يشكّل قلقاً وشاغلاً من شواغل الشعر يترك بندوبه النفسية ندوباً شعرية في النصّ؛ فيتشكّل المعنى به وتتجه الفكرة صوبه^(١).

والخوف - بحسب ما ذهب إليه أحد الدارسين - نوعان؛ طبيعي ومرضي، فالأول هو حالة طبيعية تنتاب أيّ إنسان بل أيّ كائن حيّ حينما يتعرّض لموقف يثير له هذه العاطفة، ومن مصادره؛ الخوف من المرض والموت والمجهول والفشل، وغير ذلك^(٢) وأمّا النوع الثاني فهو ما يسمّى بالفوبيا (Phobia) أو الرّهاب، وهو حالة نفسية مرضية، ومن هذا النوع الخوف من الظلام أو الأماكن المرتفعة أو البحر، ونحو ذلك^(٣). والخوف الذي تهدف الدراسة البحث عن موضوعاته وشعريته وتجلياته في إبداع الشعراء المهجريين هو النوع الأول الذي ينتاب الأصحاء، ولا يرقى لأن يكون حالة نفسية مرضية؛ وإنّما هي حالة شعورية، وانفعال وجداني، مصدره المكان الغريب، أو الزمان المتثاقل، أو الآخر المختلف، بثقافته وطباعه، وغير ذلك من المصادر التي شكّلت نوازع الخوف في نفوس الشعراء المهجريين.

ولما كان الخوف مصدراً للإبداع (الحالة النفسية وكوامن الإبداع)^(٤)، فإنه قد غدا لدى المهجريين شاغلاً مقلقاً من خلال تجاربهم الشعرية واتجاهات نصوصهم، وقد ترك هذا

(١) انظر: شعرية الخوف قراءة في شعر يوسف الصائغ، علي جعفر العلق، (ص ٣٤).

(٢) انظر: صور الخوف في شعر القرن الثالث الهجري، علي رضوان عبدالهادي، رسالة دكتوراه، (غير منشورة)، (ص ٣).

(٣) المرجع نفسه، (ص ٣).

(٤) انظر تفصيل علاقات الخوف بمصادر الإبداع، وكذا مظاهر الخوف في الشعر في: الخوف في الشعر العربي قبل الإسلام، جليل حسن محمد، (ص ٣٤)، وما بعدها.

الشاعل، بمستوياته ودوافعه المتباينة ندوباً واضحة على النصّ الشعري تجاوزت الموضوع أو الفكرة إلى ما أحدثته في أشكال المعنى من شروخ في شعرهم كما في شعر كثير من الشعراء في العصر الحديث، إذ وصل الحال إلى طرح تساؤلات عميقة تدور حول هل الشعر قرين السلبيّ، والهشّ، والمخيف، أم أنه فيض البهجة، وصلابة الروح؟ «وكثيراً ما يذهب نقاد الشعر مذاهب متناقضة في الحديث عن جدواه، أو وظيفته، فمنهم من يعطيه القدرة على الكشف عن الخبيء، والغامض والمشوّش من مكنون أنفسنا، ومنطوياتها الداخلية المحترمة، ومنهم من يلامس فيه ذلك الشرر الذي يشبه السحر، والذي يحرر نفوسنا من مخاوفها، وترددتها، وما يترسب في قيعانها من جبن، أو هشاشة»^(١)، وشعر المهجريين الذي رافق رحلاتهم المهجرية لأمس عبر مساراته المختلفة، هذه المستويات جميعاً، لكن أكثره كان يغلفه الخوف والشك والترقب والضياع والصدمة، وحرقة الفجعة، والشعور بعدم القدرة على العودة من الرحلة، أو الرجوع للوطن «منطلق الرحلة»، وذلك ما تسعى هذه الدراسة إلى استجلائه وكشفه.

٢- رحلة المهجريين، ومحطاتها:

لأسباب اقتصادية وسياسية واجتماعية ودينية وثقافية هاجر كثيرٌ من العرب الشاميين، ولا سيما من سوريا ولبنان إلى الأمريكيتين الشمالية والجنوبية^(٢)، وإلى جانب تلك الأسباب التي

(١) شعرية الخوف، قراءة في شعر يوسف الصائغ، علي جعفر العلاق، (ص ٣٣).

(٢) للوقوف على تفصيل أسباب هجرة العرب إلى العالم الجديد، انظر: كتاب الغريب في الغرب، رحلة ميخائيل أسعد رستم إلى أمريكا، (١٨٨٥-١٨٩٤ م)، ميخائيل أسعد رستم، (ص ٦)، والمهاجرة اللبنانية، ميشال شبلي، (ص ١٠)، وتاريخ الهجرة السورية اللبنانية، جورج عساف، وذكرى الهجرة، توفيق ضعون، (ص ١٣)، وإيليا أبو ماضي والحركة الأدبية في المهجر، نجدة فتحي صفوت، (ص ٣٢-٣٩)، والناطقون بالضاد في أمريكا الجنوبية، يعقوب العودات (البدوي المثلث)، (١٤ / ١)، التجديد في شعر المهجر، محمد مصطفى هدارة، (ص ١١)، وأدب المغتربين، إلياس فنصل، (ص ٨-٢٢)، وأدب المهجر، عيسى =

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجرين...

دفعت العرب إلى ترك الوطن، كانت في العالم الجديد عوامل جاذبة، لا يمكن أن يُنكر أثرها في اجتذاب المهاجرين؛ لأن الجيل المتطلع - آنذاك - كان يسمع بالحياة الأمريكية الراقية، ويقرأ عن سعة آفاقها، وكثرة ميادينها، ونعيم حضارتها، وفي الوقت ذاته كان باب الهجرة مفتوحاً على مصراعيه، فتدفق أبناء العرب نحو بلاد الحرية والنور زرافاتٍ ووحदानا.

والهجرة شملت سورية التاريخية (سورية ولبنان وفلسطين) في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فبعد أن ضاقت رقعة الأرض الزراعية على اللبنانيين - ومنهم معظم المهاجرين الأوائل - من سكان الجبل، إثر حوادث سنة ١٨٦٠م الطائفية، وتدخل بعض الدول الأوروبية فيها، وعلى رأسها فرنسا، فقد منح هذا النظام الجبل، بموارده المالية الضعيفة، استقلالاً إدارياً، بعد أن قطعه عن سهوله الخصبة وموانئه البحرية. فاضطر بعض أهله، في أول الأمر إلى الهجرة للعمل في بيروت وغيرها من المدن اللبنانية، ثم غادر بعضهم لبنان إلى مصر وبعض البلدان الإفريقية^(١)، ثم لما انفتحت أبواب الهجرة إلى أمريكا رحل منهم إليها جماعات، ثم اتسعت حركة الهجرة، ابتداء من سنة ١٨٨١م، بتشجيع من الإرساليات التبشيرية الأمريكية^(٢)، وقد بلغت الهجرة ذروتها في الشمال سنة ١٩١٣م، وخفّت بعد الحرب العالمية الأولى بسبب

=الناعوري، (ص ١٧)، وحركة التجديد الشعري في المهجر بين النظرية والتطبيق، عبدالحكيم بليغ، (ص ١٩)، والهجرة العربية إلى البرازيل، ماجد رداوي، والمهاجرة والمهاجرون - دراسة في شعر المهاجرين العرب إلى القارة الأمريكية، خالد محيي الدين البرادعي، (ص ٧)، والجاليات العربية في أمريكا اللاتينية، دراسة حالات، المكسيك، التشيلي، البرازيل، البيرو، البارغواي، الأرجنتين، مجموعة مؤلفين، إشراف وترجمة عبدالواحد إكمير، (ص ١٤-١٩).

- (١) انظر: الوطن العربي وأمريكا اللاتينية، مجموعة مؤلفين، بإشراف ماريا روزا دي ماداريا، (ص ٢٩-٣٢).
- (٢) انظر: الشعر العربي في المهجر، أمريكا الشمالية، إحسان عباس، ومحمد يوسف نجم، (ص ١٩٤)، والتجديد في شعر المهجر، أنس داود، (ص ٢٧)، وقصة الأدب المهجري، محمد عبدالمنعم خفاجي، (ص ٢٤)، وديوان إيليا أبو ماضي، تقديم سامي الدهان، (ص ١٥).

قيود الهجرة الأمريكية، وتحديد أعداد المهاجرين، وكذا صدور قانون الجنسية سنة ١٩٢٤ م الذي كاد أن ينهيها تقريباً^(١).

وفي الوقت ذاته استمر تدفق المهاجرين إلى الجنوب، وتنامت الهجرة إليه شيئاً فشيئاً وفق ما عرف بـ«سلسلة المناداة» وذلك أن المهاجر كان يتخذ قرار الهجرة بتحفيز من قريب أو صديق مهاجر، ينتمي إلى القرية أو المدينة التي يسكنها، يطلب منه الالتحاق به حيث يوجد^(٢)، وأضحى عدد المهاجرين بذلك مؤثراً، ففي عام ١٩٤٥ م تشير الدراسات إلى بلوغ عددهم في العالم الجديد ما يفوق المليون ونصف المليون مهاجر عربي^(٣)، وتضاعفت الأعداد بعد ذلك بسنوات قلائل^(٤).

وقد وثق المهجريون رحلات هجرتهم، وما انطوت عليها من آلام وآمال، ودونوا ما حققته من نجاحات، وما حلَّ بها من إخفاقات، وواكب هذا التدوين وذاك التوثيق تلك الهجرة مبكراً، ولم يكن الفارق الزمني بين وصول أوائل المهجرين وتدوين النتائج وتوثيقه كبيراً، سواء أكان ذلك في المهجر الشمالي أم الجنوبي، على أن إلياس قنصل (١٩١٤-١٩٨١ م) يشير إلى أن تحديد أوائل الواصلين العرب إلى الأمريكيتين أمرٌ غير يسير، ويقول: «ليس في الإمكان تعيين

(١) انظر: الوطن العربي وأمريكا اللاتينية، مجموعة مؤلفين، (ص ٢٥)، وأوراق مهجرية، عبد الكريم الأشر، (ص ٤).

(٢) للتعرف على هذه الظاهرة، انظر: الجاليات العربية في أمريكا اللاتينية، مجموعة مؤلفين، (ص ١٣١).

(٣) انظر: إيليا أبو ماضي والحركة الأدبية في المهجر، نجدة فتحي صفوت، (ص ٣٢).

(٤) انظر: الجاليات العربية في أمريكا اللاتينية، مجموعة مؤلفين، (ص ٢١، ٢٢). وحالياً يبلغ عدد المتحدرين من أصل عربي في أمريكا اللاتينية قريباً من ٤٠ مليوناً، منهم ١٥ مليوناً في البرازيل وحدها، وتأتي الأرجنتين في المرتبة الثانية بـ ٦ ملايين نسمة، أما فنزويلا فتأتي في المرتبة الثالثة بمليون نسمة، وفي تشيلي حوالي ٦٠٠ ألف من أصل عربي، منهم نصف مليون فلسطيني، وهو ما يمثل أكبر تجمع للفلسطينيين خارج فلسطين وفق وزارة الخارجية الفلسطينية، وهناك تجمعات أقل في المكسيك وباراغواي وبيرو.

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين ...

السنة التي وطأت فيها قدم أول مهاجر أرض العالم الجديد، وقد حاولت أن أستطلع آراء المهاجرين القدماء ليكون تقديري أقرب ما يكون إلى الدقة، فلم أتمكن من الوصول إلى أربي، إن جميع الذين قابلتهم وحادثتهم واستخلصت تذكاراتهم كانوا يقولون لي: إنهم حين دخلوا أميركا وجدوا فيها فريقاً من أولاد العرب، استقبلتهم، وهياؤا لهم أسباب العمل...»^(١)، والذي يكاد يجمع عليه المهجريون أنفسهم وكذا مؤرخو الأدب هو أن وصولهم إلى المهجر الشمالي كان أسبق من وصولهم إلى المهجر الجنوبي^(٢)، وكذا فإن المسيحيين الشاميين سبقوا في الهجرة غيرهم^(٣)، وتشير الدراسات إلى أن أول مهاجر عربي إلى أمريكا الشمالية، وإلى العالم الجديد بأكمله هو أنطونينوس البشعلاني (١٨٢٧-١٨٥٦م)، من أهل بلدة صليما اللبنانية، هاجر عام ١٨٥٤م، وتوفي بعد وصوله بستين، بعد إصابته بمرض السل، ثم تابعت الهجرة إلى الولايات المتحدة بعد مذبحة ١٨٦٠م، وأقدم الأدباء المهجريين وصولاً هو ميخائيل أسعد رستم (١٨٠٠-١٩١٢م)، وتلاه الدكتور لويس يعقوب صابونجي (١٨٣٨-١٩٣١م)، وهو أول شاعر نظم قصيدة عربية في المهجر، يصف فيها السنترال بارك بمدينة نيويورك^(٤).

وكانت البرازيل المحطة الأولى لهجرة العرب إلى المهجر الجنوبي، وفيها كانت تتوافر فرص العمل التي لا يتوافر مثلها في المهجر الشمالي؛ لاتساع أراضيها الزراعية التي تتطلب

(١) أدب المغتربين، إلياس قنصل، (ص ٨-٩).

(٢) انظر: الأدب العربي في المهجر، حسن جاد حسن، (ص ٣٦).

(٣) انظر: الشعر العربي الحديث، ١٨٠٠-١٩٧٠، تطور أشكاله وموضوعاته بتأثير الأدب الغربي، س. موريه، (ص ١٢٣).

(٤) انظر: كتاب الغريب في الغرب، رحلة ميخائيل أسعد رستم إلى أمريكا، (١٨٨٥-١٨٩٤م)، ميخائيل أسعد رستم، (ص ٢٢)، والأدب العربي في المهجر، حسن جاد حسن، (ص ٣٧)، والمهاجرة والمهاجرون - دراسة في شعر المهاجرين العرب إلى القارة الأمريكية، خالد محيي الدين البرادعي، (ص ٦٢٧).

الأيدي العاملة، وللصناعة الناشئة فيها، وانفتاح آفاق التجارة بين أهلها، واتساع فرص الهجرة إليها، وقد تكون هجرتهم سبقت زيارة إمبراطور البرازيل لبلاد الشام عام ١٨٧٧م وتشجيعه الشاميين على الهجرة^(١)، أو بعد أن عُقدت المعاهدة المنظمة للهجرة بين الحكومة العثمانية وحكومة البرازيل سنة ١٨٩٢م، نظمت بموجبها الهجرة إلى البرازيل، ولهذا نجد بعض المؤرخين يحدّد أوّل مهاجر للبرازيل بالتاريخ وبالاسم، فالإياس قنصل، يقول: «أما في البرازيل فإننا نعرف أنّ أوّل مهاجر من الناطقين بالضاد كان لبنانياً اسمه «يوسف موسى مزيارا»، وقد وصل إلى البرازيل قبل سنة ١٨٨٠م، ثم لحق به بعض مواطنيه من شمال لبنان، ثم بعض السوريين من جبل القلمون، وأقاموا في ولاية سان باولو»^(٢).

والأرجنتين هي المحطة الثانية للمهاجرين العرب إلى أمريكا الجنوبية، وكانت هي أيضاً تملك ذلك الإغراء الذي ملكته البرازيل، فالتجّهت سيول الهجرة إليها، بينما اختار بعض المهاجرين من الفلسطينيين خاصة تشيلي والبيرو وبعض دول أمريكا الوسطى والمكسيك،

(١) انظر: الوطن العربي وأمريكا اللاتينية، مجموعة مؤلفين، (ص ١٥٦).

(٢) أدب المغتربين، إياس قنصل، (ص ١١). وربما كان إياس قنصل يتحدث عن اللبنانيين أو من ثبت في البرازيل ولم يمر بها مروراً فقط؛ لأن بعض مصادر الهجرة الرسمية البرازيلية تشير إلى أن أول من حل من العرب الشاميين في البرازيل الأخوان زكريا أو زخاريا كما ينطقها اللاتينيون، وهم من بيت لحم الفلسطينية، حيث فتتحا محلاً تجارياً في ريو دي جانيرو، وذلك في حدود عام ١٨٧٦م، وتبعهما باسيل حجار عام ١٨٧٧م. انظر: الجاليات العربية في أمريكا اللاتينية، مجموعة مؤلفين، (ص ١٨٣). وفيه أيضاً (ص ٢٠) جدول بأسماء رواد الهجرة في بلدان أمريكا اللاتينية الأخرى، وفق الروايات الشفوية المتاحة. وفيه أن الفلسطيني باسيل حجار وصل إلى البرازيل عام ١٨٧٤م، ولا يدخل في هذا وصول الرحالة عبد الرحمن البغدادي إلى البرازيل عام ١٨٦٤م، فهو لم يصل مهاجراً، وإنما كان رحالة، ومثله إياس حنا الموصلي الذي وصل إلى العالم الجديد في القرن السابع عشر، وكتب في ذلك أول رحلة عربية إلى أمريكا، فهو كذلك جاء لمهمة محددة.

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين...

وكان من أوائل المهاجرين وصولاً إلى الأرجنتين رجلٌ من عائلة الحداد السورية، أورد له إلياس قنصل بعض حكايات هجرته، بدءاً من لحظة نزوله من السفينة التي أوصلته إلى الأرجنتين، إلى دخوله السوق في بيونس آيرس، وذكر إلياس قنصل أنه عندما قابله عام ١٩٥٨ م - وهو يعدُّ مادة كتابه «أدب المغتربين» - كان قد تجاوز التسعين من عمره، وقد مضى له في مهاجره أكثر من سبعين عاماً، فيكون هذا الرجل قد وصل تقريباً عام ١٨٨٨ م، أو قبل ذلك بعام^(١)، وتشيرُ الحكاية إلى إنَّ هذا الرجل وهو يهيم على وجهه في السوق انتشلَه من غُربته، وتندَّر الصبية به وبزيه العربي الغريب رجلٌ عربيُّ سبقه إلى الأرجنتين بسنواتٍ ثلاث^(٢)، فيمكن بهذا التاريخ التقريبي تأكيد أن أوائل المهاجرين وصولاً إلى الأرجنتين كانوا قبل سنة ١٨٨٥ م، يقول إلياس قنصل معلقاً على الحكاية: «ولا يذكرُ هذا المهاجرُ شيئاً غير ذلك، مما كان يهمني الاطلاع عليه، ومن حديثه تدركُ أنَّ المهاجرة العربية كانت قد بدأت قبل وصوله بعدة سنوات^(٣)»، ولذا نجد أن جل دراسات الهجرة العربية لا تتجاوز سنة ١٩٧٠ م في تقدير تاريخ أوائل الواصلين إلى الأرجنتين، وهناك من يحدد أن حبيب نشي وصل في عام ١٩٧٠ م، ولكنهم لا يذكرون البلد الذي قدم منه، ولا أي معلومات تعرف به ولا بظروف هجرته^(٤).

(١) عند الرجوع للمصادر الأرجنتينية الخاصة بدوائر الهجرة نجد أن هناك إشارات تفيد بوصول مهاجرين «توركوس» مقبدين في «مذكرات اللجنة المركزية للهجرة» عام ١٨٧٢ م، وأنه تم إيواؤهم في فندق المهاجرين، ولكن تبين لاحقاً أنهم من اليونان ولم يكونوا عرباً، وأنه لم يبدأ ظهور «توركوس» غير يونانيين وافدين إلى الأرجنتين في مذكرات الهجرة إلا سنة ١٨٨٧ م، وفي عام ١٨٩٣ م بدأ تسجيلهم في خانة «عرب»، انظر: العرب في الأرجنتين، عبد الواحد إكمير، (ص ٣٧)، والوطن العربي وأمريكا اللاتينية، مجموعة مؤلفين، (ص ٥٢).

(٢) انظر تفصيل الحكاية في: أدب المغتربين، إلياس قنصل، (ص ٩-١٠).

(٣) المرجع نفسه، (ص ١٠-١١).

(٤) انظر: الجاليات العربية في أمريكا اللاتينية، مجموعة مؤلفين، (ص ٢٠).

وإن كان قد ذهب أكثر هؤلاء المهاجرين العرب إلى الأمريكيتين للتجارة والعمل، وكثير منهم كانوا أميين^(١)، فإنه كان بين هذه الملايين من المهاجرين العرب أشخاصٌ وهبوا ملكات أدبية ومواهب فنية، فوجدوا من أوقاتهم متسعاً للإنتاج الأدبي، وقدموا للغتهم - وهم في غمرة الكفاح التجاري - أدباً ثميناً غنياً سرعان ما احتل مكانةً خطيرة في الأوساط الأدبية، وأثر في النهضة الأدبية تأثيراً قوياً، وأنشأ فصلاً جديداً مهماً في تاريخ الأدب العربي.

وهؤلاء المهاجرون منهم من انخرط في سلك الحياة وعدّ نفسه واحداً من القوم هناك، ومنهم من سلّم من عادات الزمن، وتمكّن عن الاحتفاظ بشخصيته الوطنية والقومية، فكانوا في مهجر لا يفهمون لغته، ولكنهم ذلّلوا كلّ صعب، وتعلّموا لغات المهاجر، وأنشأوا الصحف اليومية بلغتهم العربية ولغة مهجرهم، التي تجاوز عددها المائتين والخمسين صحيفة في المهجر^(٢)، ونشروا دواوين أشعارهم التي زادت عن الثلاثمائة ديوان، أبانت جميعها عن قضاء المهجرين حياتهم في التطواف في بقاع الأرض بحثاً عن السعادة والأمن، وكانت فلسفتهم في الهجرة منطلقاً من البحث عن الوطن الذي تتحقق فيه صفتان (الأمن والثراء) كما صور ذلك الشاعر المهجري شكر الله الجر (١٩٠٢-١٩٧٥ م) بقوله:

(١) أطلق على العرب المهاجرين إلى أمريكا اللاتينية خاصة لقب «توركوس»؛ بسبب أن أوائل المهاجرين كانوا يحملون جوزات سفر تركية عثمانية، ولم يكن يراد بها الإهانة أو التحقير كما قد يتبادر إلى الذهن، بل إن القادمين إلى أمريكا اللاتينية من اليهود كانوا يسمون «الروس»، والقادمين من إسبانيا كان يطلق عليهم «الجليقيون»، فالوجهة القادم منها المهاجر كانت تحدد لقبه. انظر: الوطن العربي وأمريكا اللاتينية، مجموعة مؤلفين، (ص ٣٣، ٣٤).

(٢) انظر: أدب المغتربين، إلياس قنصل، (ص ٢١)، وقد ذكر إلياس قنصل بأنها في الأرجنتين بلغت المائة صحيفة، وفي البرازيل كذلك، بينما في المهجر الشمالي كانت في حدود الخمسين صحيفة.

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين ...

فدنياك هذي كُلِّها لك موطنٌ * وحيثُ يكونُ الغنمُ والأمنُ فاسكن^(١)
وما هجروا ديارهم عقوقاً ولا جفاءً، وإنما ركبوا الموتَ لتوهبَ لهم الحياة، وفاقَ قول
إيليا أبو ماضي (١٨٨٩-١٩٥٧م):

ما هجرناك، إذ هجرناك، طوعاً * لا تظنني العقوقَ في الأبناء
شردتُ أهلكِ النَّوائبُ في الأر * ض، وكانوا كأنجمِ الجوزاء
وإذا المرءُ ضاقَ بالعيشِ ذرعاً * ركبَ الموتَ في سبيلِ البقاء^(٢)
أما فوزي المعلوف (١٨٩٩-١٩٣٠م) فقد أنشد:

قسماً بأهلي لم أفارقُ عن رضئ * أهلي، وهم ذُخري، وركنُ عمادي
لكنْ أنفتُ بأنْ أعيشَ بموطني * عبداً وكنتُ به من الأسياد^(٣)

ونقلهم اللغة العربية والأدب العربي إلى تلك المهاجر البعيدة، شبه مؤرخو الأدب هجرة
الشعر العربي إلى الأمريكيتين بهجرة الشعر إلى الأندلس في أوائل القرن الثاني الهجري، ورأوا أن
الشعر المهجري صنو الشعر الأندلسي، وإن اختلفت الظروف المحيطة في الهجرتين^(٤)، وتصدَّق
في أدب المهجريين مقولة جورج صيدح (١٨٩٣-١٩٧٨م): «أدب المهجر أدب عربي البدار،
عربي الجنى، حملته الرياح إلى مشاتل العالم الجديد... طبعَت شمسُ الغرب ألوانها على
أوراقه، أمَّا لُبُّه فيحيا على إشعاعِ الشرق، وقلبه يختلج بنسمات الصحراء»^(٥)، ومنذُ أن أَلَفَ أمينُ

(١) من خواصي الزمن، شكر الله العجر، (ص ١٤٤).

(٢) بين الشرق والغرب في رحلة التشرّد والفلسفة والشاعرية، إيليا أبو ماضي، (ص ٢٤).

(٣) ديوان فوزي المعلوف، فوزي المعلوف، (ص ١٠).

(٤) انظر: تطوّر الأدب العربي المعاصر، محمود شكيب أنصاري، (ص ٢٢١).

(٥) أدبنا وأدباؤنا في المهاجر الأمريكية، جورج صيدح، (ص ٤٢).

الريحاني (١٨٧٦-١٩٤٠م) أول كتبه عام ١٩٠٢م وصوت المهجريين يدوي في حقول الأدب؛ في العالمين العربي والغربي على حد سواء، ولم يكتفوا بالنبوغ في الأدب وفنونه، بل سعوا وجاهدوا وتبوأوا مناصب علمية كبيرة، في الجامعات، وفي المراكز البحثية، وظهر منهم أطباء بارعون، وجراحون ذوو شهرة عالمية، ولاحقاً أضحوا في مراكز سياسية ودبلوماسية كبيرة، من رئاسة الجمهورية إلى الوزارة، إلى عضوية مجالس النواب والشيوخ، وقيادة الجيوش، ورئاسة القضاء، بحضور كبير ومؤثر، وذلك في بلدان كبيرة كالبرازيل والأرجنتين، فضلاً عن البلدان الأصغر كالبيرو والأكوادور والتشيلي وكوبا والبارغواي، وغيرها^(١).

وكان إنشاء الأندية الاجتماعية والثقافية والروابط الأدبية الحدث الأهم في رحلة المهجريين وفي تثبيت أركان هجرتهم، وأول رابطة للمهجرين كانت في البرازيل وسُميت «رواق المعري»، أنشأها قيصر بن إبراهيم معلوف (١٨٧٤-١٩٦٤م)، وصدر برعايتها أول ديوان مهجري، وهو: «تذكار المهاجر» لقيصر معلوف، صدر في البرازيل، عام ١٩٠٤م^(٢)، ووثق هذه الأولوية المهجريون أنفسهم، يقول إلياس قنصل متحدثاً عن «رواق المعري» بأنها: «مهدت السبيل لتأسيس صحف عديدة ظهرت في فترات متفاوتة، عدا أنها شحذت القرائح ودفعت البعض من المؤسسين إلى انتهاج مسلك الأدب»^(٣)، غير أن الحرب العالمية الأولى وانعكاساتها على العالم العربي كانت وراء نشوب خلاف سياسي بين شعراء المهجر البرازيلي أدنى لتفريق

(١) انظر: الجاليات العربية في أمريكا اللاتينية، مجموعة مؤلفين، (ص ١٨)، وما بعدها، والعرب وأمريكا اللاتينية، الهجرة والثورة، روبرتو غوزمان وآخرون، (ص ١٣-٣٣).

(٢) انظر: الناطقون بالضاد في أمريكا الجنوبية، البدوي المثلث، (٢/ ٢٧٠)، والوطن العربي وأمريكا اللاتينية، مجموعة مؤلفين، (ص ٢٦٤).

(٣) أدب المغتربين، إلياس قنصل، (ص ٢٩).

شملهم لسنوات عدة^(١).

وفتحت رابطة «رواق المعري» الباب لنشأة روابط كثيرة، كان من أشهرها: «الرابطة القلمية» في أمريكا الشمالية، أنشئت (عام ١٩٢٠م) أسسها عبد المسيح حداد (١٨٨٨-١٩٦٣م)، وفي صدرها جبران خليل جبران (١٨٨٣-١٩٣١م) عميداً لها، وميخائيل نعيمة (١٨٨٩-١٩٨٨م) مستشاراً، ووليم كاتسفليس (١٨٧٩-١٩٥١م) خازناً، وكانت جريدة (الفنون)، ثم (السائح) برئاسة عبد المسيح حداد لسانها الناطق باسمها^(٢)، وكتاب «الغريال» لنعيمة الصادر عام (١٩٢٣م) مثّل الرابطة أحسن تمثيل^(٣).

وفي المهجر الجنوبي كانت «العصبة الأندلسية»^(٤) الرابطة الأبرز، أسست في البرازيل عام (١٩٣٢م) وكان الشاعر المهجري شكر الله الجرّ (١٩٠٢-١٩٧٥م) صاحب جريدة «الأندلس الجديدة» التي كانت تصدر في ريو دي جانيرو صاحب فكرتها، والوجيه والأديب والثري ميشيل نعمان معلوف (١٨٨٩-١٩٤٢م) أول رئيس لها، ونظير زيتون (١٨٩٦-١٩٦٧م)، سكرتيراً،

(١) ذكر حنّا جاسر (ت ١٩٩٦م) سبب ذلك وهو «تأسيس خليل سعادة (١٨٥٧-١٩٣٤م) عام ١٩٢٣م في البرازيل «الرابطة الوطنية» التي دعت إلى توحيد سوريا التاريخية بعد التقسيم الذي تعرضت له إثر توقيع اتفاقية سايكس بيكو»، انظر: الوطن العربي وأمريكا اللاتينية، مجموعة مؤلفين، (ص ٢٦٤).

(٢) انظر: جبران خليل جبران، ميخائيل نعيمة، د. ط، بيروت، دار صادر، ١٩٤٣م، (ص ١٧٩)، وشعراء الرابطة القلمية، نادرة السراج، (ص ٩٠)، وما بعدها، وأدب المغتربين، إلياس قنصل، (ص ٣١، ٣٢)، وأدب المهجر، الناعوري، (ص ٢٢)، وحركة التجديد الشعري في المهجر بين النظرية والتطبيق، عبدالحكيم بلبع، (ص ٣٥).

(٣) انظر: أدب المغتربين، إلياس قنصل، (ص ٣٣)، وأدب المهجر، الناعوري، (ص ٢٣، ٢٤).

(٤) لمعرفة الارتباط الوثيق بين العرب في أمريكا اللاتينية وتراث العرب في الأندلس، وما كتب عن ذلك من دراسات وجهود سواء أكانت عربية أو لاتينية، أو لمنظمة اليونسكو، انظر: الوطن العربي وأمريكا اللاتينية، مجموعة مؤلفين، (ص ٣٧).

ويوسف البعيني (١٩٠٨-١٩٤٩م)، أميناً للمال، وجورج حسون معلوف (١٨٩٣-١٩٦٥م)، متحدثاً رسمياً لها^(١)، وكانت مجلة «العصبة» برئاسة حبيب مسعود (١٨٩٩-١٩٧٧م) الناطقة باسمها، والممثلة لأرائها^(٢)، ويأتي في الأهمية بعدهما روابط مثل «رابطة منيرفا» أسسها في نيويورك أحمد زكي أبو شادي (١٨٩٢-١٩٥٥م) عام (١٩٤٨م)، وكان نعمة الحاج (١٨٨٩-١٩٧٨م) أول رئيس لها^(٣)، و«الرابطة الأدبية» أسسها جورج صيدح في الأرجنتين عام (١٩٤٩م)^(٤)، وتلاها في الأرجنتين «ندوة الأدب العربي»، التي أسست عام ١٩٥٧م^(٥)، ورابطة «جامعة القلم» نشأت في البرازيل بعد اندثار العصبة الأندلسية، عام ١٩٦٤م^(٦)، وصاحب فكرتها الأديبة مريانا دعبول فاخوري (١٩٠١-١٩٨٤م)، وترأسها يوسف فاخوري (١٩٠٩-١٩٦٧م)، وبعد وفاته تلاه لمدة مؤقتة داود جرجس الخوري (٠٠٠-٠٠٠) ثم خلفه عام ١٩٦٧م فيليب لطف الله (١٨٩٧-١٩٨٠م)، وكانت على اتصال وثيق مع «ندوة الأدب العربي» الأرجنتينية، سألقة الذكر، وبعد انفراط عقد جامعة القلم، وتغييب الموت لأبرز مؤسسيها،

- (١) انظر: الشعر العربي في المهجر، محمد عبدالغني حسن، (ص ٥٦)، وأدب المغتربين، إلياس قنصل، (ص ٤٢).
- (٢) انظر: أدب المغتربين، إلياس قنصل، (ص ٤٣)، وشعراء العصبة الأندلسية في المهجر، عمر الدقاق، (ص ١٢) وما بعدها، والوطن العربي وأمريكا اللاتينية، مجموعة مؤلفين، بإشراف ماريانا روزا دي ماداريغا، (ص ٢٦٥).
- (٣) انظر: أدب المهجر، الناعوري، (ص ٤١٧)، والأدب العربي في المهجر، حسن جاد حسن، (ص ٧٢)، وأدب المهجر، صابر عبد الدايم، (ص ٤٤).
- (٤) انظر: الأدب العربي في المهجر، حسن جاد حسن، (ص ٧٢).
- (٥) انظر: أدب المغتربين، إلياس قنصل، (ص ٥١)، وأدب المهجر، الناعوري، (ص ٤٢٨).
- (٦) الوطن العربي وأمريكا اللاتينية، مجموعة مؤلفين، (ص ٢٧٤).
- (٧) انظر: أدب المهجر، الناعوري، (ص ٤٦).

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين ...

وعودة بعضهم إلى أوطانهم ظهرت «عصبة الأدب العربي»، وهي رابطة أدبية مهجرية نشأت في سان باولو بالبرازيل عام ١٩٧٩م^(١)، وما تزال قائمة إلى يومنا هذا. وفي ظل تلك الروابط نشأ الأدب المهجري وتتابع نتاجه، فمن خلالها، وتحت رعايتها صدرت الصحافة المهجرية كما مرّ، وطبعت أغلب الدواوين الواحد تلو الآخر لعشرات الأدباء، وما من ديوان منها خلا من حديث عن الرحلة المهجرية، وما من ديوان - كذلك - خلا من تصوير تلك الرحلة بكل تفاصيلها، وكان الخوف أبرز موضوعاتها.

* ثانيًا: الخوف في المسارات الرحلية:

١- مسار الانطلاق ورحلة الوصول إلى المهجر:

أغرت الهجرة كثيرين في بلاد الشام إلى مغادرتها نحو العالم الجديد، وركوب البحر نحو المجهول، في رحلات «جسدت فعليًا الانتقال من مكان إلى آخر بحثًا عن الحياة وعن هوية جديدة أكثر قوة»^(٢)، ولعل السبب الرئيس هو الإغراء الذي وصلهم من أوائل الراحلين، مما عرف لاحقًا باسم «سلسلة المناداة»، يصور ذلك إلياس قنصل بقوله: «هذا المغترب شرع يبعث بالرسائل إلى بلاده يقصُّ على أهله وأنسابه وأصدقائه الغرائب التي تضمُّها هذه البلاد العظيمة الجديدة، ويخبرهم أن «كمره» أصبح يضمُّ عددًا من الليرات الذهبية التي ربحها من عمله، ولم يكن في بلاده يرى إلا وجه القرش، ولا يراه إلا في المناسبات القليلة، وفي يد غيره من الأغنياء، ودبَّت الغيرة في نفوس الشباب وهم يتناقلون هذه الأحاديث التي انطوت عليها رسائل المهاجرين، وصار الكلام عن أمريكا موضوع السهرات، وتحمَّس فريقيهم، تغلي في دمائهم مراجل الطموح، وإذا بالمراكب في بيروت تحمل إلى العالم الجديد الدفعات الجديدة من هؤلاء

(١) الوطن العربي وأمريكا اللاتينية، مجموعة مؤلفين، (ص ٢٧٣).

(٢) الرحلة في الأدب العربي: التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، شعيب حليفي، (ص ٨٨).

الذين يريدون أن يجربوا حظوظهم...^(١)، وفي بدايات الهجرة لم تخل مدينة ولا قرية ولا بيت من الهجرة في بعض المناطق اللبنانية والسورية، وكم عانى هؤلاء للحصول على بطاقة السفر في البواخر، وبعضهم كانت رحلته في باخرة شحن، وكانت الرحلة تستغرق ما لا يقل عن أربعين يوماً من العذاب للوصول إلى الشواطئ الأمريكية المطلة على المحيط الأطلسي، وقد عبّر جبران خليل جبران بغناء شعبي حزين يصف المركب الجاثم على الميناء، ينذر صفيه بالرحيل، فتمزق القلوب مع صوت الصفير، والفراق الذي لا خاطر للمغترب فيه^(٢)، وقد سيطر الخوف على كثيرين منذ التفكير الأولي في الرحلة، فحكايات المهجرين كانت تشير إلى أن بعضهم ركب السفن وهم لا يدرون إلى أين هي متجهة، وكان المهم عندهم هو الهجرة والمغادرة، واستوت في ذلك الدروب عند المهاجر الذي ملّ البقاء في مكانه الصعب، وكل المسالك واحدة، يقول نسيب عريضة (١٨٨٧-١٩٤٦م):

يا نفس لا فرقَ عندي * في سلكِ أي الدروبِ
تقدّميني وسيري * إلى مكانٍ بعيدِ
كُلُّ الدروبِ تُؤدّي * إلى سبيلٍ جديدِ
إنّا وإيّاك ركبُ * على طريقِ الخلودِ
وليس في الركب حاد * يُفني السرى بالمشيد^(٣)

(١) أدب المغترّبين، إلياس قنصل، (ص ١٢).

(٢) انظر: الشاعر القروي، الأعمال الكاملة، النشر، (ص ٢٥)، والشعر العربي الحديث، آفاقه وسبل تذوقه، محمد صالح الشنطي وآخرون، (ص ٨٥)، الجاليات العربية في أمريكا اللاتينية، مجموعة مؤلفين، (ص ١٤، ١٥).

(٣) الأرواح الحائرة، نسيب عريضة، (ص ١٨٧).

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين ...

وكانت الرحلة ومغادرة الوطن حُلماً يداعبُ خيال كثيرٍ من الشباب انتظروا تحقيقه بشوقٍ، وداعبتْ مخيلاتهم نحوه كثيرٌ من الصور والأمانى، حتى لكانما هو موعدٌ عاشقٌ بذله لمحبيبته، يقول نسيب عريضة:

خَيْمَ اللَّيْلِ فَوْقَ رُكْبٍ * أَثْقَلَتْهُمْ رِحَالُ حُوبٍ
لَيْسَ يَدْرُونَ أَيَّ دَرْبٍ * يَنْتَهِي بِاللِّقَا، وَقَلْبِي
فِي مَطَايَا الرُّكُوبِ
كَأَدَّ شَوْقًا يَذُوبُ^(١)

ووصفُ لحظاتِ التوديع عند الشواطئ، وما اتصل بها من تفاصيلٍ من أشهرٍ ما تردَّدَ في نتاجِ الخوفِ الرَّحلي، فكثيرٌ من المهجريين وصفوا تلك اللحظات، فبكوا وأبكوا، وخافوا من تبعاتها، ولازمهم هذا الخوفُ طيلة الرحلة، وكذا بعد الوصولِ لأرض الأحلام، ومن نماذج ذلك حديث شفيق المعلوف (١٩٠٥-١٩٧٦م) عن لحظات الخوفِ لدئ وداع أمه في قصيدته «الأم»، إذ يقول:

شِرَاعٌ مَدَّ فَوْقَ الْمَوْجِ عُنُقَا * وَرَاحَ يَرُودُ خَلْفَ الْأُفُقِ أُفُقَا
يُقِلُّ فَتَى تَبَدَّى الشَّطُّ جَهْمًا * لَهُ فَأَشَاحَ عَنْهُ الْوَجْهَ طَلَقَا
وَعَادَرَ عِنْدَ صَخْرِ الشَّطِّ أُمَّمًا * تَذُوبٌ إِلَيْهِ تَحَنَانًا وَشَوْقًا
فَمَا نَضَبَتْ لِمَقْلَتِهَا دُمُوعٌ * كَأَنَّ لِعَيْنِهَا فِي الْبَحْرِ عِرْقَا
تُرَى هَلْ أَبَ مِنْ سَفَرِ شِرَاعٍ * وَلَمْ تُشْبِعْهُ تَقْبِيلًا وَنَشَقَا
وَهَلْ أَشْفَى عَلَى التَّرْحَالِ إِلَّا * رَأَيْتَ فَمًا عَلَى الْكَتَّانِ مُلْقَى

(١) الأرواح الحائرة، نسيب عريضة، (ص ١٨٢).

إِلَى أُذُنِ الشَّرَاعِ يَبُثُّ شَيْئًا * وَيُعْهَدُ لِلرِّيَّاحِ بِمَا تَبَقَّى^(١)
ولا يخفى ما في هذا النص من الصور الراقية، المتمثلة في حركة الشراع، وحيوية الشط،
وشخصنة تصرفاته، وتقبيل الأم لكل شراع قادم، ومناجاته وبثه الأشواق، ومثل ذلك حديث
إلياس فرحات (١٨٩٣-١٩٧٧م) في قصيدة «خصلة الشعر» المشهورة، التي منها:

خَصَلَةَ الشَّعْرِ الَّتِي أَعْطَيْتَنِيهَا * عِنْدَمَا الْبَيْنُ دَعَانِي بِالنَّفِيرِ
لَمْ أَزَلْ أَتَلُو سُطُورَ الْحُبِّ فِيهَا * وَسَاتَلُوهَا إِلَى الْيَوْمِ الْأَخِيرِ^(٢)
والخوف من عدم الوصول، أو الضياع في متاهات الدروب، ألحَّ عليه المهجريون،
والشاعر زكي قنصل (١٩١٦-١٩٩٤م) يقول:

حَتَّامٌ أَخْنُقُ غَصَّاتِي وَأَنْتَظِرُ * طَالَ الطَّرِيقُ وَأَوْهَى عَزْمِي السَّفَرُ
جَارَتْ عَلَيَّ التُّوَى وَاسْتَنْزَفَتْ كَبِدِي * فَكَيْفَ يَضْحَكُ فِي قَيْشَارِي وَتَرُّ؟
أَتَى التَّفْتُ رَأَيْتُ الْأَفْقَ مُعْتَكِرًا * أَفِي سَمَائِي، أَمْ فِي مُقْلَتِي الْكَدْرُ؟^(٣)

الخوف هنا ليس كلمة مباشرة، أو مفردة، وبالتالي فهو ليس فكرةً لصيقةً بعبارة ما، بل هو
أبعد من ذلك، يقع وراء المعجم الشعري، يضيئه لكنه لا يتصل به، بمعنى آخر، فإنَّ الخوف هنا
انفعالٌ مقلقٌ يتكشَّفُ عنه مشهدٌ، أو حركةٌ، وهو صورةٌ تنهضُ معادلاً لذلك الانفعال، يجسده
دون أن يعبر عنه، وبينه دون أن يصفه.

وقبل الوصول وعلى أبواب المدن، وعند مرأى الموانئ من بعيد يتجلى الخوف للمهجري
من خلال حوارياته، وحديثه مع نفسه حول رحلته، وسؤال الذات حول هل مغامرته ستنتج أم

(١) لكل زهرة عبير، شفيق معلوف، (ص ١٧).

(٢) ديوان فرحات، إلياس فرحات، (ص ٣٢).

(٣) الأعمال الشعرية الكاملة، زكي قنصل، (١/٤٣٣).

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين...

ستخيب، ويمثل هذا قصيدة «نيويورك» للشاعر نسيب عريضة، وهي من أبرز النماذج التي تتجلى فيها مظاهر الخوف، ولا سيما الصدمة من الفوارق الحضارية بين ما سيقدم عليه المهجري من عالمٍ غريب مقارنةً بعالمه الشرقي، فعريضةٌ يصف لحظة وصوله إلى الشواطئ الأمريكية، فتبهره الأضواء، ويقطع الخوف عليه طربه وأنسه وسعادته بالوصول بأمان، أو يكدر صفوه تلك الأمان العظام، ويتابه الخوف من المجهول، فيقول:

مَرَكِبٌ قَادِمٌ تَهَادِي عَلَى الْيَمِّ * مَمَّ وَعَلَائِهِ مُهَاجِرٌ يَتَرْتَمُ
بَلَّغَ الْعَالَمَ الْجَدِيدَ طَرِيبًا * غَارِقًا فِي الْمُنَى يَهِيمُ وَيَحْلُمُ
مَتَّعَ اللَّيْلَ عَنْهُ شَاطِئُهُ السَّحْبُ * سَرِيٌّ لِلصُّبْحِ فَانْبُرَى يَتَوَسَّمُ
مَا تَرَاهُ اسْتَشْفَى إِذْ أَطْمَ * بَقَى اللَّيْلُ عَلَى الْمَرْفَأِ الْعَظِيمِ وَخَيْمٌ^(١)

وتبدو الصورة المخيفة لنيويورك من أول وهلة لمشاهدتها، وتبدو الصدمة أمام نسيب عريضة، حينما شبّه أبراجها العالية في ثلاثينات القرن العشرين بالتنانين، والحيات الجاثمة فوق الضحايا، يقول:

بَرَزَتْ فِي الظُّلَامِ هَيْئَةٌ نَوِيرِكٍ * بَرُوزَ الحُلْمِ الرَّهِيْبِ المَجَسَّمِ
أَبْرُوجٌ مَا تُبْصِرُ الْعَيْنُ فِي اللَّيْلِ * لَلِ تَسَامَى بِنَاؤِهَا وَتَضَخَّمِ؟
أَمْ تَنَانِيْنٌ هَآئِلَاتٌ بِآلَا * فِي رُؤُوسِ عُيُونِهَا تَتَضَرَّمُ
أَكُوِيٌّ مَا تَرَاهُ فِيهَا صُفُوفًا * بَصَّ مِنْهَا بَرِيْقُ نُوْرٍ مُنْظَمِ
أَمْ تَرَاهَا حَرَاشِفًا لَامْعَاتٍ * تَنْزَوِي فِي جِسْمِ أَعْظَمِ أَرْقَمِ
جَاثِمٌ فَوْقَ رَايِيَاتِ عِظَامِ * مِنْ صَحَايَا جَاءَتْ إِلَيْهِ لِتُهَضَّمِ

(١) الأرواح الحائرة، نسيب عريضة، (ص ٢٦٩).

ولَهَا فِي دُجَى السُّكُونِ فَحِيحٌ * قَائِلٌ لِلَّذِي إِلَيْهَا تَقَدَّمَ
هَهُنَا الْمَجْدُ وَالْغِنَى فَتَمَتَّعَ * هَهُنَا الْوَيْلُ وَالْعَنَاءُ فَتَأَلَّمَ^(١)
وليس بخافٍ ما في هذا النص من الصور البصرية المخيفة والمفزعة (الظلام، تنانين
هائلات، بآلاف الرؤوس، حراشف أعظم أرقم «وكذا الصور السمعية مثل» دجى السكون،
فحيح)، وتأخذ طبيعة الأبراج الشاهقة، وناطحات السحاب في نيويورك في البيت الثاني منحى
آخر منفراً، يبعث على الخوف؛ فهي تتكشف عن تنانين لها آلاف الرؤوس، غير أن كواها ذات
الأنوار المنظمة، والحسن البديع للرائي تتحول عند المهجري الخائف من هول القادم إلى
حراشف حيات.

ويرافق دوماً شعور المهاجر بالصدمة التردد والحيرة والدهشة والوقوف أمام اتجاهين
مختلفين، وعليه أن يقرر أيهما يسلك، وهذا جزء من سلسلة الخوف المرافقة للمهاجر، نجد هذا
لدى نسيب عريضة في ديوانه «الأرواح الحائرة» وهو العنوان الذي يتوافق مع حالة أغلب
المهجريين لدى الوصول الأول لبلد الهجرة، إذ تملك أرواحهم الحيرة والتردد، يقول على
لسان نيويورك التي تخاطبه وهو يقترب من شواطئها في أول وصول له:

أَيْهَذَا إِذَا الْآتَى إِلَيْنَا تَرِيثٌ * خَفَّفِ السَّيْرَ قَبْلَ أَنْ تَتَقَدَّمَ
أَنْتَ مُوفٍ عَلَيَّ مَهَالِكٍ مِنْهَا * جَبْنُ الْحَازِمِ الشَّجَاعُ وَأَحْجَمٌ^(٢)
والحوار الداخلي لهذا المهجري وهو واقف على أبواب نيويورك يشي بحجم الخوف،
المعبر عنه بـ«الجبن»، وهو خوف مُعَلَّل، علَّله نسيب عريضة بالمهالك الحضارية التي تنتظره في
العالم الجديد، وتلك المهالك المنتظرة واردة في قوله:

(١) الأرواح الحائرة، نسيب عريضة، (ص ٢٦٩).

(٢) المصدر نفسه.

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين ...

هَهْنَا تُؤَادُ الْفَضِيلَةَ بِكَرًّا * هَهْنَا يُغْصَبُ الْعَفَافُ وَيُرْجَمُ
هَهْنَا تَرَسُفُ الْفَضِيلَةُ فِي الْقَيْمِ * هَهْنَا تَرَسُفُ الْفَضِيلَةُ فِي الْقَيْمِ
هَهْنَا أَعْظَمُ السَّوَانِحِ لَكِنْ * دُونَهَا أَفْتَكُ الدَّوَاهِي وَأَعْظَمُ^(١)

ثم يمضي مُفصلاً العقبات التي تنتظره على الشاطئ إن هو أقدم على مواصلة هذه المغامرة، ولم يعد من حيث أتى، فيقول:

أَيَّ شَيْءٍ جَنَيْتَهُ يَا غَرِيبًا * غَيْرَ أَخْلَامِكَ الَّتِي تَتَوَهَّمُ
تُحَسِّنُ السَّعْيِ صَاحِ مَا السَّعْيِ يَكْفِي * تَحَسِّنُ النُّطْقَ؟ صَاحِ لَيْتَكَ أَبْكُمْ
وَقُصَارَاكَ أَنْ تَعُودَ عَلَيَّ بَدءٍ * فَعُدْ لِلرُّبُوعِ، عُدْ لِلْمُخَيَّمِ^(٢)

وتذكر البلد التي غادرها المهجري موضوعه لازمت أكثر الشعراء وترددت في أشعارهم الرّحلية، وهو مسلك لا ينفك عن نفسية أي رحالة^(٣)، فزكي قنصل وهو في الباخرة التي كانت تمخر عباب البحار في طريقه إلى أمريكا عام ١٩٢٧م يتذكر الشام، فيعاوده الحنين اللهيّف، والتلّف إلى الورا، فتجود قريحته بقصيدة نونية، يقول فيها مخاطباً البحر الهائج:

لِلشَّامِ أُرَواحِنَا يَا بَحْرُ، مَا طَمَعْتُ * أُمَواجُكِ الْهَوجُ إِلَّا فِي بَواقِينَا
هَاحُنُّ فَالتَقِفِ الْأَجْسامَ هَامِدَةً * وانشُرْ عَلَيْهَا نَدِيفَ المَوجِ نَسْرِينَا
وَخَلِّ أُرَواحِنَا تَطْفُو مَولِيَّةً * شَطَرَ الدِيَارِ، تُحَيِّي مَنْ يَحْيِينَا^(٤)

(١) الأرواح الحائرة، نسيب عريضة، (ص ٢٦٩).

(٢) المصدر نفسه، (ص ٢٧٠).

(٣) انظر: المنهج الموضوعي في النقد الأدبي: تيمة الرحلة في السرد والشعر نموذجاً، مجموعة مؤلفين، (ص ٦٢).

(٤) ديوان صيدح، جورج صيدح، (ص ٦٤).

ومن معالم الخوف لدى المهجريين الخوف من طغيان الحياة المادية على روحانية الشرق، وما يتلو ذلك من صراع بين الإقدام على الهجرة أو التراجع عن القرار، يتمثل ذلك في حوارية نسيب عريضة الرائعة في قصيدته «نيويورك» بين هاتف الهجرة وهاتف الروح، فهاتف الروح يدعوه للترث، وهاتف الهجرة يدعوه للإقدام، ويبيّن له هاتف الروح ما فعله الماديّة الطاغية من تحويل الإنسان إلى مجرد آلة في دولابها، أو رقمٍ من أرقام العبيد الذين تقذف بهم البحار:

بَطَّرْ جَامِحْ يَسُودُ عَلَى الْعِي — * شِ وَسُلْطَانُهُ قَوِيٌّ عَشْمَشْمِ
عَظَمَاتٌ تَحُثُّهَا عَظَمَاتٌ * ثَم تَغْدُو فَرِيَسَةً لِلْأَعْظَمِ
ودواليبُ لا تَكِلُّ وَهَاتِئ — * سَكْ تَغْدُو فِي أَسْرِهَا لَسْتُ تُرْحَمِ
أَوْ تَدْرِي مَنْ أَنْتَ، أَنْتَ أَسِيرٌ * أَنْتَ عَبْدٌ وَليْسَ لَوْنُكَ أَسْحَمِ
أَنْتَ عَبْدٌ وَكَمْ لَدِينَا عَيْدٌ * قَدِمُوا طَائِعِينَ مِنْ طَرِيقِ الْيَمِّ
بينما هاتف الهجرة يغريه بمواصلة الطموح، والإقدام على التحدي، للوصول إلى أرض

الميعاد:

سَكَتَ الْهَاتِفُ الْمَهِيْبُ وَلَكِنْ * لَاحَ فِي الْبَعْدِ بَارِقٌ يَتَضَرَّمِ
وَإِذَا مِنْهُ فِي الضَّمِيرِ يَقِينٌ * نَاغَمٌ صَوْتُهُ نَفَى كُلِّ مَزْعَمِ
قَالَ يَا قَادِمًا إِلَيْنَا تَشَجَّعْ * لَا تَرْعَكَ الْأَشْبَاحُ وَاللَّيْلُ أَظْلَمِ
هُوَ ذَا الصُّبْحِ قَادِمٌ فَتَأَمَّلْ * أَرْضَ مِيعَادِكَ الَّتِي تَتَسَّسَمِ^(١)
ولعل أبرز ما كان يشجع على كسر حواجز الخوف هو الدعاية التي سوّقت لها نيويورك بما

(١) ديوان صيدح، جورج صيدح، (ص ٦٤).

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين...

تحتضن من معالم الحرية والعدالة والمساواة، فهاتفُ النفس-على لسان نيويورك- يدعو المهاجرَ إلى عدم الخوف:

عندنا يا غريبُ حريّةٌ مُثلّى * بَدَلْنَا من أَجْلِهَا الروحَ والدم
نصّبها شَاهِقٌ، أَلَسْتَ تراه * يحمِلُ النورَ، والدُّجَى يتَصَرَّمُ^(١)
وبين هذين الهاتفين يتجلّى الخوف ويطنّ.

٢- مسار رحلة الإقامة، ورحلات ما بعد الوصول:

من وحي الرحلات الحقيقية وما واجهته من صعوبات ومخاطر ولدت كثير من النصوص المهجرية، يغلفها الخوف، وتحوطها الفواجع، ويسوقها الهلع من مطلعها إلى خاتمتها، وقد صور المهجريون ما رافق رحلات الأوائل منهم من صعوبات وتضحيات، فيروي إلياس قنصل خبر أول مهجري سوري قابله في الأرجنتين من بيت الحداد، وكيف أنه همّ بالرجوع؛ بسبب ما لاقاه، فيقول متحدثاً عنه: «وهو بدون شك أقدم مهاجر سوري من الأحياء، وكان من جملة حديثه أنه لما قَدِمَ إلى «بيونس آيرس» ولا يزال عليه لبأسه العربي الذي كان يرتديه في مسقط رأسه، لحقّ به عددٌ من الأولاد راحوا يتصارخون حوله، تصارخ الفُرجة، كأنهم يرون مخلوقاً لا عهد لهم بمثله من قبل، وحدثته نفسه بالرجوع، وكيف يتسنى له الرجوع وقد عاد «المركب الدوار» الذي نَقَلَهُ، بعد أن ذاقَ منه وفيه ما لا يمكن أن ينساه؟ وما زالَ يسيرُ في الأسواقِ على غير هدئ، وبلا هدف، إلى أن اقتربَ منه شخصٌ في مستقبلِ العمر، حيّاه باللغة العربية وفرّق عنه الصّبيّة، وعرفه بنفسه فهو «ابن عرب» قد انقضى عليه في مُعْتَرِبِهِ أكثر من ثلاثة أعوام، وأصبح يَعْرِفُ من اللغة الجديدة ما يستطيع أن يخلّص نفسه إذا وقع في مأزق... ومضى الشابُّ بالمهاجر إلى غرفة يتقاسمها وثلاثة رفاقٍ مواطنين، فرحّبوا به وأعدّوا له مَفْرَشاً وسطَ الغرفة وحدثوه عن

(١) ديوان صيدح، جورج صيدح، (ص ٢٧٣).

وجوب الإسراع في العمل... وحملوه في اليوم التالي صُنْدُوقَةً من الخشب مفتوحة الوجه، فيها الخردوات... بعد أن أعاروه ثياباً محلّية عتيقة...»^(١).

وكثيرٌ من المهجرين - كحال هذا المهاجر السوري - ركبوا البحر، مستقلين ما كانوا يسمّونه «المركب الدوار» رجاء أن يعملوا أيّسر عمل، وأن يغتنوا منه بالسرعة التي يحلمون، وكان الواقع غير ذلك، فاضطروا إلى الكدح، وقابلهم دويُّ الكفاح الذي كاد يصمُّ آذانهم، ولم يتعودوه في بلادهم، فأثّر في عواطفهم أبعداً أثر، وكان الخوفُ من طغيان قسوة الحياة عليهم مصدرَ شكواهم وقلقهم، يصور هذه الحالة شفيق معلوف بقوله:

أبيتُ وللؤلؤ لاذِ حولي جَبَابِرٌ * حَلَاقِيمُهَا غَصَّتْ بِخَيْطِ مُعَقِّدِ

متى شاقها التقبيلُ دَوَتْ بِصَعْقَةٍ * بها جَلَمْدٌ يَهْوِي عَلَى صَدْرِ جَلْمِدِ

ويخاطب إخوانه المهجرين، ولا سيما الأديباء منهم في العصابة الأندلسية، وغيرها طالباً حمايتهم، ومستقوياً بهم؛ للضمود والحصول على شيء من الشجاعة، قائلاً:

فَوَاللَّهِ لَوْلَا أَنْ يَهَيِّجَ صُداحُكُمْ * بصدري أحلامَ العُلَى لَمْ أَغْرِدِ

ولولاه ما كانت قَوافيَّ بينكم * سِوَى صَوْتِ تَصْدَامِ الحَديدِ المَعْرَبِ^(٢)

ويقول مسعود سماحة (١٨٨٢-١٩٤٦م) عارضاً حالته وغمرة العراكِ اليومي الذي لا غُنية عنه، وصوّره بصورة الرحالة الذي لا يني من الترحال وجُوب القفار، وحالات الخوف التي عايشها في رحلات «المسكانيين»^(٣)، وهي رحلات ما من مهجري إلا وجربها، ولا سيما في بدايات

(١) أدب المغتربين، إلياس فنصل، (ص، ٩، ١٠).

(٢) لكل زهرة عبير، شفيق معلوف، (ص ٤٣)، وأدب المغتربين، إلياس فنصل، (ص ٧٨).

(٣) المسكاتي: هو وصفٌ للعربيّ الجوّال الذي يحمل «الكشّة»، والكلمة مشتقة من اسم «مسقط» إذ كان البرتغاليون لا يعرفون من العرب سوى المسقطيين العمانيين، فأطلقوا على كل عربي «مسقطي» =

هجرته، وقد مرَّ بها شعراء كبار، اضطروا لحمل الصناديق أو ما كانوا يطلقون عليه «الكشة»^(١) على ظهورهم، وهنا يشير إلى أنَّ الخوفَ ألجأه إلى أن لا يبيتَ إلا وخنجرُهُ فوق صدره:

كَمْ طَوَيْتُ الْقِفَارَ مَشِيًّا وَحِمْلِي * فَوْقَ ظَهْرِي يَكَادُ يَتَّقِسُّمُ ظَهْرِي
كَمْ قَرَعْتُ الْأَبْوَابَ غَيْرَ مُبَالٍ * بِكَلَالٍ وَقَرَّرَ فَضْلٍ وَحَرَّرَ
كَمْ وَلَجْتُ الْغَابَاتِ وَاللَّيْلُ دَاجٍ * وَوَمِيضُ الْبُرُوقِ شَمْسِي وَقَمْرِي
كَمْ تَوَسَّدْتُ صَخْرَةً وَذِرَاعِي * تَحْتَ رَأْسِي وَخِنْجَرِي فَوْقَ صَدْرِي^(٢)

والشاعر رشيد الخوري (القروي) قد سبقه إلى «المسكنة»، ووَثَّقَ ذلك بقوله واصفًا بدايات هجرته: «حَمَلْتُ الكَشَّةَ، وضربتُ في مناكبِ الولاية ببضاعتي متعرضاً لأقسى مشقاتِ الحَرِّ والسيولِ الطَّامِيَةِ، وكنتُ أرفعُ بصري إلى السماء عمداً لأملأُ فمي بالغيثِ المدرارِ، وأنا أُغْنِي العتَابَا في غاباتِ البرازيلِ المخيفة»^(٣)، وإلى بيان حياة الترحال في سبيل لقمة العيش بين

= ثم تحورت الكلمة بلكنة أعجمية لتكون: «المسكتي»، و«المسكاتي»، ولاحقاً ألصقت الكلمة بكل عربي جوال، والعربي يطلقها على نفسه حين يسأل عن مهنته، فيقول أنا مسكاتي، ويكتب في سيرته: «وقد مَسَكْتُ يوماً ما» وهكذا. انظر مثلاً: الناطقون بالضاد في أمريكا الجنوبية، البدوي المثلث، (١/١٠٧)، والعرب في الأرجنتين، عبد الواحد إكمير، (ص ٥٤-٥٩)، وفيه رصد لتنامي هذه الظاهرة.

(١) الكَشَّةُ هي صندوقٌ من الزنك يملأُ بمختلف السلع، أو بسطاتٍ من الأقمشة يشدونها رزماً، ويعلقونها بأكتافهم بسيور جلدية، وغالباً ما تحوي الخردوات والمستلزمات النسائية والتحف الشرقية، ويطوف بها المسكاتي على البيوت، ويتنقل بها بين القرى والمدن والأرياف. انظر حديث القروي عن ذلك في: الشاعر القروي، الأعمال الكاملة، النشر، (ص، ٢٥-٢٦).

(٢) ديوان مسعود سماحة، مسعود سماحة، (ص ١٧٧)، وللعلم فمسعود سماحة التحق بعد عودته الثانية للمهجر بالجيش الأمريكي، وترقى فيه إلى أن أصبحَ عميداً.

(٣) انظر حديث القروي عن ذلك في: الشاعر القروي، الأعمال الكاملة، (النشر)، (ص ٢٥-٢٦).

المدن البرازيلية، وما صاحبها من خوفٍ وقلق، وترقبٍ وصراع، وهمٌّ دائمٌ، مبعثه انعدام الألفة والروابط النفسية بينه وبين الحياة التي يعيشها، فلا هو ألفَ الناسَ لُجمَةِ ألسنتهم وقساوةِ قلوبهم، ولا هو استعذبَ العيشَ لانعدامِ شعوره بالأمن والاستقرار، في بلادٍ أضاعَ فيها أحلامه، ودفنَ فيها ربيعَ عمره، ولم ينلَ إلا بمقدار ما يناله النملُ في سعيه، يقول في قصيدته «السوري التائه»:

دَفَنْتَ رَيْبَعَ عُمُرِكَ فِي بِلَادٍ * بِهَا طَالَتْ لِيَالِيكَ الْقِصَارُ
ثَمَارُكَ مِنْ طَوَافِكَ سَعْيِ نَمْلِ * وَحَظُّ صِرَاصِرٍ بِئْسَ الثَّمَارُ
فَكَمْ مِنْ يَقْظَةٍ لَكَ فِي الدِّيَاجِي * تَقَضَّيْ قَبْلَهَا نَوْمٌ غِرَارُ
وَفِي أُذُنَيْكَ صَوْتُ مُسْتَمِرٌّ * «رَشِيدٌ» أَفْئُقُ، لَقَدْ صَفَرَ الْقِطَارُ
هُمُومٌ لَا أَزَالُ لَهَا أَسِيرًا * وَشَرُّ مَصَائِبِ الْحُرِّ الْإِسَارُ^(١)

بينما يصفُ الشاعرُ إلياس فرحات إحدى رحلاته المسكّاتية، التي اضطُر في سبيلها لركوبِ العرباتِ والتنقل بين الغابات، والتعرض للمشقات، في رحلاتٍ يسوقُها الأملُ ويكتنفها الملل، ويرافقها الخوفُ ويسايرها القلق، فيقول سارداً تفاصيلَ مرافقاتِ الرحلة، وواصفاً بدقةِ رحلاتِ المسكّاتي ويوميّاته، تلك الصورة التي تكررت في نصوص المهجريين كثيراً:

وَمَرَكَبَةٌ لِلنَّقْلِ رَاحَتْ يَجْرُهَا * حِصَانَانِ مُحَمَّرٌ هَزِيلٌ وَأَشْهَبُ
جَلَسْتُ إِلَى حُوذِيَّهَا وَوَرَاءَنَا * صِنَادِيقٌ مِنْهَا مَا يَسُرُّ وَيُعْجِبُ
حَوْتُ سِلْعًا مِنْ كُلِّ صِنْفٍ يَبِيعُهَا * فَتَى مَا اسْتَحَلَّ الْبَيْعَ لَوْلَا التَّغْرُبُ
وَرَا حَتْ كَأَنَّ الْبَرَّ بِحَرِّ نِجَادُهُ * وَأَغْوَارَهُ أَمَوَّجُهُ وَهِيَ مَرَكَبُ

(١) الشاعر القروي، الأعمال الكاملة، (الشعر)، رشيد الخوري، (ص ٢٥٥).

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين...

- تَبِينُ وَتَحْفَى فِي الرُّبَا وَجِبَالِهَا * فَيَحْسِبُهَا الرَّاؤُونَ تَطْفُو وَتَرْسُبُ
تَمَرُّ عَلَى صُمِّ الصَّافَا عَجَلَاتُهَا * فَتَسْمَعُ قَلْبَ الصَّخْرِ يَشْكُو وَيَصْحَبُ
وَتَرْقُصُ فَوْقَ النَّاتِثَاتِ مِنَ الْحَصَى * فَنُوشِكُ مِنْ تَلَكِ الْخَلَاعَةِ نُقْلَبُ
وَنُمْسِي فِي أَجْفَانِنَا الشَّوْقُ لِلْكَرَى * وَنُضْحِي وَجَمْرُ الشَّهْدِ فِيهِنَّ يَلْهَبُ
وَمَا كُنَّا مَمَّا نَصِيدُ وَطَالَمَا * طَوِينَا لِأَنَّ الصَّيْدَ عَنَّا مُعَيَّبُ
وَنَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُ الْخَيْلُ تَارَةً * وَطَوْرًا تَعَافُ الْخَيْلُ مَا نَحْنُ نَشْرَبُ
حَيَاةَ مَشَقَّاتٍ وَلَكِنْ لِبُعْدِهَا * مِنْ الذُّلِّ تَصْفُو لِلْأَبِيِّ وَتَعُذُّ^(١)

وهنا نلمح تأثر إلياس بالصور البحرية الراسخة في ذهنه، تلك التي شاهدها من خلال رحلات المعاناة في البحر، في رحلة الهجرة من بيروت نحو شواطئ العالم الجديد، فهو يشبه العربة التي يجرها الحصانان بالمركب في البحر، ويصور البرّ بحرًا، ويشبه الأغوار بالأعواج، وهي صورة تكررت كثيرًا في نصوص المهجريين.

ورحلات التجارة وما رافقها من مخاطر ومخاوف مثلت مادةً ثريةً ومجالاً خصبًا للشعراء المهجريين، ومن تلك النصوص الرحلية التي تمثل هذا الجانب قصيدة «علي شواطئ الأندلس» للشاعر شكر الله الجر، وفي تقديمها يقول: «أتفق الشاعر أن قام بأسفارٍ بحرية بين البرازيل وفرنسا لأسبابٍ تجارية، وفي إحدى أسفاره هبَّت عليّ القرب من (جبل طارق) عواصفٌ بحرية شديدة أوشكت أن تغرق الباخرة (شامبوليون)، وبين جنون الطبيعة وانهلاع القلوب من الخطر في ليل مظلم أذكرت ولدت هذه القصيدة عام ١٩٢٩م»^(٢).

وفيها يؤكد حقيقةً مهمةً وهي أنه قد كتب عليّ المهجريين أن يظلوا في رحلة دائمة، لا يقرُّ

(١) ديوان فرحات، إلياس فرحات، (ص ٣٤).

(٢) من خواصي الزمن، شكر الله الجر، (ص ٤٠).

لهم قرار، وهو أنموذج لهم، على ما كان فيه من ثراءٍ وسعة^(١)، وفيها يرصدُ شكر الله الجر لحظات الخوف وسط البحر بعد أن داهمتهم عاصفة هوجاء قوية أثناء تلك الرحلة قائلاً:

وَلَمَّا تَقَطَّبَ وَجْهُ الْفَضَاءِ * وَهَبَّتْ زَعَاذُهُ الْأَرْبَعُ
وَعَشَّى الضَّبَابُ الْكثِيفُ الْمِيَاهَ * وَجَلَّلَهَا لَيْلُهُ الْأَسْفَعُ
وَرُحْنَا نُصَارِعُ تَحْتَ الظَّلَامِ * جِبَالاً مِنَ الْمَوْجِ لَا تُصْرَعُ
وَأَيَقِنَ رَبُّنَا نُنَا بِالْهَلَاكِ * وَبَكَتْ إِلَى رَبِّهِ يَضْرَعُ^(٢)

وفي قصيدة «ذكرى الغريب» لنسيب عريضة التي سطرها في رثاء أخيه الذي مات غريباً وحيداً في التيه المهجري، الذي غادره غير آسفٍ على أهله، يسيطر عليها الشعور بفقدان البوصلة، أو الاتجاهات الواضحة، من خلال بروز مفردتي (التيه) و(القفر) على النص من بدايته، وهاتان المفردتان بما تحملان من حمولاتٍ كبرى تشي بما وراءهما، وغدتا أكثر هذه المخاوف حضوراً، حتى بدتا وكأنهما موضوعةٌ مركزية لا يملُّ الشاعر المهجري من استثمارها في غالب قصائده الرحلية، وكونتا المعجم الأساس في لغة الخوف الرحلي، يقول واصفاً حياة الخوف والوحشة التي جناها أخوه من رحلته المهجرية، ومخاطباً حراس جنة الخلود:

قَضَى الْعَمْرَ فِي التِّيهِ فِي الْقَفْرِ حَتَّى * نَفْسُهُ الْحَيَاةُ فَأَلْفَى السَّبِيلَا
وَأَبْصَرَ أَنْوَارَكُمْ فِي اشْتِعَالٍ * فَسَارَ إِلَيْهَا يَرُومُ الْوَصُولَا
لَقَدْ عَادَ بَعْدَ النَّوَى فَاقْبَلُوهُ * فَتَى فِي الْخُلُودِ عَرِيقاً أَصِيلَا
تَغَرَّبَ فِي الْأَرْضِ عُمراً قَصِيراً * وَلَمْ يَكُ فِي النَّاسِ إِلَّا دَخِيلَا

(١) انظر: أدب المهجر، الناعوري، (ص ٤٩٠).

(٢) المصدر نفسه، (ص ٤٠، ٤١).

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين...

تَخَلَّصَ لَا أَسْفَاً مِنْ جِمَاهُمْ * وَحَطَّ مَ أَشْرَاكَهُمِ وَالْكُبُولَا^(١)
ومثله ذلك الشعور الذي رافق الشاعر القروي، الذي لا تنفك عنه الوحدة حتى وهو بين
الناس، فيرافقه ذلك التيه الذي لازم نسيب عريضة، فقال في قصيدته «شكوى الغريب» مخاطباً
عُوده الذي رافقه في وحدته المهجرية:

نَاءٍ عَنِ الْأَوْطَانِ يَفْصِلُنِي * عَمَّنْ أَحَبُّ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ
فِي وَحْشَةٍ لَا شَيْءَ يُؤْنِسُنِي * إِلَّا أَنَا وَالْعُودُ وَالشُّعْرُ
حَوْلِي أَعَاجِمٌ يَرْطُنُونَ، فَمَا * لِلضَّادِ عِنْدَ فَصِيحِهِمْ قَدْرُ
نَاسٍ وَلَكِنْ لَا أُنَيْسَ بِهِمْ * وَمَدِينَةٌ لَكِنَّهَا قَفْرٌ^(٢)

فكلُّ ما هو حوله يضاعفُ إحساسه بما يعاينه من أسيِّ ومرارة واكتئاب، فالناس من حوله
أعاجم، تذهبُ رطانةُ ألسنتهم بكلِّ معاني الألفة والارتياح والأنس، مدينةُ سان باولو البرازيلية
ضخمةٌ وعظيمةٌ ولكنها في إحساسه يابٌ وقفر؛ لأنها لم تتح له راحة القلب، وطمأنينة الضمير،
فهو في رحابها غريبٌ تملأ قلبه الوحشة، وتستبد بروحه لواعج الحنين^(٣)، ومثله حديثه عن
الخوف الذي يتتأبه من حياة المدينة الصاخبة، فحينها يغدو (القفر) لديه الذُّ وأشهى، ويكرُرُ
رغبته باصطحاب كتابه وعُوده ليؤنسا وحشته، فيقول:

الطَيْرُ مِنْهُمْ إِلَى أَوْكَارِهَا لَجَأْتُ * فَلنَجْتَنِبُ فِي زَوَايَا عَشْنَا الْخَطْرَا
مَا أَهَجَ الْقَفْرَ، عَنْهُمْ سَوْفَ يُبْعِدُنَا * وَمَا أَحْنَّ عَلَيْنَا الْبَازَ وَالصَّقْرَا

(١) الأرواح الحائرة، نسيب عريضة، (ص ١٢١).

(٢) الشاعر القروي، الأعمال الكاملة (الشعر)، رشيد الخوري، (ص ٢٣٤).

(٣) انظر حديثاً مفصلاً عن أبيات القروي هذه، ونصوص أخرى في مقام الخوف المصاحب للحنين إلى الوطن
لدى المهجريين في: حركة التجديد الشعري في المهجر بين النظرية والتطبيق، عبد الحكيم بلع، (ص ٣٥).

لا، لا، دعيني وحدي لا أريدُ معي * إلا الكتابَ وإلا العودَ والوترَ^(١)
وحيثما يقارن المهجري بين حياته المهجرية البائسة وبين حياة الخلود الأخروية يصل به
الأمر إلى إنكار داره الموحشة التي عاش فيها، وكابد الهوان والخوف والعناء في ظلها، فبدت
سجناً كثيباً، فيقول نسيب عريضة على لسان أخيه الراحل:

وبات يُفكّر هل تلك داري * وهل كنتُ أسكنُ تلكَ الطُّلولا
أفي ذلك السجّنِ سخرتُ روعي * لجسمي، وكابدتُ عيشاً ذليلاً
فيالكِ سجناً به كنتُ أرضى * ورقاً صبرتُ عليه طويلاً^(٢)

ولغة الخوف سيطرت على هذا النص من عنوانه إلى خاتمته، فمرادفات الخوف ولوازمه
لا تخطئها العين، (الغريب، النوى، مدنف، حائراً، عليلاً، التيه، القفر، نفته الحياة، تغرب،
الأشراك، الكبول، الطلول، السجن، الرق).

والمادية الموحشة في المهاجر الأمريكية التي خاف منها نسيب عريضة توجّس منها كثيراً
المهجري الجنوبي إلياس طعمة (أبو الفضل الوليد) (١٩٠٣-١٩٤٧م)، ومن ذلك قوله في
قصيدة «بين الحبائل والخمائل»:

نفسِي تحنُّ إلى السكينة بعدما * رأتِ المدائنَ والقصورَ سُجونا
والناسُ فيها كالوحوشِ فليت لي * مأوىً على تلك الصُّخورِ أمينا
أبداً ترفرفُ «لا» على أفواههم * فكأنهم وُلدوا لها هاوينا
وقلوبهم مما غادوا عبادة * لا تقبلِ التّأثيرَ والتّليينا

(١) الشاعر القروي، الأعمال الكاملة (الشعر)، رشيد الخوري، (ص ١٨٨).

(٢) الأرواح الحائرة، نسيب عريضة، (ص ١٢١-١٢٢).

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين ...

عبدوا معادنَ أفسدتَ أخلاقَهُم * فرأيتُهُم غَاوِينَ مُسْتَعَاوِينَ
كم ذقتُ منهم لَوْعَةً فتفطَّرت * كَبدي ولم أرَ في الخطوبِ معينا^(١)
وإلياس فرحات وهو يعيش على الجوع والطوى في بدايات وصوله إلى المهجر الجنوبي،
ويتمنى لو أنه لم يهجر وطنه، وأهله، وخلانَه، ويتذكرهم وهم يتحلّقون معاً حول مائدة الطعام،
ويرى في هذا التواصل قيمة إنسانية، لا يعرفها اللاتينيون، فيقول:

هَنيئاً لكم حَوَل الخِوانِ اجتماعكم * وصاحبكم يطبوي الفيا في بلا زاد
وعندكم الماء النـميرُ مَسيلُه * جُزافٌ على وجهِ الثرى، وأنا صادي
وأولادُكم في (الجوخ) تدفئ جُسومَهُم * فما همَّكم أن يُقتلَ البردُ أولادي^(٢)

ويحل العيدُ على جورج صيدح عام ١٩٢٥م وهو غريبٌ في فرنسا، وكانت المحطة التي
سبقت هجرته إلى أمريكا اللاتينية فيسطر مخاوفه ووحشته، وذلك في قصيدة «العيد في المنفى»،
المنشورة في ديوانه «حكاية مغترب في ديوان شعر»، وهو الديوان الذي وثق رحلته المهاجرة بما
فيها من آلام وآمال، وفي تلك القصيدة يحكي عجزه وما حل به في رحلة الهجرة، فيقول:

هَبَّت الرِّيحُ فقامتُ تَسْتطير * بينَ أيديها إلى لا مُستقر
وأنا كالورقِ الدَّاوي أَسير * هائمًا في الكونِ ما شاءَ القدرُ^(٣)

وكان أكثر ما أخافه آنذاك الخشية من أن تودي به الوحدة إلى الانتحار، بل إنه وصل في
مرحلة من المراحل إلى تمني الموت خوفاً من أن يفقد عقله في وحشته تلك، ويقول:

داوني يارب إن كان دواء * لجراحِ الرُّوحِ لمأ يسا

(١) ديوان أبي الفضل الوليد، إلياس عبدالله طعمة، (ص ١٩٤، ١٩٥).

(٢) الربيع، وهو الجزء الأول من ديوان فرحات، إلياس فرحات، (ص ٣٢).

(٣) حكاية مغترب، في ديوان شعر، جورج صيدح، (ص ١١٥).

وأشْفِ هَذي النَّفْسَ إنْ كانَ شفاءً * بعدَ ما ذابَتْ على نارِ الأسيِّ
أَنَّ أنْ أويَ إلى مَثوئٍ حَفيرٍ * لا اغتِراباً يَقتَضِيني أو سَفرٍ^(١)

وفضاءات الحدث الشعري في مسار رحلة المهجريين تفاوتت تفاوتاً كبيراً بدءاً من صراع البقاء والوحدة القتالية، وانتهاء بالخوف من التيه في بيد المهاجر، ومع ذلك فلا بد من القول إن المأل يعد أكثر الفضاءات رعباً؛ فهو دائماً، يحفر عكس رصيده في المخيلة، ويعمل باستمرار، على تخيب توقعاتنا النمطية عنه لعدّه ملاذاً من الخوف، أو فضاءً للبهجة، أو شبكةً لاصطياد السعادة، إنه في هيئته الحسية الماثلة، يظلّ محفوظاً بدلالاتٍ رمزية كثيرة، تحرّض الحواس وتدفع عمل المخيلة إلى منتهاه، وفي صراع المهجري بين البقاء في مهجره أو العودة إلى الوطن، تملك الخوف كثيرين منهم، ولا سيما أولئك الذين قضوا سنوات طويلة في مهجرهم دون أن يمتلكوا المال الوفير الذي كانوا به يحلمون، وهو ما أشار إليه إلياس فنصل بقوله: «والبعض منهم يرون أن عودتهم بعد أن قضوا الأعوام الطويلة في بلاد الذهب وهم صفر الأيدي يجرون أذيال الفشل المادي انتقاصاً من كرامتهم، فيفضّلون أن يظلّوا في مهاجرهم يكابدون لوعة الحرمان في وجهيها المادي والمعنوي على أن يعودوا كما يعود القائد المدحور من المعركة التي كان يعتقد أن النصر فيها حليفه»^(٢).

وفي هذا الفضاء شكلت مخاوف المهجري من مصائر الراحلين الذين قضوا نحبتهم وحيدين بائسين فضاء بارزاً، فالمهاجر وهو في رحلة الهجرة الطويلة وفي نظره لمصائر الراحلين خاف كثيراً من المصير إلى بعض المصائر التي لا تسر، وقصيدة «السريّ الثريّ» لجورج صيدح تمثل نموذجاً للحديث عن أحد تلك المصائر، وهو موت التاجر وحيداً دونما أهل، وأنموذجه

(١) حكاية مغترب، في ديوان شعر، جورج صيدح، (ص ١٢٤).

(٢) أدب المغتربين، إلياس فنصل، (ص ٩٨).

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين ...

مصيرُ إلياس جرجورة حداد، التاجر المهجري الذي عاش في فنزويلا عزباً، امتلاك الأموال العظيمة، ولكنه مات وحيداً، وهو أنموذج لكثير من المهجريين، ولا سيما في بدايات الهجرة العربية إلى بلدان أمريكا اللاتينية^(١)، فقال في وصف حاله حينما مات مخلفاً ثروة بلا وريث، وبعد بحثٍ جهيدٍ وجدوا له قرابة بعيدة، اجتمعت لأول مرة لتقاسم ثروته:

وكنت كبير القلبِ ضَمَّتْ شغافه * جميعَ ذوي قرباكِ رغمَ التفرق
لهم لا لكِ الجهدُ الذي قد بذلته * تُطوِّفُ من غربِ البلادِ لمشرق
لهم وحدهم أفنيتَ عمركَ جاهداً * وآليتَ أن تشقى لكي ينعمَ الشقي
وما تنفعُ الأمالُ حققتها لهم * وفي صدركِ الأمالُ لم تتحقق
ليفجعني موتُ الكدودِ كشمعةٍ * تذوبُ ليستجلي السنا طرفَ مُطرق
ويؤلمني قصرُ الأديبِ حياته * على المالِ تصدأ رُوحُه حينَ يستقي^(٢)

ويوجه صيدح حديثه لنفسه وسائر المهجريين الذين جنوا المال الكثير، ومعه حققوا حلم هجرتهم، ومغزى رحلاتهم، ولكنهم لم ينتفعوا، فكان حسرةً عليهم، فيقول:

عفاءً على الأموالِ تمنعُ ربَّها * لذادةٍ عيشٍ أو ثوابٍ تصدق
إذا جادتِ الدنيا على غيرِ مُنْفِقٍ * ففي جودها بنخلٍ كحرمانِ مُنْفِقٍ^(٣)

وسؤال المال وما حققه للمهجري في رحلة الهجرة من أكثر الأسئلة التي أثارها المهجريون، فنجد زكي قنصل متوافقاً مع ما طرحه جورج صيدح في أن المال إن لم يضمن وجه صاحبه فلا قيمة له، يقول:

(١) انظر: الجاليات العربية في أمريكا اللاتينية، مجموعة مؤلفين، (ص ١٥)، وما بعدها.

(٢) حكاية مغترب، جورج صيدح، (ص ٣٧٥).

(٣) المصدر نفسه، (ص ٣٧٤).

سَعَى إِلَيْكَ الْغِنَى سَعِيًّا فَقُلْتَ لَهُ: * لِلْحُرِّ أَمْنِيَّتَانِ؛ الْعِزُّ وَالْوَلَدُ
 إِنَّ لَمْ تَصُنْ مَاءَ وَجْهِهِ لَا لِمَسْتِ يَدِي * فَطَالَمَا اتَّسَخَتْ - إِذْ لَا مَسْتِكَ - يَدٌ^(١)
 ونعمة قازان لم يشبع المأل جوعته، ولم يفكَّ غربته، أو ينجح هجرته، يقول في مطولته
 «معلقة الأرز» واصفاً هجرته اللاتينية:

هَجَرْتُ وَلِلنَّفْسِ أَطْمَاعُهَا * وَإِنِّي مَعَ الْحِظِّ فِي هِجْرَتِي
 فَلَا الْمَالُ أَشْبَعَ مِنْ جُوعَتِي * وَلَا الْمَجْدُ أَطْفَأُ مِنْ غُلَّتِي^(٢)

ورشيد الخوري في قصيدته «وقفه على الشاطيء» يخاطب البرازيل - وهو في ثغر باراناغوا
 الجميل - بأنها مهما أمعنت في إغرائه فإنها لن تثنيه عن عزمه على العودة إلى دياره، وأن المال لن
 يخدعه، وطيب المقام لن يسحره، فيقول:

يَا بَرَاذِيلُ لَوْ أَفْضَيْتِ عَلَيَّ الْمَا * لَ فَيضًا مَا طَابَ لِي فِيكَ الْمَقَامُ
 أَنْتِ نَعْمَ الْبِلَادُ خِصْبًا وَجُودًا * غَيْرَ أَنَّ الْهِنَاءَ فِيكَ حَرَامٌ^(٣)

كما يمعن في تصوير نهايات رفاقه من المهجرين التجار الذين لم تتحقق لهم السعادة في
 رحلتهم، وراح يبحث عنها من جديد، فلعله يجد ما فقدوا، في بحث عن إنسان لم يولد بعد،
 وكأن رحم الغيب مازالت تحتبل به، مؤجلة ميلاده إلى أمد مازال بعيدا، يقول في قصيدة «الولادة
 الجديدة»:

مَرَرْتُ بِأَتْرَابِي التَّاجِرِينَ * فَلَمْ أَلْقَ إِلَّا الْعُبُوسَ الْوَقُورَا
 فَوَلَّيْتُ إِلَى الْحَقْلِ حَيْثُ الصَّغَارُ * تَنْاعِي الطُّيُورَ وَتَجْنِي الزُّهُورَا

(١) الأعمال الشعرية الكاملة، زكي، فصل، (١/٥٤٣).

(٢) معلقة الأرز، نعمة قازان، (ص ٥٥).

(٣) الشاعر القروي، الأعمال الكاملة، (الشعر)، رشيد الخوري، (ص ٣٨٢).

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين...

فَهَلْ صَارَ كُلُّ رِفَاقِي كُهُولًا * وهل أنا وَخَدِي ظَلَلْتُ صَغِيرًا؟
فَأَسْمَعُنِي الطَّيْرُ عِنْدَ الصَّبَاحِ * جَوَابَ الطَّيِّعَةِ لِي تُنْشِدُ:
بُنْيِي وَكَدْتُكَ طِفْلاً جَدِيداً * فَقُلْ لِلرَّفَاقِ الْأَلْيِ تَعَهَّدُ
لَقَدْ مَلَأَ الْأَرْضَ أَوْلَادُكُمْ * وَأَنْتُمْ إِلَى الْآنَ لَمْ تُوَلِدُوا^(١)

يأخذ المشهد، في هذه النقلة، بالبروز والتبلور من خلال جملة من الأفعال المادية: «مررت، لم ألق، فملت»، يتلوها السؤالان «فهل صار، وهل أنا»، ويظان مفتوحين بلا جواب، وفي المقطع التالي يبرز في المشهد وفي حركته عبر المكان المختلف حيث الطيور في غابها، وتتولى هي الجواب، الذي لم يفصح عنه المقطع الأول، ثم يهبط في اتجاه الداخل من خلال اللغة وتعالق الذوات وحوارها الحاني بمثل: «بُنْيِي...»، «فقل للرفاق»، وهكذا يتنامى المشهد، ويزداد انتظاراً، ويأتي الجواب المغاير لكل التوقعات، وإذا بالرفاق لم يولدوا بعد، بينما أولادهم قد ملأوا الأرض عدداً، فهم شقوا لغيرهم، ولم تحقق لهم رحلتهم سوى العدم، وكأنهم في عداد الأموات روحاً، والأحياء جسداً، والشاعر يرتفع بمكونات نصّه وعناصره إلى مستوى يتعد به عن النص العادي، أعني النص الخامل، أو المألوف، أو الواقع خارج منطقة التأجيج والإثارة، ويحقق له الشعرية، والشعرية هي ما يجعل من رسالة لفظية أثراً فنياً، وفق ما أثاره جاكسون^(٢).

وموضوعة الخوف من التفرق العائلي والشتات الأسري في إثر رحلة الهجرة، وقضاء الحياة في استقبالٍ وتوديع، لا استقرار لأسرة، ولا التثام لشمّل، موضوعة بارزة لدى المهجريين، تتجلى في مثل قول زكي قنصل:

لَمْ أَبْتَهِجْ بِشَقِيْقٍ عَادَ مِنْ سَفَرٍ * إِلَّا ذَكَرْتُ - فَأَبْكَانِي - أَحْيِي الْبَاقِي

(١) الشاعر القروي، الأعمال الكاملة، (الشعر)، رشيد الخوري، (ص ٥٩١).

(٢) قضايا الشعرية، رومان جاكسون، (ص ٢٤).

السَّوْقُ يَزْرَعُنِي وَالسَّوْقُ يَحْصُدُنِي * وَيَجِي أَلَيْسَ لِدَاءِ السَّوْقِ مِنْ رَاقٍ؟
وَاهَا لَوْ اجْتَمَعَ الْأَحْبَابُ فِي بَلَدٍ * لَمَا تَوَزَّعَ قَلْبِي بَيْنَ آفَاقٍ"^(١)
والخوفُ من مفارقة الحياةِ دونما توديعٍ للأحبةِ من أكثر ما أرقهم في رحلتهم المهجرية، إذ
قضى كثيرون نحبهم دونما يدٍ حانية تودعهم، وفارقهم أحبائهم دون أن يلقوا عليهم نظرة وداع،
فنسب عريضة يبكي أخاه في قصيدة «ذكرى الغريب»: التي كتبها سنة ١٩٢٢ م قائلاً:
مَضَى لَمْ يُوَدِّعْ أَحَاً أَوْ حَبِيباً * وَلَا قَالَ أَزْمَعْتُ عَنْكُمْ رَحِيلاً
وَلَمْ أَذِرْ حِينَ مَضَى رَكْبَهُ * بَأَنْ لَا لِقَاءَ وَأَنْ لَا وُصُولاً"^(٢)
قصيدةٌ مخنوقة، لكنها محتدمة، يحاصرها الزمن من بيتها الأول وحتى خاتمتها المثقلة
بعدم اليقين «ولم أدر»، ثمّة وطأة ثقيلة للوداع هنا، وتحديد صارم لحضوره في الأبيات الثلاثة
الأولى من القصيدة، ويندفع إلى واجهة المشهد بأسّ قاتل، يتمثل في عدم الرد، بل عدم الالتفات
أصلاً، وتنتعش معه مخيلة القارئ، وتدب في توقعاته حركة عواطف جياشة، وحزنٌ بلا حدود،
ناهيك عما تشي به عتبة العنوان من ظلال قاسية في «ذكرى الغريب».

٣- مسار الرحلات الروحية الخيالية وأحلام العودة:

في رحلة الروح ظلّ المهجريُّ يحنُّ إلى العودة إلى الوطن، وربما من خلال البحث عن
الوطن الفاضل المنشود، ومن البدهي أن يكون الأديب أسبق الناس إلى الاقتناع بما يفرضه
الخيال في حالة البعد، وأن ينسى - لا أن يتناسى - ما في بلاده من شؤونٍ تحتاج إلى الإصلاح،
وما في قومه من أمورٍ تفتقر إلى الترميم، ولذا فالحياة بين يديه كئيبةٌ بئسةٌ مهما توافرت فيها
المتعة، حياةٌ مادية قاسية، نجد صداها عند الفقراء من المهجريين، وعند الأثرياء منهم، على حدِّ

(١) الأعمال الشعرية الكاملة، زكي، فصل، (١/٥٤٢).

(٢) الأرواح الحائرة، نسيب عريضة، (ص ١٢٢).

سواء، فالثريُّ المهجري شكر الله الجبر، يقول في قصيدته «في عالم الروح»:

فَالعَيْشُ غِلٌّ وَالْمَنِيَّةُ وَثْبَةٌ * فِيهَا انْعَتَاقُ المرءِ مِنْ أَرْسَانِهِ
قَدْ يَبْهَظُ الأرواحَ مِنْ أجسادِها * مَا يَبْهَظُ المسجونَ مِنْ سَجَانِهِ
حتى إِذا انْطَلَقَتْ إِلى جَنَاتِها * مِثْلَ انْطِلاقِ الطَّيْرِ مِنْ أَوْكَانِهِ
عَرَفَتْ بِأَنَّ الأَرْضَ دَارَةٌ عُربِة * وَالمرءَ مَرَجَعُهُ إِلى أَوْطَانِهِ^(١)

فمكان الانطلاق هو الأساس الذي يمثل نقطة البداية والرجوع النهائي وعتبة الانتقال إلى أمكنة أخرى، يجيء مفتوحاً ومترسباً في النفس؛ وتكون علاقة المهجري به علاقة مركزية وحميمية تعكسها مقارناته واعتزازه، أو تحسره وحنينه للأرض والأهل؛ فمنطلق الهجرة هو الإطار والوعاء والجسر، من ثمة تغدو العلاقة معه نفسية وجدانية معقدة، ويغدو الوطن الأم للشاعر في رأيه المثل الأعلى للجمال، يتغنى به، ويغار عليه، وينظم فيه القصائد، ويخاف عليه أكثر مما كان يخاف منه قبل هجرته، وكذا الحلم بالعودة إليه، ولذا كثر في نصوص المهجريين صراع الخوف من عدم العودة، وكيفية تجاوز العوائق، كما كثر في أشعارهم اقتران حلم العودة بالخوف من أن تعيق تحقيقه العوائق، فجورج صيدح يصور هذا الحلم المستحيل بقوله:

أَبْعُودُ لِلوَطَنِ الغَرِيبِ النَّائِي * يَكْرَبُ هَوْنًا عَلَى الغُرْبَاءِ
حَتَّى مَتَى يُبْرِي الحنينُ صَدورَهُم * وَالعامُ يَتَلو العامَ دُونَ لِقَاءِ
أَرْواحِهِمْ عَلِقَتْ بِمَرْقَدِ عَنزَةٍ * بِالبيتِ شَطَّ فَصارَ بَيْتَ الدَّاءِ
وكانَهُمْ أَخَذوا عَلَى طُولِ النُّوى * عَهْدًا لَأَنْفُسِهِمْ بِطُولِ بَقَاءِ
يا سائِلَ الأَيامِ تحقِيقَ الرُّوى * أَبشُرْ، جِوابُكَ مِنْ فَمِ العَنقَاءِ

(١) من خواصي الزمن، شكر الله الجبر، (ص ١٤١).

بين المَهْجَاجِرِ والِدَيَّارِ حَوَائِلُ * غيرَ اجتيازِ البحرِ والجَوَازِ^(١)
وليس صحيحاً ما ذكره أنيس المقدسي من أنهم نسوا في مهجرهم الجديد بلدانهم، وتمنوا
عدم العودة^(٢)، بل على العكس تماماً غدت رحلة العودة إلى الوطن عند كثير من المهجريين
حُلماً من الأحلام، إن لم يكن حلمهم الأول، وسيطر على أكثر رؤاهم، إذ كانت قد عاقت كثيراً
من العوائق أو كما سماها جورج صيدح «حوائل»، فرشيد أيوب - (شاعر الشوق) عند
المهجريين - لا يني عن تصوير العودة بالحلم في أشعاره، وغدت موضوعة الخوف من عدم
العودة لديه ولدئى غيره أكبر موضوعات الخوف في تغريبة المهجريين، ومن ذلك قوله:

مَنْ مُبْلِغٌ فَرَطَ شَوْقِي جِيرَةَ الوَادِي * واهِماً لَقَدْ جَارَتِ الدُّنْيَا بِإِعَادِي
وَصِرْتُ لَمَّا وَهَتْ أَيَّامٌ مِعَادِي * إلى الرجوعِ بأحلامٍ أداويها^(٣)

وشاعرُ الثورة الفلسطينية - كما يلقيه المهجريون - حنَّ جاسر (١٩٢٥-١٩٩٦م) نزيل
الأرجنتين في قصيدته «من خلف البحور» يصفُ مخاوفه من عدم تحقق حلم العودة، وعتبة
عنوان النَّصِّ بحمولاتها الكثيفة خير دال على حيلولة البحار دون وصول الصوت، أو سماع
الشكوى، فيقول:

قَلْبِي إِلَى وَطَنِي يَحْنُ * مَنْ يَنْوَحُ مِنْ خَلْفِ البُحُورِ
يَبْكِي بَكَاءَ اليَائِسِي * مَنْ، فَلَاعَزَاءِ.. وَلَا سُرُورِ
أَوَاهُ... لَوْ يَصِلُ النَّجِي * بَبُ إِلَى مَسَامِعِ قَرَيْتِي
لَشَكَّوتُ أَحْزَانَ النَّوِي * وَبَثَّتْ جَمْرَةَ لَوْعَتِي

(١) ديوان صيدح، جورج صيدح، (ص ٨٢).

(٢) انظر: الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، أنيس المقدسي، (ص ٢٨٠).

(٣) أدب المغتربين، إلياس فنصل، (ص ٨١).

لَكِنَّمَا شَكَّوْا الْغَرِيْبَ * سِبْ تَذُوْبُ فِي صَخْبِ الْهَدِيْرِ^(١)
وقد تفتن عبدالحكيم بلبع إلى تلازم التعبير الرمزي في البحث عن الجنة الحاملة أو الفردوس المفقود وبلادهم المحال بينهم وبينها، بقوله: «وقد يلجأون في بعض الأحيان إلى التعبير الرامز، وربما كان من هذا القبيل قصيدة «المواكب والبلاد المحجوبة» لجبران، وقصيدة «الغابة المفقودة»، لإيليا أبي ماضي، وذلك أن الرمز في هذه القصائد يمكن أن ينصرف إلى بلادهم التي نزحوا عنها، وأصبحت تمثل في خواطرهم الجنة التي يحنون إلى العودة إليها...»^(٢).

ورحلة فوزي المعلوف «على بساط الريح»^(٣)، ورحلات شفيق المعلوف نحو عالم الخيال المسماة «عبر»^(٤)، ومطولة نسيب عريضة «على طريق إرم»، جميعها ما هي إلا خروج من هذا العالم المادي الذي طغى على نفوسهم في مهاجرهم، فأخذتهم أرواحهم في رحلات خيالية إلى عوالم مفترضة، والرحلات المتخيلة «ترسم رحلة النفس في بحثها عن عالم آخر يكون بديلاً عن الواقع...»^(٥) فمثلاً «على طريق إرم» نجد أنها أنموذج لسيطرة الرحلة ومفردات السفر على النص التخيلي، ومقدمة النص تسير به نحو الرحلة إلى هذا العالم المجهول/ المتخيل، فهو يقول: «جاء في أساطير العرب أن «إرم ذات العماد» مدينة عجيبة بناها شداد بن عاد من حجارة الذهب واللؤلؤ والجواهر، فكانت فتنة باهرة للعيون لا يقدر القادم إليها من بعيد أن ينظر إليها إذا واجهها في ضوء النهار، ثم أقفرت هذه المدينة العجيبة واختفت في الصحراء فهي مكان

(١) أمة وجراح، حنّا جاسر، (ص ٤٤).

(٢) حركة التجديد الشعري في المهجر بين النظرية والتطبيق، عبدالحكيم بلبع، (ص ٢٥٢).

(٣) انظر: على بساط الريح، فوزي المعلوف، (ص ١٢، ١٣).

(٤) انظر حديثاً مفصلاً عنها في: عبقر، باثني عشر نشيداً، ومقدمة عن الأساطير العربية، شفيق معلوف، (ص ٧)، وشفيق المعلوف - شاعر عبقر، إيليا الحاوي، (ص ١٢)، وما بعدها.

(٥) الرحلة في الأدب العربي: التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، شعيب حليفي، (ص ١٤٧).

محجوب، عامرة بقصورها السحرية، وكنوزها المباحة، ولكن لا وصول إليها، وقد طلبها كثيرون فهلكوا، أو ضلُّوا وعادوا قانعين من الغنيمة بالإياب، هذه إرم الأساطير، أما إرم التي يتحدث عنها الناظم في ملحمة فهي إرم الرُّوحية، يسير الشاعر مراحل مع قافلته في طلبها، ويصف طريقه مرحلةً مرحلة، حتى يخيَّل إليه في الأخير أنه رأى ناراها من بعيد، ولكنه لم يصل إليها^(١).

وهي بمقاطعها الستة تبني رحلةً متجانسة، مكتملة الأركان، وفيها يتجلَّى الخوفُ من المكان، أو الوصول إليه، وفي حديث الناقد البرازيلي أغرينو غريكو - الذي يعده البرازيليون من أبرز نقادهم^(٢) - عن ملحمة «عبر» لشفيق المعلوف في الرسالة التي نشرتها «مجلة العصبية» الصادرة في البرازيل عام ١٩٥٠م، ما يَشِي بمغزى الملحمة الحقيقي، وذلك في قوله: «لقد وجدتُ في ملحمتك أفكاراً وصوراً جديدةً رائعة... أمَّا القسم الخيالي من الملحمة فقد حُمِّلَ برموزٍ غنية، ليست في الحقيقة سوى وسيلة للتعبير عن كثير من الأهواء والنزعات التي يتخبط في دياجيرها إنسانُ هذا العصر المعذب...»^(٣)، وأنا أقول: التي يتخبط في دياجيرها المهجريُّ الخائفُ القَلْب.

واتصل بهذه الرحلات الخيالية المهجرية أحاديث إلياس فرحات في مطولته: «أحلام الراعي»^(٤) ففي كثير من مقاطعها ينقل مخاوفه الداخلية عبر الطبيعة التي تقمَّصتها شخصيته، ففي جل حوارات الراعي مع الأغنام والكلب يظهر الخوف على تصرفات جميع الموجودات،

(١) الأرواح الحائرة، نسيب عريضة، (ص ١٧٨).

(٢) انظر: أدب أمريكا اللاتينية الحديث، ب، غالغر، (ص ٩)، وأدب أمريكا اللاتينية، محمد حمود، (ص ٤٣).

(٣) أدب المهجر، الناعوري، (ص ٢٩٣).

(٤) لمزيد من التفصيل عن هذه الملحمة انظر: إلياس فرحات شاعر العروبة في المهجر، عيسى الناعوري، (ص ١٨)، وإلياس فرحات شاعر العرب في المهجر، سمير قطامي، (ص ٦٧).

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين ...

فالرجس إنما يتفتّح في الصباح خوفاً من الشمس، يقول:

أطلقْتُ أغنـَامِي
تَـرْعَى وتجرُّتُ
والزنبقُ النَّـمِي
للفجرِ يَفـُتُّ
والنَّـرجسُ النَّعـَسَانُ
من سَهرةِ الأُمسِ
قد أطلقتُ الأَجفَان
خوفاً من الشمس^(١)

وحوَمَ المهجريون حول الميتافيزيقا، ورحلة الآخرة، ووقفوا أمام الموت وقفة الخاشع لمواجهة هذا المصير الحتمي، لا على أنه عدمية، بل رحلة إلى عالم آخر، وليس شرطاً أن تكون هذه الرحلة متفقة مع المفاهيم الدينية، بل بعضها مستمدٌ من الفلسفات البشرية، وكلها بهدف تفسير الوجود الإنساني والموت، وبث السكينة في النفس الإنسانية الحائرة، المعذبة، والخائفة من مواجهة الموت، ورائد هذه النظرة إيليا أبو ماضي في مثل قوله:

إنَّ الحِياةَ قـَصيدَةٌ أعمارُنَا * أبياتُها والموتُ فيها القَافية
متَّعَ ليحَاظَكَ في النُّجومِ وحُسنِها * فلسوفَ تمضي والكواكبُ باقية^(٢)
وهي دعوة إنسانية إلى الاستمتاع بهاء الكون، والاندماج في مظاهر الوجود، وتذوق

(١) أحلام الراعي، إلياس فرحات، (ص ١٧).

(٢) الأعمال الشعرية الكاملة، إيليا أبو ماضي، (ص ٩٢٣).

حلاوة الحياة تناسياً للموت، والتناغم مع رحلة الأفلاك، والمشاهد العلوية، غير أن الأديب الطبيب جورج صوايا (١٨٨٢-١٩٥٩م) المغترب في الأرجنتين يذهب مذهب أبي العلاء ويتفلسف على شاكلته، ناصحاً بنشدان الراحة في رحلة الموت الطويلة والهجوم الأبدي، ما دامت الدنيا دار أوصاب، ومظاهر خادعة، وسراب مضلل، وخوف دائم، وفناء حتمي، فيقول:

أيُّها الواجفُ من طيفِ المماتِ * يَنْشُدُ الغَيْطَةَ في طُولِ البَقَاءِ
ليسَ لولا الموتُ في الكونِ حياةً * فتوجَّهْ صامِتًا نحوَ السُّكُونِ^(١)

* ثالثاً: معجم الخوف الرحلي:

من القضايا الشائكة التي تعترض الدرس الموضوعاتي العلاقة والصلة بين الشكل والمضمون، فالقراءة الموضوعاتية تنطلق من قاعدة المدلول، ولكنها لا تغفل الدال، إذا كان يخدم نوعية التحليل الموضوعي ومطامحه، وفي الدرس الموضوعاتي - كذلك - تبدو الإشارات الموضوعاتية (التيماث) التي هي المدلول، والحقول المعجمية التي هي الدال، وهما ثنائيتان يصعب فصلهما، وفي هذا يقول عبد الكريم حسن: «تعتبر الكلمة الوحدة المعجمية بامتياز، بالرغم من المشاكل الكثيرة التي تعترض المعجميين في تصنيف كلماتهم وترتيبها، كما تعتبر الوحدة الدالّة الحاملة لمعنى، الأفضل من غيرها، بيد أنه لا يمكن فصل شكلها عن مضمونها، أو دالّها عن مدلولها»^(٢)، وخير مثال على ذلك ما نراه في الخوف في المسارات الرحلية المهجرية، ولذا نجد في الخوف - كما مرّ معنا من قبل - الحديث عن سيطرة حقل (الفقر والتهيه) على معجم الخوف الرحلي لدى المهجريين، وبخاصة لدى نسيب عريضة في المهجر الشمالي، ورشيد الخوري في

(١) همس الشاعر، جورج صوايا، (ص ٤٧).

(٢) المنهج الموضوعي، نظرية وتطبيق، عبد الكريم حسن، (ص ٩١).

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين...

المهجر الجنوبي، ويمكننا هنا الإشارة إلى ما يتصل بهذا الحقل من مفردات مثل «المفازة»، التي تكررت كثيراً لديهم، ومن ذلك ما جاء في قول جورج صيدح في قصيدته «المهاجر» في ديوان «نبضات»:

رَكِبَ الْأَخْطَارَ فَاسْتَسْهَلَهَا * مَرَكَبًا وَاجْتَرَفَ الْمَوْتَ أَمَامَهُ
مِنْ جَهَامِ السُّحْبِ يَسْتَسْقِي الْحَيَا * عَاصِرًا بِالْكَفِّ أَثْدَاءَ الْجَهَامَةِ
مَنْ رَأَهُ فِي الْمَفَازَاتِ رَأَى * أَسَدًا يَسْتَنْجِزُ الْعَابَ طَعَامَهُ^(١)

ويمكننا تتبع المعجم المسيطر على لغة الخوف الرحلي لدى أبرز الشعراء المهجريين، وحينها يبرز لنا شاعر الحيرة والخوف نسيب عريضة، وهو أنموذج للمهجريين، ويمكن اتخاذه أنموذجاً هنا؛ إذ نجد أن الخوف من (السراب) في الرحلة بدا مسيطراً على معجم الخوف الرحلي لديه، وغدا هو أيضاً موضوعاً مشابهة في حضورها لموضوعة «التيه أو القفر»، فمن حديثه عن التردد بين جمال السراب والشك فيه قوله:

مَا أَجْمَلَ الْأَلَّ يُبِيدِي * مِيَاهَهُ مَنْ قَرِيبِ
لِي فِيهِ رِيٌّ وَوَعْدٌ * وَرَغْبَةٌ فِي التَّحَدِّي
قَدْ كَادَ يَنْصَبُ مِمَّا * وَرَدْتُ لَهُ يَوْمَ وَرْدِي
وَنَاقَةُ الْوَجْدِ فِيهِ * عَادَتْ لِرَعِي الْقُلُوبِ
فَسَقَتْهَا مَنْ جَدِيدِ * إِلَيَّ ضَرِيحٍ غَرِيبِ
ضَحِيَّتُهَا لَا لِحَدْوِي * وَلَا لِلضَيْفِ حَيْبِ^(٢)

(١) ديوان جورج صيدح، جورج صيدح، (ص ٧٨).

(٢) الأرواح الحائرة، نسيب عريضة، (ص ١٨٨).

وهنا يستدعي نسيب عريضة وهو في رحلته إلى الولايات المتحدة الأمريكية «قلب العالم الجديد» الصورة النمطية التراثية لوسيلة الرحلة حيث (الناقة) بخطامها وركابها، وطريقة سوقها، ورعيها، وهي صورة لم يخل منها معجم المهجريين، يستوي في ذلك الشماليون منهم والجنوبيون.

ورصد (معالم الطريق) و(الرفقة) الحسية والمعنوية، يتردد في نصوصهم الرحلية وغير الرحلية، يقول نسيب عريضة في مقطع (القيروان) من قصيدة «على طريق إرم»:

قَدْ كَانَ فِي الرَّكْبِ قَلْبِي * وَمُهْجَتِي وَهَوَايَا
وَفِي الْهَلْـوَادِجِ حُلْمِي * وَرَغْبَتِي وَالطَّوَايَا^(١)

ولا ينفك من استدعاء مرافقات الرحالة العربي القديم ومفردات رحلته كـ (الحُداء) وما يتصل به، يقول نسيب عريضة:

يَحْدُو لَهْنًا حَنِينِي
حُودَاءَ أَعْمَى سَجِينِ
يَرَى بَغْيِيرِ عِيُونِ
رُؤْيَا تَشُوقُ وَتُضْصِي^(٢)

وكذا الحقل المتفرع عن وصف (الدليل) في الرحلة، والإفادة من دلالاته في الرحلة الحقيقية، أو في رحلة الذات وبحثها عن الأمان للوصول إلى الطريق الصحيح، فالقلب هو الدليل في مفرق الطرق، يقول نسيب عريضة:

(١) الأرواح الحائرة، نسيب عريضة، (ص ١٨٩).

(٢) المصدر نفسه.

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين ...

مِن مَفْرِقِ الطُّرُقِ سِرْنَا * وَكَانَ قَلْبِي الدَّلِيلَا
وَقَالَ: هَذَا طَرِيقِي * إِنِّي عَرَفْتُ السَّبِيلَا^(١)
وحقل (الطيف) الدلالي يبدو بكل وضوح في لغة الخوف الرحلي لدى المهجريين، نجد ذلك لدى نسيب عريضة، فهو كثيراً ما أبدى تحديه لتلك الطيوف المخيفة والمرعبة أن تنال منه ومن عزمه مهما بلغت في قسوتها، وأن قلبه لن يكون جفولاً رعديداً، ولعل السبب في ذلك هو أنه قد تعود عليها، وصار لا يقوى على فراقها، فهي ملازمة له طوال حياته المهجرية البائسة، يقول:
طُيُوفُ الرُّؤْيِ فِي الدُّجَى مَا لَقُلَا * سَبِي عِتَابٌ عَلَيكَ فَدُقِّي الطُّبُولَا
وَصُفِّي مَوَاكِبَ هَوَلٍ وَوَيْلٍ * وَسِيرِي وَجُرِّي أَمَامِي الدُّيُولَا
أَلَا فَهَقَّهِي وَارْقُصِي وَاعْبَثِي * بَقَلْبِي وَسُدِّي عَلَيْهِ السَّبِيلَا
تَجَلَّى بِشَكْلِ العَفَارِيثِ حَوْلِي * وَصِيرِي إِذَا شِئْتَ غُولَا أَكُولَا
تَعَوَّدَ رُؤْيَاكَ طَرَفِي فَلَوْ * حُجِبَتْ لَجَالَسْتُ سُهْدِي مَلُولَا^(٢)
وحقل (البحر) وما يتصل به من الأمواج والأشعة والمجاديف حقل كبير، أخذ حيزاً كبيراً من معجم الخوف الرحلي لدى المهجريين، نجده عند أبي الفضل الوليد في مثل قوله:
وَقَفْتُ عَلَى الأمَواجِ أَبْكِي وَأَشْتَأُقُ * وَقَلْبِي كَأَعْلَامِ المَرَاجِبِ حَقَّاقُ^(٣)
وفي «زورق الغياب» لرياض المعلوف تنداعى لغة السفر، وتبدو الزوارق والمجاديف والشيطان هي الطاغية على المشهد، فرحلة المهجري كانت من شاطئ إلى شاطئ وبينهما حكايات وحكايات، يقول:

(١) الأرواح الحائرة، نسيب عريضة، (ص ١٨٩).

(٢) المصدر نفسه، (ص ١٢٤).

(٣) ديوان أبي الفضل الوليد، إلياس عبدالله طعمة، (ص ٩٤).

بِاللَّهِ يَا مُسْعِنِي * جَدَّفَ مَعِيَ جَدَّفِ
 مَا أَبْعَدَ الشُّطَانَ عَن * مِجْدَانَا الْأَهْلِيْفِ
 وَهَذِهِ الْأَمْوَاجُ فِي الشَّ * طِ بِنَاكَ تَحْتَفِي^(١)

ونلاحظ من هذا أن المعجم في الرحلة دوماً يؤكد على أهمية الأفعال، وخصوصاً أفعال البصر التي تندرج ضمن أفعال الإدراك الحسي، المؤطرة للمشاهدات والسجلات، فيحتل فعل الرؤية موقعاً بؤرياً يؤسس للأحداث المدركة المدثرة بالاحتمال، كما ترتبط بالدهشة والإعجاب أو الإنكار والشك^(٢).

وحقلاً (الغربة والاعتراب) بكل ما اتصل بهما من صراع داخلي بين ذات المهجري وواقعه يبدوان بشكل جلي في معجم الخوف الرحلي لدى المهجريين، ومن ذلك قول زكي قنصل مصوراً رحلة غربته الطويلة في مهجره:

كَأَنَّ دَهْرِي ذَنْبٌ يَفْتَنِي حَمَلًا * هل يدرك الذنبُ معنى نَظْرَةِ الْحَمَلِ؟
 بَلَوْتُ، مِنْذُ اسْتَوَى عُودِي، حَوَادِثَهُ * فَقَلَّبْتَنِي عَلَيَّ أَدْمَى مِنْ الْأَسْلِ
 أَنَا الْغَرِيبُ وَلِي أَهْلٌ أَلُوذُ بِهِمْ * إِنَّ الْغَرِيبَ غَرِيبُ الرُّوحِ وَالْأَمَلِ^(٣)

ولا يتحقق الأمن أو يتوقف الخوف والقلق والترقب لدى المهجري الغريب إلا بالموت والانتقال إلى عالم الخلود، وحينها سيشعر بالوصول إلى الموطن السعيد، ويتجاوز السراب والتيه الذي ظل فيه، ولم يسعفه الدليل للاهتداء، يتجلى ذلك حين يغبط الحثي الميت، وحين تبدو الحياة رحلة دائمة لا استقرار فيها ولا استيطان ولا أمن ولا أمان، كما في قول نسيب عريضة

(١) زورق الغياب، رياض المعلوف، (ص ٤).

(٢) انظر: الرحلة في الأدب العربي: التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، شعيب حليفي، (ص ٢٣٤).

(٣) الأعمال الشعرية الكاملة، زكي، قنصل، (١/ ٥٥١).

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين...

في رثاء أخيه:

غريبين كُنَّا فَقَصَّرْتُ عَنْهُ * فَأَدْرَكَ قَبْلِي الْحِمَى وَالْقَبِيلَا
فَأَصْبَحَ مَسْتُوطِنًا آمِنًا * وَمَا زِلْتُ فِي الرَّكْبِ أَرْعَى الْحَمُولَا
أَكَابِدُ فِي غُرْبَتِي غُرْبَتَيْنِ * وَأَحْمِلُ عِبَاءَ الْحَيَاةِ الثَّقِيلَا
أَخِي قَدْ وَصَلْتَ فَهَلَا ذَكَرْتُ * رِفَاقًا عَلَى الدَّرْبِ ضَلُّوا السَّيْلَا^(١)

وحقل (الوحدة) في الرحلة وما يقابلها من الرحلة مع (الركب)، ثنائية تداولها للمهجريون في نصوصهم، وترددت كثيراً في خطاب الخوف الرحلي، وهنا تبدو معاً لدى نسيب عريضة في قوله واصفاً وحدته، ومستشعراً خيبة المسير، وعدم القدرة على المواصلة:

وَسِرْتُ فِي الْقَفْرِ وَحُدِي * وَفَوْقَ ظَهْرِي صَالِي
مُسْتَهْدِيًا بِنَجْوَمٍ * لَيْسَتْ تَرَاهَا عَيْوَنِي
سِيرِي وَلَوْ كُنْتُ نَفْسِي * عَلَى ضَلَالٍ مُبِينِ
فَأَيُّ فَضْلِ لِرَكْبٍ * عَلَى الطَّرِيقِ الْأَمِينِ؟^(٢)

و(السير والوقوف والجوع والظماً) جميعها تتردد في معجم الخوف الرحلي، ودوماً ما تساير المهجري في وصف الرحلة حقيقية كانت أو خيالية، وعن أهمية مواصلة الرحلة، يقول عريضة مخاطباً نفسه:

سِيرِي أَمَا السَّيْرُ أَوْلَى * مِّنْ حَاسِرَةٍ وَوَقُوفٍ^(٣)

(١) الأرواح الحائرة، نسيب عريضة، (ص ١٢٧).

(٢) المصدر نفسه، (ص ١٨٦).

(٣) المصدر نفسه، (ص ١٨٧).

وحقل (الحرية) وما يتصل به من (القيود والأغلال والسجن والسر والعبودية، والدُّل) حقلٌ لا تخطئه العين، فالمهجري في رحلته صارع كثيراً للوصول إلى تلك الحرية، وركب الأمواج، ولقي الأهوال ليفك نفسه من إسار الذل والهوان، منطلقاً في هجرته نحو العالم الأفضل، اقرأ الشاعر رشيد الخوري تلق هذا الحقل طاغياً على لغته، مسيراً ثورته الدائمة، وقلقه في مهجره، وخوفه الدائم على بني وطنه، فهو لا يني مذكراً لهم ولدوا أحراراً، ومن ذلك قوله في قصيدة «اجعل الأرض»:

أنت حُرٌّ فاستوطنِ البلدَ الحُرَّ * م وصاحبٌ من أهله إخوانا
ليس في قضمك الحديد هوانٌ * إن في بثك الشكاة هواناً^(١)

(١) الشاعر القروي، الأعمال الكاملة، رشيد الخوري، (ص ٤٢١).

الخاتمة

تبين لنا أنّ ظاهرة الخوف كانت ظاهرة بارزة في مسارات الرحلة المهجرية، حيث بدا الخوف لدى المهجريين شاغلاً مقلقاً، ومصدراً للإبداع في تجاربهم واتجاهات نصوصهم، وقد ترك هذا الشاغل بمستوياته ودوافعه المتباينة ندوباً واضحة على النصّ المهجري تجاوزت الموضوع أو الفكرة أو الاهتمام إلى ما أحدثته في أشكال المعنى من شروخ، وشعر المهجريين الذي رافق رحلاتهم المهجرية لامس عبر مقاماته المختلفة صرايحهم مع الخوف، وكان يحاول - دائماً - أن يكون تمجيذاً لتحقيق الحلم تارة، وتعزيزاً لصمود الداخل تارة أخرى، لكن أكثره كان يغلفه الخوف والشك والترقب والضياع والصدمة، وحرقة الفجيعة، وعدم القدرة على العودة من الرحلة، أو الرجوع للوطن «منطلق الرحلة»، وأبرز ما نتج عن هذه الدراسة، أنّها:

- سعت إلى استجلاء الخوف وكشفه عبر وقفة متأنية مع الخوف والإبداع الشعري، وأوضحت الدراسة أسباب هجرة الشاميين نحو العالم الجديد، وسعت إلى توثيق رحلة المهجريين وتسليط الضوء على الظروف التي رافقتها، من خلال أوثق المصادر وأكثرها دقة.

- استعرضت تجليات الخوف في المسارات الرحلية الثلاثة الأكثر حضوراً في مدونة الشعر المهجري، وهي مسار الانطلاق ورحلة الوصول إلى المهجر، وما رافقها من تطلعات وآمال، وما صاحبها من عقبات وأهوال، ورحلة الإقامة، ممثلة في رحلة ما بعد الوصول، ومعاناة التنقل والخوف من المجهول، وما نتج عنها من مظاهر الصدمة، والضياع، والخوف من عدم العودة، ومن صدمة المادية الموحشة، وثالثها، مسار الرحلات الروحية الخيالية، وما اتصل بها من أحلام العودة والخوف الخيالي.

- أبانت أنّ تجليات الخوف في مسارات الرحلة ظهرت بشكل متساوٍ بين المهجريين الشمالي والجنوبي، ولكن هذا اللون طغى على شعر المهجري الشمالي نسيب عريضة ولا سيما

في ديوانه «الأرواح الحائرة» بشكل لا نظير له بين المهجريين.

- أظهرت أن تقسيم النقاد الشعر المهجري إلى شمالي وجنوبي، والإلحاح على أن لكل منهما خصائصه الدقيقة الفاصلة، بحدية صارمة، من حيث الشكل والبنية الشعرية والأصول والقواعد، والوزن والبحور أمر نسبي، ولا يمكن القبول به على إطلاقه، فالدراسة أبانت عن أن موضوعة الخوف في المسارات الرحلية - مثلاً - لا تختلف كثيراً من مغترب إلى آخر، إن في الشمال عاش أم في الجنوب، وكذا ما اتصل بها من السمات البنائية والمعجمية، فقد وجدنا المهجري الشمالي يكرر عبارات التراث في نصوصه الرحلية، مستدعيًا الحادي، ومستحضرًا الناقية، ومستدلًا بالنجوم وبها مستهديًا، ومتبعًا السراب، في وقت يثار فيه أن الشماليين قد أمعنوا في الشعر الجديد، وتنكبوا للتراث وتجاوزوه بلا رجعة.

- جرّبت الدراسة تسليط أدوات الدرس الموضوعاتي على ظاهرة الخوف في مقامات الرحلة المهجرية، وكشفت عن أن المال يعدُّ أكثر الفضاءات رعبًا؛ فهو دائماً، يحفر عكس رصيده في المخيلة، ويعمل باستمرار، على تخيب توقعاتنا النمطية عنه باعتباره ملاذاً من الخوف، فكان الخوف عليه، والخوف منه من أظهر الفضاءات، وموضوعة (تيمة) الخوف من السراب كانت الموضوعة الأبرز في مسار الرحلة، وربما لارتباط ذلك بالأمل وخيبته في نفوس المهجريين، وبالتالي كانت سيطرة حقل «السراب» على معجم الخوف الرحلي المهجري واضحة، وتلاها في هذا الحضور المعجمي حقل التيه والقفر.

وبعد، فإن أبرز توصيات هذا البحث، هي:

أولاً: الأدب المهجري ما يزال بحاجة إلى دراسات كثيرة، وفق آليات ومقاربات متنوعة،

للكشف عن كثير مما اتصل به وبمدونته من مداخل.

ثانياً: الدراسات النصية التي ينتظرها الأدب المهجري ستثريه، وتعيد توهجه، وتكتشف ما

فيه من جديد قدمه للأدب العربي الحديث، ولا سيما أن جل الدراسات السابقة التي عولج فيها



الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين ...

كانت في أغلبها تاريخية، ولم تسلط عليها الأدوات النقدية التحليلية ذات الأبعاد المنهجية النصية (أسلوبياً، وتداولياً، وإنشائياً، وسيميائياً) بعد.

ثالثاً: أهمية قيام مشروع راصد لتتبع مسارات هجرة الأدباء العرب إلى الأمريكتين، وتأثير ذلك في نتاجهم السردي (القصة، الرواية) ففيه مادة ثرية وواسعة، ويشمل ذلك نتاجهم المكتوب باللغة العربية وكذا المكتوب بلغات المهجر (الإنجليزية، والإسبانية، والبرتغالية).



قائمة المصادر والمراجع

- الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث. المقدسي، أنيس، ط ٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٧م.
- أحلام الراعي. فرحات، إلياس، ط ٢، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٢م.
- أدب أمريكا اللاتينية. حمود، محمد ط ١، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م.
- أدب أمريكا اللاتينية الحديث. ب غالغر، ترجمة محمد جعفر داود، ط ٢، بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٦م.
- الأدب العربي في المهجر. حسن، جاد حسن، ط ٢، الدوحة، قطر: دار قطري بن الفجاءة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م.
- أدب المغتربين. فنصل، إلياس، ط ١، دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٣م.
- أدب المهجر. عبد الدايم، صابر، ط ١، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٣م.
- أدب المهجر. الناعوري، عيسى، ط ٢، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧م.
- أدبنا وأدباؤنا في المهاجر الأمريكية. صيدح، جورج، ط ٢، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤م.
- الأرواح الحائرة. عريضة، نسيب، ط ١، نيويورك: مطبعة جريدة الأخلاق، ١٩٤٦م.
- الأعمال الشعرية الكاملة. أبو ماضي، إيليا، جمعه وقدم له: عبد الكريم الأشر، ط ١، الكويت: مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، ٢٠٠٨م.
- الأعمال الشعرية الكاملة. فنصل، زكي، ط ١، جدة: نشر إثنينية عبد المقصود محمد سعيد خوجة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- إلياس فرحات شاعر العرب في المهجر. قطامي، سمير، ط ١، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١م.
- إلياس فرحات شاعر العروبة في المهجر. الناعوري، عيسى، ط ١، عمّان: دن، ١٩٥٦م.
- أمة وجراح. جاسر، حنّ، ط ١، بيونس آيرس، الأرجنتين: دار ميسلون للطباعة والنشر، ١٩٨٠م.

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين ...

- أوراق مهجرية. الأستر، عبد الكريم، مقالة على شبكة الانترنت، أضيفت في ٢٤/٠٥/٢٠٠٦م، خاص بـ القصة السورية / عن مجلة الموقف الأدبي.
- إيليا أبو ماضي والحركة الأدبية في المهجر. صفوت، نجدة فتحي، ط١، بغداد: د.ن، ١٩٤٥م.
- بين الشرق والغرب في رحلة التشرد والفلسفة والشاعرية. أبو ماضي، إيليا، ط١، بيروت: د.ن، ١٩٩٧م.
- تاريخ الهجرة السورية اللبنانية. عساف، جورج، ط١، بيونس أيرس، الأرجنتين: د.ن، ١٩٤٣م.
- التجديد في شعر المهجر. هدارة، محمد مصطفى، ط١، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٧م.
- التجديد في شعر المهجر. داود، أنس، ط١، القاهرة: المؤسسة المصرية للطباعة والنشر، ١٩٦٧م.
- تطوّر الأدب العربي المعاصر. أنصاري، محمود شكيب، ط١، د.م: د.ن، ١٣٧٦م.
- تغلب على الخوف. عرض وتقديم: غالب، مصطفى سليم، ط١، بيروت: سلسلة في سبيل موسوعة نفسية (٩)، دار ومكتبة الهلال للنشر والتوزيع، ١٩٧٨م.
- تهذيب الأخلاق، وتطهير الأعراق. ابن مسكويه، أحمد بن محمد، حققه وشرح: غرييه ابن الخطيب، ط١، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت.
- الجاليات العربية في أمريكا اللاتينية، دراسة حالات «المكسيك، التشيلي، البرازيل، البيرو، البارغواي، الأرجنتين». مجموعة مؤلفين، إشراف وترجمة: أكيمير، عبد الواحد، ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م.
- جبران خليل جبران. نعيمة، ميخائيل، د.ط، بيروت: دار صادر، ١٩٤٣م.
- جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام. القرشي، أبو زيد، تحقيق: علي بن محمد البجاوي، ط١، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٨١م.
- حركة التجديد الشعري في المهجر بين النظرية والتطبيق. بلع، عبد الحكيم، ط١، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م.
- حكاية مغترب، في ديوان شعر. صيدح، جورج، ط١، بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦٠م.
- الخطابة. أرسطو، ترجمه وقدم له وحقق نصوصه: إبراهيم سلامه، د.ط، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٩م.

- الخوف في شعر صعاليك العصر الأموي. الحمداني، أيمن بن أحمد، رسالة ماجستير غير منشورة، في كلية الآداب بجامعة الموصل، العراق، عام ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- الخوف في الشعر العربي قبل الإسلام. محمد، جليل حسن، ط ١، عمّان: دار دجلة، ٢٠٠٦م.
- ديوان أبي الفضل الوليد. طعمة، إلياس طعمة، الجندي المجهول، راجعه وقدم له: جورج مصروعة، ط ١، عمان، الأردن: دار الثقافة، ١٩٨١م.
- ديوان أوراق الخريف. حدّاد، ندره، ط ١، نيويورك: طوبيا، ١٩٤١م.
- ديوان إيليا أبو ماضي. تقديم: الدهان، سامي، ط ١، بيروت: دار العودة، ٢٠٠٤م.
- ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي. تحقيق: عزت حسن، ط ١، دمشق: مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم، ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م.
- ديوان صيدح. صيدح، جورج، ط ١، بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٢م.
- ديوان فرحات. فرحات، إلياس، ط ١، عمان، الأردن: دن، ١٩٥٦م.
- ديوان فوزي المعلوف. المعلوف، فوزي، ط ١، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٣م.
- ديوان مسعود سماحة. سماحة، مسعود، ط ١، نيويورك: مطبعة السمير، ١٩٣٨م.
- ذكرى الهجرة. ضعون، توفيق، ط ١، سان باولو: مطبعة الشرق، ١٩٤٥م.
- الربيع. فرحات، إلياس، ط ١، ساو باولو، البرازيل: مطبعة صفدي، ١٩٥٤م.
- الرحلة في الأدب العربي: التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل. حليفي، شعيب، ط ١، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م.
- زورق الغياب. المعلوف، رياض، د. ط، بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، د. ت.
- الشاعر القروي، الأعمال الكاملة، (الشعر). جمعه وضبطه وشرحه وقدم له: مكتب التدقيق اللغوي، ط ١، طرابلس، لبنان: منشورات جروس برس، ١٩٨٣م.
- الشاعر القروي، الأعمال الكاملة، (النثر). جمع وتبويب، قاسم: محمد أحمد، ط ١، طرابلس: لبنان منشورات جروس برس، ١٩٩٦م.

الخوف في مسارات رحلة الهجرة لدى الشعراء المهجريين ...

- شعراء الرابطة القلمية. السراج، نادرة، ط١، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧م.
- شعراء العصبة الأندلسية في المهجر. الدقاق، عمر، ط٢، بيروت، لبنان: منشورات دار الشرق، ١٩٧٨م.
- الشعر العربي الحديث، آفاقه وسبل تذوقه. الشنطي، محمد صالح، وآخرون، ط١، حائل، السعودية: دار الأندلس للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ.
- الشعر العربي الحديث، ١٨٠٠-١٩٧٠م، تطور أشكاله وموضوعاته بتأثير الأدب الغربي. س. موريه، ترجمه وعلّق عليه: شفيق السيد، وسعد مصلوح، ط١، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٦م.
- الشعر العربي في المهجر، أمريكا الشمالية. عباس، إحسان، ونجم محمد يوسف، ط٢، بيروت: دار صادر، ١٩٦٧م.
- الشعر العربي في المهجر. حسن، محمد عبد الغني، ط٤، الكويت: دار القلم، ١٩٧٦م.
- شعرية الخوف قراءة في شعر يوسف الصائغ. العلاق، علي جعفر، مجلة نزوى، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، العدد ٥٣، محرم ١٤٢٩هـ/ يناير ٢٠٠٨م (من ص ٣٣-٤٣).
- شفيق المعلوف - شاعر عبقر. الحاوي، إيليا، ط١، بيروت: دار الكتاب اللبناني الجديد، ١٩٧٨م.
- صور الخوف في شعر القرن الثالث الهجري. عبد الهادي، علي رضوان علي، رسالة دكتوراه، (غير منشورة)، جامعة الزقازيق، كلية الآداب، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- عبقر، باثني عشر نشيداً، ومقدمة عن الأساطير العربية. المعلوف، شفيق، ط٣، ساو باولو، منشورات العصبة الأندلسية، ١٩٤٩م.
- العرب في الأرجنتين. أكدير، عبد الواحد، ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠م.
- العرب وأمريكا اللاتينية، الهجرة والثورة. غوزمان، روبيرتو، وآخرون، تحرير وترجمة: عبد الواحد أكدير، ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢م.
- على بساط الريح. المعلوف، فوزي، د.ط، بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، ودار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٨م.
- قصة الأدب المهجري. خفاجي، محمد عبد المنعم، ط٢، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣م.

- قضايا الشعرية. جاكيسون، رومان، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، ط ١، الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨م.
- كتاب الغريب في الغرب رحلة ميخائيل أسعد رستم إلى أمريكا (١٨٨٥-١٨٩٤م). رستم، ميخائيل أسعد، د. ط، بيروت: دار الحمراء للطباعة والنشر، ١٩٩٢م.
- مخاوف لأطفال، روس، هيلين، ترجمة: السيد محمد خيرى، ط ١، القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، ١٩٨٦م.
- معلقة الأرز. قازان، نعمة، ط ٢، القاهرة: دار العرب للبستاني، ١٩٨٨م (مصورة عن الطبعة الأولى ١٩٣٨م).
- المفردات في غريب القرآن. الأصفهاني، الراغب، تحقيق: محمد سيد كيلاني، د. ط، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦١م.
- من خوابي الزمن. الجبر، شكر الله، ط ١، بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣م.
- المنهج الموضوعي في النقد الأدبي: تيمة الرحلة في السرد والشعر نموذجاً. مجموعة مؤلفين، ط ١، القاهرة: مكتبة الآداب، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- المنهج الموضوعي، نظرية وتطبيق. حسن، عبد الكريم، ط ٣، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٦م.
- المهاجرة اللبنانية. شلبي، ميشال، ط ١، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٢٧م.
- المهاجرة والمهاجرون - دراسة في شعر المهاجرين العرب إلى القارة الأمريكية. البرادعي، خالد محيي الدين، ط ١، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٦م.
- الناطقون بالضاد في أمريكا الجنوبية. العودات، يعقوب (البدوي الملقب)، ط ١، بيروت: دار الريحاني للطباعة والنشر، ١٩٥٦م.
- همس الشاعر. صوايا، جورج، د. ط، بوينس آيرس، الأرجنتين: د. دن، ١٩٢٩م.
- الوطن العربي وأمريكا اللاتينية. مجموعة مؤلفين، بإشراف: دي ماداريغا، ماريا روزا، تقديم وترجمة: عبد الواحد أكبير، ط ١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥م.

Bibliography

- Alltjihat Al-Adabiyah Fi Al-A?alam Al-Arabi, Al-Hadeeth, Al-Magadsi, Anees, 4th Edition, Beirut, Dar Al-Ilm Lilmalayeen, 1967.
- Ahlam Al-Ra?ie, Farahat, Elias, 2nd Edition, Beirut, Dar Al-Ilm Lilmalayeen, 1962.
- Adab America Al-Latiniyah, Al-Hadeeth, Humoud, Mohamed 1st Edition, University Foundation for Studies, Publication and Distribution, 1985.
- Adab America Al-Latiniyah Al-Hadeeth, B. Galger, translated by Mohamed Gafar Dawood, 2nd Edition, Baghdad, Ministry of Culture and Information 1986.
- Al-Adab Arabi Fi Al-Mihjar, Hassan, Jad Hassan, 2nd Edition, Doha, Qatar, Dar Qatary Bin Al-Fojaia for Publication and Distribution, 1985.
- Adab Al-Mughtrabeen, Consul, Elias, 1st Edition, Damascus, Ministry of Culture and National Guidance, 1963.
- Adab Al-Mihjar, Abdul-Da'em, Sabir, 1st Edition, Cairo, Dar Al-Ma-arif 1993.
- Adab Al-Mihjar, Al-Na'ouri, Eisa, 2nd Edition, Cairo, Dar Al-Ma'arif, 1977.
- Adabona Wa Odabona Fi Al-Mahajir Al-Amerikyah, Saydah, George, 2nd Edition, Beirut, Dar Al-Ilm Lil-Malayeen, 1964.
- Al-Arwah Al-Ha'ierah, Ariyadah, Naseeb, 1st Edition, New York, Jaridat Al-Akhlaq Printing Press, 1946.
- Al-Amal Al-Shiriah Al-Kamilah, Abu Madi, Elia, collected and introduced by Abdul-Kareem Al-Ashtar, 1st Edition, Kuwait, Foundation of Abdul-Aziz Saud Al-Babtain for Poetic Creativity, 2008.
- Al-A?mal Al-Shi?riah Al-Kamilah, Consul, Zaki, 1st Edition, Jeddah, Ethnayniat Abdul-Magsoud Mohamed Sa'eed Khojah, 1416AH/1995.
- Elias Farhat Sha?er Al-Arab Fi Al-Mihjar, Qatami, Sameer, 1st Edition, Cairo, Dar Al-Ma'arif, 1971.
- Elias Farhat Sha?er Al-Orouba Fi Al-Mihjar, Al-Naouri, Eisa, 1st Edition, 1956.
- Umah wa Jirah, Jassir, Hanna, 1st Edition, Buenos Aires, Argentina, Mayslon House for Printing and Publication, 1980.
- Awraq Mihjariah, Al-Ashtar, Abdul-Kareem, an article on the internet, 24/5/2006, on Syrian Stories, Majlat Al-Mawqif Al-Adabi.
- Elia Abu Madi wa Al-Harakah Al-Adabiyah Fi Al-Mihjar, Safwat, Najdah Fathi, 1st Edition, Baghdad, 1945.
- Bayn Al-Sharq wa Al-Gharb Fi Rihlat Al-Tasharud wa Al-Falsafah wa Al-Sha?eriah, Abu Madi, Elia, 1st Edition, Beirut, 1997.
- Ta'areekh Al-Hijrah Al-Suriah Al-Lobnaniah, Assaf, George, 1st Edition, Buenos Aires, Argentina, 1943.
- Al-Tajdeed Fi Shi?r Al-Mihjar, Hadarah, Mohamed Mustafa, 1st Edition, Cairo, Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1957.
- Al-Tajdeed Fi Shi?r Al-Mihjar, Dawood, Anas, 1st Edition, Cairo, Egyptian Foundation for Printing and Publication, 1967.
- Tatour Al-Adab Al-Arabi Al-Mou?asir, Ansari, Mahmoud Shokaib, 1st Edition, 1376.

- Tagalab Ala Al-Khawf, introduced by Ghalib, Mustafga Saleem, 1st Edition, Beirut, Psychological Encyclopedia series, AL-Hilal House and Library for Publishing and Distribution, 1978.
- Tahzeeb Al-Akhlaz wa Tat'heer Al-A?laraq, Ibn Miskawayhi, Ahmed Bin Mohamed, scrutinized and explained by Ghareebah Bin Al-Khateeb, 1st Edition, Cairo, Religious Culture Bookshop, undated.
- Al-Jaliyat Al-Arabiah Fi America Al-Latiniah, Case Study, Mexico, Chile, Brazil, Peru, Paraguay, Argentina, a group of authors, supervised and translated by Akmeer, Abdul-Wahid, 1st Edition, Beirut, Arab Unity Studies Center, 2006.
- Jubran Khaleel Jubran, Nieimah, Micha'el, Beirut, Dar Sadir, 1943.
- Jamharat Asha?ar Al-Arab Fi Al-Jahiliah wa Al-Islam, Al-Qurashi, Abu Zaid, scrutinized by Ali Bin Mohamed Al-Bijawi, 1st Edition, Dar Nahdat Mirs, 1981.
- Harakat Al-Tajdeed Al-Shi?ri Fi Al-Mihjar Bayn Al-Nariyah wa Al-Tatbeeq, Balba'a Abdul-Hkaem; 1st Edition, Cairo, Egyptian General Book Authority, 1980.
- Hikayat Mughtarib, Fi Diwan Shi?r Saydah, George, 1st Edition, Beirut, Dar Majdat Sha'er, 1960.
- Al-Khatabah, Aristotle, translated and scrutinized by Ibrahim Salamah, Cairo, Ang-Egyptian Bookshop, 1959.
- Al-Khawf Fi Shai?r Sa?aleek Al-Asr Al-Amawi, Al-Hamdani, Ayman Bin Ahmed, unpublished AIA thesis, College of Arts, Musol University, Iraq, 1433/2012.
- Al-Khawf Fi Al-Shai?r Al-Arabi Qabl Al-Islam, Mohamed, Jaleel Hassan, 1st Edition, Dar Dijlah, 2006.
- Diwan Abi Al-Fadhl Al-Waleed, Ti'ema, Elias Ti'ema, Al-Jundi Al-Majhoul, revised and introduced by George Masrowa, 1st Edition, Amman, Jordan, Dar Al-Thaqafah, 1981.
- Diwan Awraq Al-Khareef, Haddad, Nadrah, 1st Edition, New York, Topia, 1941.
- Diwan Elia Abu Madi, introduced by Al-Dahan, Sami, 1st Edition, Beirut, Dar Oudah, 2004.
- Diwan Bishr Bin Abi Khazim Al-Asa?di, scrutinized by Ezzat Hassan, 1st Edition, Damascus, published by the Department of Ancient Heritage Revival. 1379Ah/1960.
- Diwan Saydah, Saydah, George, 1st Edition, Beirut, Lebanese Book House for printing, publication and distribution, 1972.
- Diwan Farahat, Farahat, Elias, 1st Edition, Amman, Jordan, 1956.
- Diwan Fawzi Al-Ma?alouf, Al-Ma'alouf, Fawzi, 1st Edition, Cairo, Hindaw Foundation for Education and Culture, 2013.
- Diwan Masoud Samah, Samah Masoud, 1st Edition, New York, Al-Sameer Printing Press, 1938.
- Zikra Al-Hijrah, Dawoon, Tawfeeq, 1st Edition, Sau Paulo, Al-Sharq Printing Press, 1945.
- Al-Rabe?, Farahat, Elias, 1st Edition, Sao Paulo, Brazil, Safadi Printing Press, 1954.
- Al-Rihlah Fi Al-Adab Al-Arabi, Al-Tajanus, Aliat Al-Kitabah, Khitab Al-Mutakhayel, Shoue'eb Halifi, 1st Edition, Cairo, Rowya Publication and Distribution House, 2006

- Zawraq Al-Ghiyab, Al-Ma'alouf, Riyadh, Beirut, Modern Bookshop for Printing and Publication.
- Al-Sha'ir Al-Qarawi, Complete Works (Poetry), collected and introduced by Maktab Al-Tadqeeq Al-Loqawi, 1st Edition, Tripoli, Lebanon, Gross Press Publications, 1983.
- Al-Sha'ir Al-Qarawi, Complete Works (Prose), collected by Qassim, Mohamed Ahmed, 1st Edition, Tripoli, Lebanon, Gross Press, 1996.
- Shou'ara Al-Rabitah Al-Qalamiah, Al-Siraj, Nadirah, 1st Edition, Cairo, Dar Al-Ma'arif, 1957.
- Shou'raa Al-Osbah Al-Amdulisiah Fi Al-Mihjar, Al-Daggag, Omer, 2nd Edition, Beirut, Lebanon, Dar Al-Sharq Publications, 1978.
- Al-Shi'r Al-Arabi Al-Hadeeth, Afaqahu wa Sabul Tazougohu, Al-Shanti, Mohamed Salih, and others, 1st Edition, Hayel, KSA, Dar Al-Andalus for Publication and Distribution, 1420AH.
- Ashi'r Al-Arabi Al-Hadeeth, 1800-1970, Tatawor Ashkalihi and Mawdo'atih Bitathair Al-Adab Al-Gharbi, S. Mori'ah, translated by Shafe'I Al-Sayed and Sa'ad Maslouh, 1st Edition, Cairo, Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1986.
- Al-Shi'r Al-Arabi Fi Al-Mihajar, North America, Abbas Ehsan, and Najm Mohamed Yousif, 2nd Edition, Beirut, Dar Sadir, 1967.
- Al-Shi'r Al-Arabi Fi Al-Mihjar, Hassan, Mohamed Abdul-Ghani, 4th Edition, Kuwait, Dar Al-Qalam, 1976.
- Shi'riyat Al-Khawf, Fi Shi'r Yousif Al-Sayegh, Al-Allaq, Ali Gafar, Nazwa Magazine, Amman Foundation for Press, Publication and Advertisement, Issue No. 53, Muharram 1429 / January 2008 (p. 33 to 43).
- Shafeeq Al-Ma'alouf, Sha'er Abgar, Al-Hawi, Elia, 1st Edition, Beirut, Dar Al-Kitab Al-Libnani Al-Jadeed, 1978.
- Sowar Al-Khawf Fi Shi'r Al-Qarn Al-Thalith Al-Hijri, PHD Thesis (unpublished), Abdul-Hadi, Ali Ridwan Ali, Zaqazeeq University, College of Arts, 1430/2009.
- A'baqar, Bithnya 'sharah Nashida wa Mugadimah 'an Al-Asateer Al-Arabiah, Al-Ma'alouf, Shafeeq, 3rd Edition, Sao Paulo, Dar Al-Osbah Publications, 1949.
- Al-Arab Fi Al-Arganteen, Akmeer, Abdul-Wahid, 1st Edition, Beirut, Arab Unity Studies Center – 2000.
- Al-Arab wa America Al-Latiniyah, Al-Hijrah wa Al-Thawrah, Gouzman, Roberto, and others, edited and translated by Abdul-Wahid Akmeer, 1st Edition, Beirut, Arab Unity Studies Center, 2012.
- 'ala Bisat Al-Reeh, Al-Ma'alouf, Fawzi, Beirut, Dar Sadir for Printing and Publication, and Dar Beirut for Printing and Publication, 1958.
- Qisat Al-Adab Al-Mihjari, Khafaji, Mohamed Abdul-Moneim, 2nd Edition, Beirut, Dar Al-Kitab, Al-Libnani, 1973.
- Qadayah Al-Shi'riyah, Jacobson, Roman, translated by Mohamed Al-Wali and Mubarak Hanoon, 1st Edition, Casablanca, Dar Topgal, 1988.

- Kitab Al-Ghareeb Fi Al-Gharb, Rihlat Michael Asa'ad Rutum ILa America, (1885-1894), Rustom, Michael, Asa'ad, Beirut, Dar Al-Hamra for Printing and Publication, 1992.
- Makhawif Al-Atfal, Ross, Hellin, translated by Al-Sayed Mohamed Khayri, 1st Edition, Cairo, Egyptian Society for the Diffusion of Knowledge, and International Culture, 1986.
- Mo?alaqat Al-Arz, Gazan Ni'emah, 2nd Edition, Cairo, Dar Al-Arab lilibustani, 1988 (a copy of the 1st Edition 1938).
- Al-Mufradat Fi Ghareeb Al-Quran, Al-Asfahani, Al-Raghib, scrutinized by Mohamed Sayed Kaylani, Cairo, Mustafa Al-Babi Al-Halabi & Sons Printing Press, 1961.
- Min Khawabi Al-Zamen, Al-Jar Shurullah, 1st Edition, Beirut, Dar Al-Thagafah, 1973.
- Almanhaj Almadou?i fi Annaqd Aladabi: (Thematic approach in literary criticism: the theme of journey in narration and poetry as a model),A group of authors, Al_adab bookshop, Cairo, 1st, edition,2011.
- Almanhaj Almadou?i, Nazariah wa Tatbeiq (Thematic approach, theory and practice), by hassan, abdul-Kareem, 3rd edition, Beirut, university foundation for Studies and publication, 2006.
- Al-Muhajirah Al-Lebnaniyah, Shalabi, Michael, 1st Edition, Beirut, Catholic Printing Press, 1927.
- Al-Muhajirah wa Al-Muhajiroon – A Study on the Poetry of Arab Immigrants to the American Continent, Al-Baradi'e, Khalid Muhieddin, 1st Edition, Damascus, Publications of the Ministry of Culture, 2006.
- Al-Natigoon Bildhad fi Amerka Aljanoubia, Al-Oudat, Yagoub, (Al-Badwi Al-Mulatham), 1st Edition, Beirut, Dar Al-Rihani for Printing and Publications, 1956.
- Hams Al-Sha?ir, Sawaya, George, Buenos Aires, Argentina, 1929.
- Al-Watan Al-Arabi wa Amereka Al-Latiniyah, a number of authors, supervised de Madariega and Maria Rosa, translated and introduced by Abdul-Wahid Akmeer, 1st Edition, Beirut, Arab Unity Studies Center, 2005.

الخطاب الإشعاري في المملكة العربية السعودية

«الخطوط الجوية السعودية نموذجاً»^(١)

د. منال بنت صالح المحميد^(٢)

(قدم للنشر في ١٣/٠٦/١٤٤٣هـ؛ وقبل للنشر في ٢٤/٠٧/١٤٤٣هـ)

المستخلص: أظهرت دراسة الأساليب الإقناعية التي تتهجها الخطوط الجوية السعودية في إشهارها؛ رغبة أكيدة وحرصاً شديداً على استمالة المتلقي وإقناعه توجيهاً لبناء ثقته فيها، ومن تلك الأساليب: السلطة الحجاجية التي تنوعت بين الشواهد الدينية، والأقوال المأثورة، والتمسك بالتقاليد المحلية ومواكبتها للأحداث العالمية، كما أنها قدمت نفسها للآخرين محلياً ودولياً متدثرة بالتقاليد المجتمعية، وحرصت على التطور من خلال حفاظها على الجوهر، وبذلك حافظت الخطوط الجوية السعودية في إعلاناتها على الإطار المجتمعي الذي تنتمي إليه، واتخذت من المتلقي حجة لها. ومن ينعم النظر في خطاب الخطوط الجوية السعودية تستوقفه العناية الفائقة التي توليها لاستعمال التقانات المعرفية، والفكرية، والاجتماعية، إنها بمنزلة القنطرة التي يمرر المشهر خطابها من خلالها بتجاوز الإطار القولي إلى الفعل، إنها باختصار «نفاذية الخطاب». ومن النتائج التي انتهينا إليها في هذا البحث أن التسويق وبعض نظرياته لا ينأى عن الحجاج بشكل كبير؛ فهو يمتح من إستراتيجياته المتنوعة.

الكلمات المفتاحية: الخطاب، الإشهار، الحجاج، الصورة، اللغة.

(١) دراسة حجاجية. مُول هذا المشروع البحثي من عمادة البحث العلمي، في جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن، من خلال برنامج: (دعم بحوث العلوم الشرعية وعلوم اللغة العربية)، المنحة رقم (١٤٤٢-ع ش ع-٠١).

أزجي الشكر والثناء لجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن، ولعمادة البحث العلمي، كما أتقدم بالشكر لرئيسة المشروع: «الخطاب الإشعاري في المملكة العربية السعودية»، سعادة الأستاذة الدكتورة: نوال بنت إبراهيم الحلوة، بتوجيهاتها ظهر العمل بعد توفيق الله.

(٢) أستاذ الأدب والنقد المساعد، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن، الرياض.

البريد الإلكتروني: msalmohimeed@pnu.edu.sa



Advertising Discourse in Saudi Arabia: Saudi Airlines as a model

Dr. Manal Saleh AL-Mohimeed

(Received 16/01/2022; accepted 25/02/2022)

Abstract: Investigation of the persuasive styles employed by Saudi Airlines in its advertisements has shown that these styles are written with a desire and keenness to attract recipients and convince them with the aim of building a relationship of confidence. Among these styles, we find the argumentative power that included religious quotes, aphorisms as well as the remarkable attachment to the local traditions that keep pace with the global events. It has introduced itself locally and internationally within these societal traditions. It has always looked for excellence without losing its essence. Thus, the Saudi Airlines continued to present its advertisements within its societal framework. Meanwhile, the receiver has always been a reason to stick to this line of traditions.

A deep look into the discourse of Saudi Airlines shows the importance given to the use of cognitive, intellectual, and social techniques as a bridge across which the advertisers pass their messages and go beyond the verbal framework to action. It is, in short, "the power and influence of speech".

Among the concluding results of the current research, we can claim that marketing (and some of its theories) does not disassociate itself from argumentation theories. In fact, marketing benefits from its various strategies.

Keywords: Discourse; Advertising; Argumentation; Image; The Language.

* * *



مقدمة

أ- موضوع البحث:

الخطاب الإشهاري؛ خطاب تواصل وإقناع أو لنقل إنه خطاب حجاجي بامتياز، خطاب يفتح على مجالات تخصصية كثيرة؛ كعلم النفس نظرًا إلى العوامل النفسية التي تحضر فيه بقوة، وعلم الاجتماع، بما أنه يخضع في ديناميته إلى حركية المجتمع وتطوره المستمر، كما أنه خطاب إعلام وتجارة وتوعية وسياسة، تكثر رسائله وتتعدد دلالاته؛ فيشكل بهذه الحمولة المعرفية المتنوعة مجالًا خصبًا للنظر العلمي؛ نظرًا إلى سلطته غير المباشرة التي تستعين بها الشركات، ومجالًا للصراع بفعل الحروب التي تشعلها التنافسية من أجل البقاء.

وترتبط لغة الإشهار بعروة وثقى بالمتغيرات الحاصلة داخل المجتمع؛ فهو يعكسها ويعبر عن خصوصيتها الثقافية والحضارية، وهذا تكون كتابة الإشهار مهارة مكتسبة؛ لأن الكاتب ابن مجتمعه يعرف حاجاته^(١)، لكن الذكاء يكمن في كيفية التأثير على الآخر وجعله يدعن إلى العرض المقدم، لذلك يتعين على المشهر أن يكون واعياً متمكناً من لغته في إطارها الاجتماعي حتى يستطيع إحداث التفاعل التواصلي المنشود مع المتلقي؛ بل يجب أن يكتفى بذلك، وأن يكون قادرًا على تسخير فهمه النقدي للعلاقات اللغوية مع متغيرات المجتمع ليوكب هذا التغير بما ينفعه ويسهم بشكل فعال في صناعة إشهار ناجح.

يتسلح المشهر بعدة لغوية وبصرية؛ فهو يبني نصوصه الإشهارية لا لأجل الإخبار وتقديم المعلومات فحسب؛ بل ليعرض منتج من خلال استعمال عناوين بلغة جذابة لا تحتمل كثرة

(١) ذكر حميد لحميداني بأن الإشهار «ينتمي إلى نظام اجتماعي». انظر: مدخل لدراسة الإشهار، من كتاب: إستراتيجيات التواصل الإشهاري، (ص ٥٢).

التأويل؛ أي لغة ذات مسافة حتمية بين المقصود والمفهوم، مع تكثيف أساليب الإقناع اللغوية أو البصرية التي تتماهى فيما بينها لتعبر عن صدق ما يقدمه؛ وعليه فإن البحث سينظر في الأساليب الإقناعية والحيل الكلامية التي تستعمل للتأثير في المتلقي، والكشف عن آليات التفاعل التخاطبي^(١).

ب- مشكلة البحث، وأسباب دراستها:

الناظر في الخطاب الإشهاري يجد أنه قديم قدم البشرية؛ نظراً إلى ارتباطه بالتجارة والسياسة والحكم، لكن إشهار اليوم ليس هو إشهار الأمس؛ فالإشهار قديماً كان يركز بشكل كبير على جودة المنتج والآن أضحى الإشهار يشكل ظاهرة بنفسه؛ نتيجة لتطور القنوات التواصلية الهائل، فحدث تحول من البحث عن جمالية المنتج إلى البحث عن جمالية الإعلان نفسه^(٢) وهذا ينبىء عن حضوره المكثف القوي والفاعل، وتأثيره في فكر الفرد والمجتمع والثقافة والسلوك؛ بل في العقيدة والمبادئ، ومن هذا المنطلق فإن اختيار الخطاب الإشهاري موضوعاً لهذه الدراسة ليس اعتباطياً؛ بل فرضته خصوصية هذا الخطاب وتأثيره على المتلقي والمجتمع على حد سواء؛ فالحيل الإشهارية ليست بالهينة، إنها رهينة معتقدات الشركات المنتجة للإشهار، ولا يعني هذا أننا نحاكم الجهات المعلنة أو ندخل في نواياها، لأن ثمة نفع متبادل بينها وبين المتلقين في الكثير من الأحيان. وقد انطلقنا في هذا البحث من سؤال مفاده: ما الذي يمكن

- (١) هذا ما جعل البعض يذم الإشهار. انظر: الحجاج والإشهار: أفيون الشعوب المعاصر، من كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، محمد الولي، تنسيق وتقديم حافظ علوي، (ص ٢٦٠). وهذا ما ذهب إليه أيضاً حميد الحميداني. انظر: مدخل لدراسة الإشهار، (ص ٥٣).
- (٢) انظر: إستراتيجيات التواصل الإشهاري، سعيد بنكراد، يقول: «إن التحول من الأشكال التعبيرية المباشرة القائمة على الإقناع اللفظي والمنطقي كان يعتمد أساساً في الزمن الماضي على التركيز على الجودة الفعلية للمنتج، لكن كلما كانت وسائل الإشهار آخذة في التطور ومستخدمة لوسائط متعددة إلا وتحول التركيز إلى جعل جمالية الإشهار في حد ذاتها بديلاً عن جودة المنتج». (ص ٥٢).



أن نفيد به الخطاب الإشهاري؟

جوابًا عن هذا السؤال نقول: إن القراءة التي يقترحها البحث ليست قراءة فلسفية لأساليب الخطاب الإشهاري، أو قراءة تسعى إلى الكشف عن دهاeliz المعنى فيه؛ بل الغاية أعمق من ذلك بكثير، وتتلخص في الوقوف على الترابط القائم بين هذا الخطاب والمجتمع وكيف يغير فكره؛ فهو ينطلق من المجتمع، ليس بعد ذلك، ثم تُعاد صياغته وتدويره بشكل يتوافق والفكر المجتمعي السائد الذي قد يستحسن الفكرة ويحتضنها فتصبح عادة من عاداته، فثمة مداخل لتغيير قناعات المجتمع تظل قائمة وواردة، حتى وإن كان ذلك أمرًا بالغ الصعوبة. وارتباطًا بما أشرنا إليه، ركزت الخطوط الجوية السعودية على القيم في كل خطاباتها الإشهارية؛ وحاولت أن تجمع بين الأصالة والمعاصرة، فاصطبغت خطاباتها بطابع خاص لا تخطئه العين.

ج- أهداف البحث:

من أهم الأهداف التي سعت إليها الدراسة، هي محاولة الإجابة عن التساؤلات الآتية:

- ما بنية الخطاب الإشهاري في إشهار الخطوط الجوية السعودية؟

- ما الإستراتيجيات الإقناعية فيه؟

- ما أهم الأساليب اللغوية التي تميزه؟.

تغيا هذه الدراسة إذن الكشف عن أهم الإستراتيجيات الحجاجية في الخطاب الإشهاري السعودي بهدف الوصول إلى بنية الإشهار المكثفة والموجزة، وثمة أمر لا بد من التنويه به؛ وهو أن البحث لن يغطي كافة إشهارات الخطوط الجوية السعودية؛ بل سيقف على أهم الأبعاد التي حددتها للدراسة في مدة تبدأ من يناير ٢٠٢٠م - حتى أغسطس من السنة نفسها^(١).

(١) لم يكن اختيار هذه السنة لتمييزها من غيرها؛ بل لأنها بداية المشروع البحثي للخطاب الإشهاري في المملكة العربية السعودية، انتخبت هذه السنة من عمر الشركة للدراسة، دون إغفال قراءة إشهارها في السنة =

جاء اختيار الخطوط الجوية السعودية من المعايير التي حددها البحث، فوجد في إشهار الشركة ما يتوافق واختيار الدراسة؛ كالتنوع في طرح الإشهار، والأساليب الإقناعية، وإشراك المتلقين الذين اتخذ منهم المشهر مادة حجاجية من خلال ذكر تجاربهم مع هذا الناقل، بالإضافة إلى غلبة الفصحى في إعلاناتهم، وكلها مسوغات للدراسة والتحليل. كما أن القنوات الناشرة للإعلان متعددة، فاختار البحث منها: (التويتر)، وقد تضمنت إشهارًا تمثيليًا وصورياً ولغوياً؛ إلا أن التركيز في التحليل جاء على الجانب اللغوي، دون إغفال الجوانب الأخرى، لكنها جاءت عَرَضًا في التحليل لدعم اللغة ومقصدية المتكلم، وذلك لأن الإشهار يهتم مجالات متعددة؛ النفسي، والاجتماعي، والاقتصادي.. وسينصب التركيز الأكبر على اللغة وقوتها الحجاجية في الإشهار. كما أن أهم ملاحظة هي تركيز الشركة على القيم ومشاركاتها وحضورها المميزين في الفعاليات الوطنية، ومن ذلك إسهامها في تشجيع السياحة الداخلية من خلال «اكتشف المملكة»، ورعايتها لسباق الفورملا من عام ١٩٨٠م، ومشاركاتها في الاحتفال بالأسابيع الوطنية، ودعمها للأنشطة الرياضية، مثل الفروسية، كل ذلك يدل على قربها من الناس؛ فهي ليست شركة ناقلة فحسب، بل هي حاضرة في كل المناسبات التي تمه عملاءها، كما أنه لا تتردد في تقاسم نجاحاتها معهم، ومن ذلك تكريمها باستلام جوائز محلية ودولية، كل ذلك يكشف عن تميز يجعل اختيارها موضوعاً للدراسة وجيهاً.

د- منهج البحث:

جواباً عن الأسئلة المطروحة سنسلك في بحثنا النظرية الحجاجية وهو منهج الدراسة؛ ذلك أن الإشهار لا يتم دون تواصل، وكل تواصل هو - بطبيعة الحال - نوع من الحجاج^(١) الذي يدرس طبيعة العقل ويتنخب أهم الإستراتيجيات لمحاورته مراعيًا الجانب النفسي

=والسنوات التي قبلها ومتابعة الأشهر التي تلت الدراسة لمعرفة سياسة الشركة في الإعلان. ثمة تنويه لابد أن نقدمه للقارئ: يوجد في بعض التغريدات بعض الأخطاء الأسلوبية والإملائية، لم نستطع التعديل عليها لأنها في صور، كما فضلنا أن تكون كما هي ليقف المتلقي على الإعلان بصيغته الأصلية.

(1) La Persuasion clandestine, Vance Packard, p280.

والاجتماعي، كما تتمتع هذه النظرية بتداخل وتكامل مع مستويات اللغة، فهي تتداخل مع اللسانيات النفسية والاجتماعية، فتتنظر في قدرات المخاطبين، وشخصية المخاطب، وتبين العلاقة الاجتماعية والطبقية، والموضوع، دون إغفال للسياق.

هـ- الدراسات السابقة:

أما الدراسات السابقة للخطاب الإشهاري السعودي خاصة للخطوط الجوية السعودية فلا ذكر لها، ولكن ثمة دراسات إشهارية للخطاب السعودي في جوانب أخرى^(١).

قبل البدء في التحليل لا بد من الإشارة إلى أن البحث سار في التحليل على قسمين: الأول: نظر في الإستراتيجيات الحجاجية في إشهار الخطوط السعودية، من خلال: البنية التساؤلية في الخطاب الإشهاري ووظيفتها، الأنواع الحجاجية، السلطة الإقناعية في الخطوط الجوية السعودية، أساليب الإقناع اللغوي في الخطاب الإشهاري للخطوط الجوية السعودية، التدرج الحجاجي في إشهار الخطوط السعودية، أما القسم الآخر وقف البحث فيه على أهم الوظائف الحجاجية لخطاب الخطوط الجوية السعودية الإشهاري، ثم خاتمة فيها أبرز النتائج التي توصلت إليها الدراسة، والتوصيات.

الإستراتيجيات الحجاجية في إشهار الخطوط السعودية:

١- البنية التساؤلية في الخطاب الإشهاري ووظيفتها:

الناظر في إشهار الخطوط الجوية السعودية، يرى أنه يسلك إستراتيجيات حجاجية متنوعة تجمع بين تعدد الأساليب: الأسلوب التعبيري، والأسلوب الإنشائي، والأسلوب الخبري،

(١) الدراسات السابقة، للذكر لا للحصر: الخطاب الإشهاري في النص الأدبي: دراسة تداولية، مريم الشنقيطي، أما الدراسة الثانية فهي: أعمال ندوة غرفة أهبأ، شارك فيها مجموعة من الباحثين، بعنوان: التقنيات الحجاجية في اللوحات الإشهارية لمشاغل السيدات بمدينة أهبأ، نُشرت في مجلة العلوم الإنسانية، مج ٦، (ص ١٠٣-١٢٠).

علاوة على التصوير، واللغة الموحية، والإيقاع النغمي، هذا التعدد في الأساليب والتقنيات كفل للإشهار تأثيراً واضحاً على المتلقين. وقد أسهمت تلك الإستراتيجيات مجتمعة في ترسيخ البنية التساؤلية الإقناعية التي ركزت عليها الشركة التي أحدثت أثراً كبيراً في التفاعل التواصلي. تكمن تلك البنية في أنها بنية عميقة تنتج دلالة^(١) وتدعم فكرة الإشهار. وعليه فإن هذه الدراسة ستولي عنايتها للكشف عن حضور البنية التساؤلية وفق ورودها في إشهار السعودية^(٢).

بنيت بعض بُنى الإشهار على طلب المشاركة من خلال طرح سؤال أو طلب نتج عنه صيغ خطابية متدثرة بالحجاج اللغوي والأيقوني، الهدف الرئيس من وراء هذه الإستراتيجية هو التأكيد على رسالة هذا الناقل، المتمثلة في السلامة والترفيه معاً، فإسئلة المطروحة في الإشهار جاءت بصيغة الأمر، الذي يكمن غرضه الإنجازي في توجيه المتلقي لمشاركة تجربته مع هذا الناقل كتابة وصورة؛ بهدف تعزيز الحجج التي تقدمها الشركة.

وبشيء من التفصيل إن إشهار الخطوط الجوية السعودية يتميز بأنه اتخذ أشكالا عدة؛ فهو قائم على مبدأ التواصل والتفاعل والحجاج؛ فقد أسهم هذا الثالوث التداولي في بناء الخطاب، كما سعى الإشهار إلى تقديم الخدمات المعروضة وفق تصور يتناسب والخصوصيات الثقافية والفكرية للمخاطب (المتلقي)، كما أنه أشرك مجموعة من المتلقين الذين تفاعلوا مع ما طرحه مدعمين آراءهم حججياً، يُطلق على هذه الطريقة بـ (الحجاج بالخلف)^(٣) الذي اتخذته





(١) انظر: البلاغة العربية، قراءة أخرى، محمد عبد المطلب، (ص ٢٩١).

(٢) منصة توتير.

(٣) جاءت هذه التسمية من مصطلح: حجة البرهان من الخلف، التي تقتضي وجود فكرتين متعارضتين الثانية تعمل على نفي ودحض وتفنيد أطروحة الخصم الأولى وذلك بإظهار ضعفها أو عدم صلاحيتها، لكن الحجة في إشهار الخطوط السعودية لها طبيعة تميزها من الخطابات الأخرى، بحيث جلعت من الآخر المتلقي من يؤكّد نفع هذا الناقل وجودته، من هنا تم الاصطلاح على ذلك.

د. منال بنت صالح المحميد

الخطوط الجوية السعودية؛ وذلك بجعل المتلقي هو من يدلي بحججه للمحاجة على خدماتها الجيدة؛ وذلك من خلال إتاحة الفرصة له لعرض تجاربه، وإن نظر إليها البحث من وجهة لغوية، إلا أن هذه الطريقة تدخل ضمن المبادئ التسويقية. ونظرًا إلى أهمية هذه البنية جاء البحث ليكشف عن آلياتها التداولية التي من شأنها إحداث تفاعل تواصل بين الشركة والمستفيدين، ومن الأمثلة على ذلك:

<p>SAUDIA السعودية @Saudi_Airlines</p> <p>في #يوم_الواصل_الاجتماعي</p> <p>نود أن نشكركم منايعنا الأعراف على #تويتر لتفاعلكم ومشاركاتكم معنا في رحلتنا الاجتماعية</p> <p>#SocialMediaDay Today is</p> <p>Thanks to our #Twitter community for the ❤️ & 📧 and all your support in our social journey</p> <p>#الخطوط_السعودية #SAUDIA</p> 	<p>تعرّف</p> <p>SAUDIA السعودية @Saudi_Airlines</p> <p>شاركونا بصورة من لحظاتكم الجميلة معنا 📸</p> <p>#يوم_التصوير_العالمي #الخطوط_السعودية</p>  <p>شاركونا بصورة من لحظاتكم الجميلة معنا</p> <p>19 أغسطس - يوم التصوير 19 August - World Photography Day</p> <p>Khoros Marketing · ٢٠٢٠ أغسطس ١٩٠ م ٨:٠٠</p>
<p>SAUDIA السعودية @Saudi_Airlines</p> <p>كيف أصدرت بطاقة الصعود للطائرة؟ هل كانت العملية سهلة؟</p> <p>شاركونا تجربتكم وأرائكم بالتعليقات</p> <p>?Tell us how did you issue your boarding pass</p> <p>#رحلة_أمنة #تعود_بحذر #الله_يحفظكم #سلامتكم_أولويتنا #الخطوط_السعودية #SafeTravels #SAUDIA</p> 	<p>SAUDIA السعودية @Saudi_Airlines</p> <p>وش رأيكم بإجراءات السلامة في المطار؟</p> <p>شاركونا تجربتكم وأرائكم بالتعليقات</p> <p>Tell us what do you think of the safety procedures taken at the airport</p> <p>#رحلة_أمنة #تعود_بحذر #الله_يحفظكم #سلامتكم_أولويتنا #الخطوط_السعودية #SafeTravels #SAUDIA</p>  <p>0:03 ١٠٠% أتم مشاهدات</p> <p>Khoros Marketing · ٢٠٢٠ أغسطس ٢٠ م ٨:٠٠</p>

الناظر إلى الخطاب الإشهاري يرى أن المشهر يقدم خطابه مشحوناً بحمولة دلالية لاستمالة المتلقي، لكنه في الحقيقة يوظف المتلقي للإدلاء برأيه حتى يكتسب مصداقيته الإعلانية، وهي الإستراتيجية التي اعتمدها الخطوط الجوية السعودية في إشهارها.

أغلب الأسئلة جاءت على نمط واحد؛ سؤال طلي صريح تطرحه الشركة، بقصد واضح غير مبهم على المتلقي^(١)، يدل هذا الاستفهام على الغرض الذي من أجله جاء الإشهار؛ إذ يتعين على المتلقي فهم مقاصد فعل المتكلم الذي ما أن ينطق حتى يتحول الفعل اللغوي إلى فعل إنجاز، فالسؤال الصادر ناتج عن رغبة الشركة في إشراك المتلقين وجعل الحجج في صالحها^(٢)؛ فالمشهر يُنجز أعمالاً تأثيرية مقصودة بالقول، بعضها مباشر (وبعضها الآخر غير مباشر) وفي ذلك نلاحظ حسن استثمار الطلب وإكسابه الحجج الذي ارتضاه في مشروعه الإعلاني، وبذلك يحقق الأعمال المذكورة بصيغة طلبية، وعليه يمكن أن نصنفه ضمن ما يطلق عليه «التواصل الفعال»^(٣).

يظهر من قراءة إعلانات الخطوط الجوية السعودية، أنها تقوم بأداء إشهارها بأشكال وقوالب مختلفة وعبر قنوات تواصلية كثيرة وهي لا تملي على المتلقي ما تريد أن توصله إليه، إنما تشركه في أمرها ليكون خير شاهد على ما تقدمه من خدمات بالإضافة، إلى أنها بهذا العمل تحرض رغبة المسافرين على تكرار التجربة من خلال استرجاع ذكرياتهم السعيدة عبر هذا الناقل الذي حقق لهم الأمن والأمان والرفاهية والسلامة والسعادة والاطمئنان، وهذا ما يجعل الخطاب الإشهاري للخطوط الجوية السعودية قائماً على التواصل والتفاعل والحجاج.

(١) «لا يمكن أن يُستدل بكلام المتكلم على ما يريد؛ لأن المواضع وإن كانت ضرورية تجعل الكلام مفيداً، فهي غير كافية؛ إذ لا بد من اعتبار المتكلم، أي قصده» (إستراتيجيات الخطاب: مقارنة لغوية تداولية، عبد الهادي الشهري، ص ١٩٧).

(٢) انظر: التناول التداولي للخطاب الأدبي، عمر بلخير، (ص ٧٠).

(٣) انظر: إستراتيجيات التواصل الإشهاري، (ص ٨).

٢- الأنواع الحجاجية:

مما يزيد من قوة الخطاب الإشعاري التواصلية والإقناعية الحجج التي توظف القيم؛ فالمُشهر يركز على أهدافه المنشودة ويحشد لها الآليات الإقناعية المناسبة، نقف عند الحجج المؤسسة لبنية الواقع وذلك في مثل قوله: «وراء كل كمامة سلامة وابتسامة»، هذا الأسلوب الحجاجي في تأسيس الواقع ورغبة في أن يكون الخطاب قريباً للتصديق في أن السلامة باتباع الإرشادات التي تقي - بإذن الله - من كل شرٍّ. أما الحجج المؤسسة على بنية الواقع فهي حجة الغائية، وهي من الحجج الظاهرة في إشهار الخطوط الجوية السعودية؛ إذ كثفت إعلاناتها لتخدم غاية واحدة هي؛ إثبات أن من أولويات هذا الناقل السلامة والأمان والرفاهية، ومن الأمثلة على ذلك: (من أجل سلامتكم...).

- «ارتداء الكمامة طوال الوقت مسؤوليتنا كلنا».

- «خدمة ضيوفنا المكفوفين من أولوياتنا».

- «دائمًا على أتم الاستعداد... لخدمتكم بأعلى معايير الجودة والراحة والأمان»...

تذكرنا هذه الأمثلة بأحد قوانين التسويق؛ وهو «قانون التبادل»^(١) الذي نهجته الخطوط السعودية بتقديمها مساعدات وتسهيلات لشريحة واسعة من المسافرين: الكفيف، وكبار السن، والأطفال، وذوي الاحتياجات الخاصة، أضف إلى ذلك تلك الرسوم التي أرسلتها للطفل يطبعها ويلونها في رسومات الطائرات، مع تهنئة بداية العام الدراسي؛ إنها شركة تشارك كل فئات المجتمع دون تمييز، وتقدم لهم التسهيلات اللازمة التي تعبر عن تعاون واضح وتقاسم للحظات السعادة معهم جميعًا، هذا الأمر يُعزز فرص تطويع الإشهار للعميل المقدم له وحثه على الوثوق به؛ بل الاعتزاز والتقدير ثم الرضا بما يقدمه له.

(١) للاستزادة حول قانون «التبادل» راجع كتاب: التأثير: علم نفس الإقناع، سيالديني روبرت، ترجمة: سامر الأيوبي، (ص ٣٧-٤٧).

٣- السلطة الإقناعية في الخطوط الجوية السعودية:

نقصد بالسلطة الإقناعية، تلك الحجج التي تندثر بأقوال مختلفة؛ الأقوال الدينية، الحكم الماثورة، الأمثلة السيارة، والتاريخ والعراقة، والرمز، تلك أشهر السُلط في النماذج المختارة. فصور المعالم التاريخية للمملكة مثلاً، والمزارات الدينية، تبين أن هذا الناقل يصل إليها بسهولة، ويساعد المسافرين على اكتشاف تاريخ وطنهم، فالتاريخ له سُلطة تأثيرية قوية؛ لأنه ينمي الاعتزاز والفخر بالانتماء، ليس هذا فحسب بل إن في تلك الحكايات العظيمة تذكير بالإنجازات التي نسجتها الخطوط الجوية السعودية، ونسوق على ذلك المثال الآتي: لتاريخ الشركة منذ نشأتها قبل (٧٥ عاماً). وفي قولهم: «في عام ١٩٦٢م الخطوط السعودية أول شركة طيران في منطقة الشرق الأوسط تُشغل رحلات بطائرات نفاثة من طراز B720». حصادنا جهدنا، ومصدر فخرنا، حصلنا على العديد من الجوائز العالمية لسبل الراحة (في الصورة بكل فخر واعتزاز) ومن الأمثلة كذلك الحجاج بالرمز في ذكر الكابتن «نهار نصار الملقب بطيار الملوك...» فالناظر لذلك الإشهار يرى أنه منح من كل أسلوب تعبيرية جزءاً؛ الإنشائي، والخبري، والتصوير، واللغة الموحية، والإيقاع النغمي، كلها مشحونة بطاقات إقناعية غايتها استمالة المتلقي. ومن أمثلة حضور على السلطة الدينية والأقوال الماثورة في إشهار الخطوط الجوية السعودية، انتخبت الصور الآتية:




د. منال بنت صالح المحيميد

SAUDIA | السعودية @Saudi_Airlines

حج مبرور

قال تعالى { وَادْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ }

أيام_التشريف
حج ١٤٤١
بسلام_أمنين
الخطوط_السعودية



١٠:٠٠ م ١٠ أغسطس ٢٠٢٠ - Khoros Marketing

SAUDIA | السعودية @Saudi_Airlines

تسعون عامًا من الرخاء والإنجاز #فوق_هام_السحب


عام_فوق_هام_السحب#90
#اليوم_الوطني_السعودي90
#اليوم_الوطني90
#اليوم_الوطني_السعودي
#همة_حتى_القمة
#الخطوط_السعودية
#SAUDIA

سامعيل بنكم شعفا عظيمًا وستستمتعون برعايته
هي أكبر كثيرًا من تلك التي نرىها أب

SAUDIA | السعودية @Saudi_Airlines

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم { من صلى علي صلاة، صلى الله عليه بها عشرا } رواه مسلم

#يوم_الجمعة
#الخطوط_السعودية



يتبدى من خلال هذه الصور أن الخطوط الجوية السعودية تركز على القيم بنوعيتها المجرده (الإتقان في العمل، الوفاء مع العملاء، العراقة التاريخية للشركة، المناسبات العالمية، المناسبات الدينية) والقيم المحسوسة مثل (الوطن، ولي العهد، الأسطول الجوي المجهز بأمان عال، إلى غير ذلك). وهي قيم غاية في الأهمية للإقناع؛ إذ إنها تعمل على تعزيز الثقة بين المرسل والمتلقي، إذ يقوم المرسل بتكثيف القيم في إعلاناته لكي يؤثر في المتلقي فيتخذ قرارًا فعليًا بالانضمام إلى هذا الناقل الجوي، ليس هذا فحسب، بل يحترمه ويقدره.

إن نجاح شركة الخطوط الجوية السعودية في إقناعها للجمهور، يرجع إلى توافقها الواضح مع احتياجات المجتمع، بدليل أنها حاولت أن تخاطب كل فئة من فئات المجتمع باهتمامها؛ الأطفال، وذوي الاحتياجات الخاصة، كبار السن، الشباب، وسائر طبقات المجتمع، فجاءت الأفكار من منبع اجتماعي مألوف، وهذا هو جوهر الحجاج، ومن ذلك يثبت لنا أن النظريات الإعلامية والحجاجية اللغوية بينهما تداخل كبير، فمن النظريات الإعلامية «نظرية المسؤولية الاجتماعية» التي كان البروفيسور «ميلتون فريدمان» مؤيداً لها في المجال الاقتصادي، يقول: «إن المؤسسة الاقتصادية التي تسعى للربح لا بد أن تكون مسؤولة اجتماعياً؛ لأن المجتمع يقوم المنتج أو الخدمة التي قدمتها تلك المؤسسة في السوق والأفراد يكونون رأياً تجاه هذه الخدمة أو المنتج يؤثر في قرار الشراء أو الاستفادة من الخدمة»⁽¹⁾، ورغم الانتقادات التي وجهت لهذه النظرية فإنها تبقى واحدة من المبادئ الظاهرة في إعلانات الخطوط السعودية؛ نظراً لاعتمادها على معيار المسؤولية المجتمعية في إعلاناتها دون أن تغفل الجانب التسويقي الربحي.

احتكم البحث إلى اللغة وسلطانها؛ لكن لا يمكن أن ينفصل الحجاج عن علم نفس الإقناع وحيل التسويق التي تتدثر باللغة، ومن هذا المنطلق فإن كل ما ذكر يرتبط بوشائج لا انفكك لها؛ فسلطة القول بالأوصاف «طيار الملوك»، والتذكير بالتاريخ: «في عام ١٩٦٢م الخطوط السعودية

(1) Media Ethics in the, p.82.

أول شركة طيران في الشرق الأوسط تشغل طائرات نفاثة من طراز B720 والحصول على جوائز التميز: «حصلنا على العديد من الجوائز العالمية لسبل الراحة» كلها حجج تجعل المتلقي يضع ثقته في الشركة، وتجعله يقبل الانضمام إليها طواعية، استجابة لتلك السلطة الخفية التي تتوارى خلف الخطاب^(١).

ومن الأمور اللافتة للانتباه إظهار طاقم الطائرة (الكابتن وكل العاملين بالزي الرسمي)، ونعرج قليلاً إلى إشهار عرض فيه أطقم فاخرة من مصممين إيطاليين، مصنوعة من أجود أنواع المواد، في هذه الصورة حيلة لغوية وبصرية تدخل في «سلطة الاختلاف الموجة في علم نفس الإقناع والتأثير على الآخرين، فاللباس الرسمي يجعل المتلقي يصدق الإعلان الموجه له؛ لأن المرسل في هذه الحالة يظهر جديته في خدمة المسافرين، أضف إلى ذلك تلك الإجراءات الموجهة إلى الطبقة العالية؛ فجودة المواد الفاخرة ونوعيتها تقدم لهم من كبار المصممين العالمين - تحديداً - إيطاليا، وبذلك فإن المُعلن يشبع حاجة نفسية عند المتلقي، ويعزز لديه قيمته العالية فيميل إلى أن يكون أحد رواد هذا الناقل، وعلى هذا الأساس فإن سلطة اللباس الرسمي واحترام إحدى طبقات المجتمع بانتخاب ما يناسبها تُعدُّ من السُّلط اللغوية والنفسية والتسويقية معاً. متجاوزة الإطار القولي إلى الفعل إنه باختصار «نفاذية الخطاب».

٤- أساليب الإقناع اللغوي في الخطاب الإشهاري للخطوط الجوية السعودية:

بعد تحليلنا للإشهار السعودي، وقفنا على جملة من الملحوظات، من أهمها أن الإشهار قائم على مجموعة من القواعد اللسانية، من قبيل: الإيجاز، وبساطة الجمل، وكثافة الدلالة... فالجمل المستعملة في إشهار السعودية ليست طويلة أو معقدة، وتتراوح بين الإنشائية والخبرية، كما أن الجمل الإنشائية أكثر حضوراً واستعمالاً، كما أن الفعل الطلبية المباشر له حضوره، ومن

(١) للاستزادة حول الموضوع من جهة الإقناع راجع: كتاب الإقناع والتأثير، (ص ٢٥١-٢٥٥).

أمثلة ذلك: «على أتم الاستعداد لخدمتكم»، «لا تشغل بالك، سنذكرك»، «شاركونا بصورة من لحظاتكم الجميلة معنا»، «كيف أصدرت بطاقة الصعود للطائرة؟ هل كانت العملية سهلة؟ شاركونا تجربتكم وآراءكم بالتعليقات».

يثبت هذا الأسلوب الطلبي بطريقة غير مباشرة أن الخدمة سهلة جداً لا تحتاج إلا بضع دقائق لاستخراجها من التطبيق الخاص بالشركة، وتلك حيل لغوية تجعل من المتلقين أداة حجاجية لها، ونجد أمثلة أخرى من هذا القبيل دالة على هيمنة الأسلوب الإنشائي بنوعيه في إشهار السعودية.

فعندما تطلب الشركة من الآخرين مشاركتها رحلاتهم؛ فإنها تعمل على إثبات العامل النفسي، أو الإلزام النفسي مما يساعد الشركة على ضمان استمرارية ولاء مرتاديها؛ لأن للكتابة قوة التزامية بالمكتوب^(١)، كما أن للسلطة اللغوية تأثيرها على المتلقي، إنه مبدأ نفسي مؤثر؛ إذ تميل الالتزامات العلنية لأن تدوم، والمكتوب أكثر أثراً من الالتزام الشفهي. فالوظيفة النحوية في استعمال ضمير جمع المتكلمين (نا) في (شاركونا، معنا...) تتجاوزها إلى الاستعمال التداولي للدلالة على «التضامن نيابة عن الضمير المنفصل في نحن»^(٢).

ليس ذلك فحسب فمن الملحوظات اللغوية: التداخل بين المستويات اللغوية (فصحى/عامية)، وهذا من صفات لغة الإشهار التي تميل إلى العامية، إنه مبدأ تداولي بامتياز^(٣). ومن الأشياء التي تُحمد للخطوط السعودية التدرج اللغوي وبراعة الانتقال من الوصف إلى الشرح خاصة فعندما تورد خبراً عن الفوز أو خدمة على متنها فإنها تذيّلها بتعداد يدعم فكرتها، وهذا كثير الورد، وتلك طريقة ناجعة في التأثير على المتلقي ليسلم بصدقية الإشهار

(١) للتوسع حول القانون الإقناعي؛ راجع: التأثير: علم نفس الإقناع (ص ٩٤-٩٩).

(٢) إستراتيجيات الخطاب، (ص ٢٩٨).

(٣) اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، (ص ٢٣٨).

المرسل له، فالخطوط السعودية تعمل ناقلاً جويًا، لكن في إشهارها تبيع الرفاهية والسلامة معًا، فمتلقي الإشهار هنا لا يبتاع الثقة فقط، بل كل المعاني الدالة عليه من استقرار وطمأنينة وتميز اجتماعي. ومن الأساليب اللغوية توظيف ضمير المتكلمين الدال على المشاركة الجماعية، فهو من القوة الحجاجية غير قابلة للدحض، قصد إشعار المتلقي بالأمان، فاستعمال «نا» الدالة على الجماعة، فيه حيلة لغوية؛ تغييب الذات الفردية «مما يسهم في توليد الشعور، قصد تمتين علاقة حميمة بين الإشهاري والمستهلك»^(١).

وإذا كان الإشهار لا يخلو من المدح وتلبية رغبات المتلقين وإشعارهم بأهمية هذا الناقل الذي يحقق الرفاهية والأمان معًا فإنه لا يخرج عن إشعال فتيل الخيال بالأوصاف التي تملأ حواس المتلقي وتشعره بقيمة تلك الشركة، وتعد هذه ميزة إشهارية؛ فالتركيز على النعوت التي فيها أمان عالٍ ورفاهية وخدمة ممتازة، إنه خطاب يجمع بين العقلي والعاطفي معًا، وهو بذلك يركز على مبدأ القيم النفسية والاجتماعية للمتلقين من خلال مخاطبة كل فئة بما يليق بها ويخدمها طبقياً، ومن أمثلة ذلك: «انضم إلى برنامج الفرسان = (طلب) بسهولة وببضع خطوات (وصف) واستمتع بالضيافة العربية الأصيلة (مكافأة، وصف)»، ومن النعوت: «بأعلى معايير الجودة والراحة والأمان»، «أول كابتن سعودي»، «أصغر طيار في العالم»، «أول شركة طيران في منطقة الشرق الأوسط تشغل رحلات بطائرات نفاثة من طراز B720». وبالعودة إلى تغريدات قديمة للخطوط السعودية (٢١/٢/٢٠٢٠م) نجد تفصيلاً أكثر حول الموضوع؛ فمثلاً جاءت تغريدة قبل المدة الزمنية التي انتخبناها، مفادها: «في عام ١٩٦٢م أصبحت الخطوط السعودية أول شركة طيران بالشرق الأوسط تضم طائرات نفاثة إلى أسطولها، وذلك بانضمام طائرتين من طراز بوينج ٧٢٠». إنها تؤكد على سبق في هذا المجال، أضف إلى ذلك أن تلك الملفات

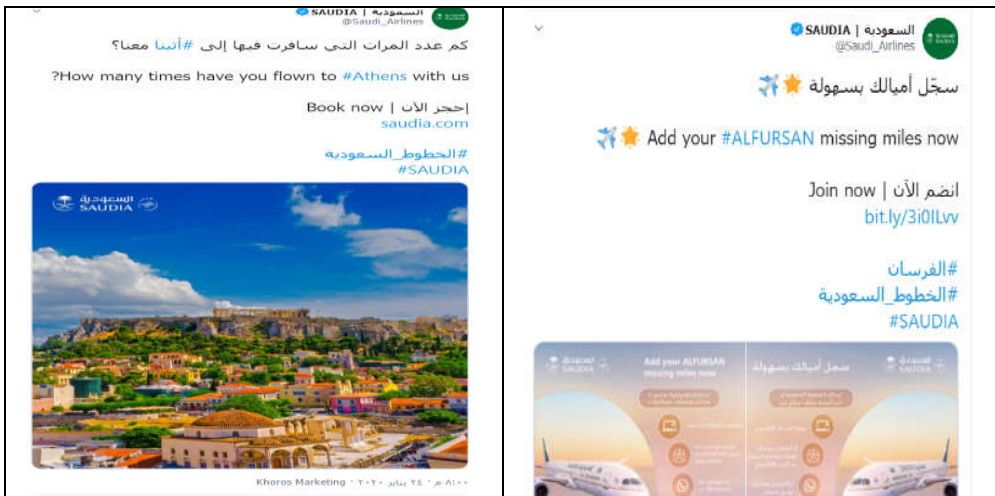
(١) إستراتيجية الخطاب الحجاجي - دراسة تداولية في الإرسالية الإشهارية العربية -، دفة بلقاسم، (ص ٥١٤).

الخطاب الإشهاري في المملكة العربية السعودية ...

المرتبة في صورة الإشهار تحمل في طياتها بعدين: الأول: يعتقد المتلقي بأنه إعلان واصف بشكل محايد يقدم الخدمات دون تزييد، وأن كل ملفوظ يتضمن دلالة تصريحية. أما البعد الآخر فإن تلك الأوصاف حجاجية جاءت بهدف إقناع المتلقين بقيمة هذا الناقل. وبهذا نتفق مع من يقول بأن القنوات التواصلية الحديثة ليس لها إلا هدف التشجيع على البيع^(١).

ومن الملحوظات على إشهار الخطوط الجوية السعودية، تكرار الفكرة وإعادة بطرائق متعددة في أغلب إعلاناتها: تحميل التطبيق الإلكتروني، والقيمة التاريخية للشركة، تنوع وتعدد وجهاتها للسفر، التأكيد على الأمان والراحة والترفيه... ويظهر ذلك في تركيب منسجم واتساق في الجمل. لا تكتفي الخطوط الجوية السعودية فقط بعرض الصور والفيديوهات؛ بل تثبتُ تعليقاً على ما كُتب في الصورة، وفي التكرار تأكيد على المعنى المطلوب^(٢).

سأضع الشواهد التي حللتُ منها الأساليب اللغوية الإقناعية:



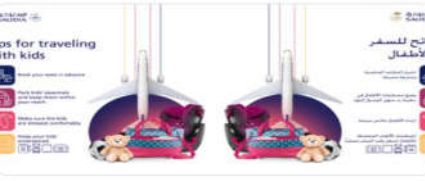





(١) انظر: John Condry, Volleuse de temps, servant infidèle, in Karl Popper, p. 55.

الإشهار، من كتاب: إستراتيجيات التواصل الإشهاري، (ص ٤٠).



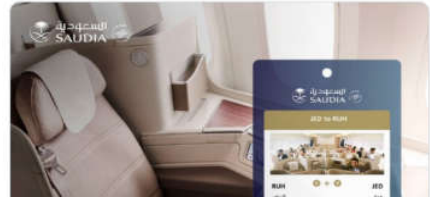
(٢) الإتيقان في علوم القرآن، السيوطي، ٢/ ٨٦.

د. منال بنت صالح المحميد

<p>SAUDIA السعودية @Saudi_Airlines</p> <p>مساحات إضافية وشاشات أكبر على متن طائرات #A320 الجديدة كلياً ✈️</p> <p>#الخطوط_السعودية</p>  <p>رحلة كلها بهجة إلى أوروبا</p>	<p>SAUDIA السعودية @Saudi_Airlines</p> <p>الزي الرسمي الجديد لطاقم المقصورة ✈️</p> <p>cabin crew in a new uniform #SAUDIA</p> <p>#الخطوط_السعودية</p> 
<p>SAUDIA السعودية @Saudi_Airlines</p> <p>اجعل رحلتك مريحة قدر الإمكان لك ولأطفالك من خلال هذه النصائح 🧑🏻‍🦱🧑🏻‍🦱</p> <p>Make your flight as comfortable as possible for both you and your kids with these tips 🧑🏻‍🦱🧑🏻‍🦱</p> <p>#نصائح_للمسافرين #الخطوط_السعودية #Travel_Tips #SAUDIA</p> 	<p>SAUDIA السعودية @Saudi_Airlines</p> <p>بسرّتنا أن نقدّم أحدث أطقم الراحة الفاخرة من اختيار أفضل المصممين الإيطاليين لضيوفنا على #الدرجة_الأولى و #درجة_الأعمال</p> <p>#الخطوط_السعودية</p> 
<p>SAUDIA السعودية @Saudi_Airlines</p> <p>اكتب معلوماتك الشخصية على بطاقة الأمتعة المتوفرة عند منصات إنهاء إجراءات السفر لضمان سهوله إيجاد الأمتعة 🧳</p> <p>#رحلة_آمنة #نعود_بحذر #الخطوط_السعودية</p> 	<p>SAUDIA السعودية @Saudi_Airlines</p> <p>المملكة اشتاقت لكم! 🇸🇦🇸🇦 ورتنا، وحضارة وجمال بناديكم</p> <p>#السعودية #روح_السعودية #صيف_السعودية #صيف_بحذر #الخطوط_السعودية</p> 



الخطاب الإشعاري في المملكة العربية السعودية...

<p>SAUDIA السعودية @Saudi_Airlines</p> <p>انضم إلى برنامج #الفرسان بسهولة وبضع خطوات واستمتع بالضيافة العربية الأصيلة 🌟</p> <p>لتحميل التطبيق saudia.com/app</p> <p>#الخطوط_السعودية</p> 	<p>SAUDIA السعودية @Saudi_Airlines</p> <p>لأننا نهتم براحتكم، أطلقنا خدمة سفراء #الخطوط_السعودية للاهتمام بكافة احتياجاتكم في صالات المطار وصالات #الفرسان</p> <p>Because you are our priority, we introduce #SAUDIA Ambassadors Service to tend to all your needs in both the airport and #Alfursan lounges</p> 
<p>تغريد</p> <p>SAUDIA السعودية @Saudi_Airlines</p> <p>لا تشغل بالك . سنذكرك ! 🚨</p> <p>بإمكانك الآن إعداد تطبيق #الخطوط_السعودية ليذكرك بموقع سيارتك في مواقف المطار 🚗</p> 	<p>تغريد</p> <p>SAUDIA السعودية @Saudi_Airlines</p> <p>في عام 1962م، #الخطوط_السعودية أول شركة طيران في منطقة #الشرق_الأوسط تشغل رحلات بطائرات نفاثة من طراز B720</p> <p>In 1962, #SAUDIA was the first airline in the #MiddleEast to operate the B720 commercial jets</p> <p>#السعودية75 #SAUDIA75</p> 
<p>تغريد</p> <p>SAUDIA السعودية @Saudi_Airlines</p> <p>ترقية رحلتك بين يدك ومن هاتفك! 📱</p> <p>حمل النسخة الجديدة من تطبيق السعودية الآن والذي يوفر لك عرض لترقية درجة السفر من خلال "إدارة الحجوزات"</p> <p>#الخطوط_السعودية</p> 	<p>SAUDIA السعودية @Saudi_Airlines</p> <p>المسافات متهفنا.. والأولى سلامتنا احرص على الالتزام بالبياعد الجسدي أثناء استلامك للأمتعة الخاصة بك 🧳</p> <p>#رحلة_أمنة #تعود_بجدر #الله_يحفظكم #سلامتكم_أولويتنا #الخطوط_السعودية</p> 

٥- التدرج الحجاجي في إشهار الخطوط السعودية:

يعدُّ التدرج الحجاجي مهمًّا في الخطاب الإشهاري، يتمثل ذلك في تقديم الشرح والتفسير، والأمثلة والإحصاءات وغير ذلك^(١)، لأجل هذا وقف البحث فاحصًا هذه الظاهرة اللغوية للنظر في كيفية تدرج الحجاج في الخطاب الإشهاري من حيث فعاليته بين القوة الحجاجية ونتيجتها^(٢). الناظر في الخطاب الإشهاري للخطوط الجوية السعودية، يراه خطابًا قصيرًا مكثف العبارة، وهذه ميزة أغلب الإعلانات، والعثور على سلّم حجاجي متتابع قليل الظهور، نظرًا إلى اقتصار الإشهار على جملة واحدة سواء أكانت خبرية أم إنشائية، وربما زادت على ذلك لكن ظهور التدرج قليل؛ ويبدو أنهم ارتكزوا على تقديم الحجة بشكل مباشر أو غير مباشر، بكلمات قليلة، كما توضح الأمثلة الآتية:



(١) انظر: الحجاج مفهومه ومجالاته، علوي، حافظ، (٣/٣٧٦).

(٢) تعريف السلم الحجاجي عند ديكر و يقول: «نسمي القسم الحجاجي الذي يقوم على علاقة تراتبية سلما حجاجيا»، ومن سلم ديكر وأخذت هذه الدراسة منه ما يتناسب وطبيعة الخطاب الإشهاري. Ducrot Oswald: Les échelles argumentatives, p. 18.

فالإشهار هنا انبنى على تقديم، ثم بيان، للتفصيل أكثر فى الرسم البيانى لهذا التدرج

الحجاجى:

ن: التميز العالمى بتقديم سبل الراحة فى جميع الدرجات:

ق ١: حصادنا جهدنا، ومصدر فخرنا.

ق ٢: حصلنا على العديد من الجوائز العالمية؛ لسبل الراحة.

ق ٣: عرض الجوائز (الأدلة) معنونة: بكل فخر واعتزاز.

يمكن القول إن أقوى الحجج: الحجة الثانية «حصلنا على العديد من الجوائز العالمية؛ لسبل الراحة» فكلمة «العديد»، والإضافة فى «الجوائز العالمية»، وبيان سبب الاستحقاق للجائزة الدائر فى محيط «الراحة» كل ذلك يغري المتلقى بشكل غير مباشر، فى أن هذا الناقل كرم على جهده، و(نا الدالة على الفاعلين) فى (حصادنا، جهدنا، فخرنا، حصلنا) تخبرنا بأن وراء هذا الإنجاز فريق متميز سهر على تحقيق راحة المسافرين، وعندما يتلقى الآخر هذا الخطاب يطمئن إلى هذا الناقل المميز ويفتخر به، فهو ناقل باسم السعودية يكرم دولياً، بحصوله على جوائز متعددة، وهذا يعنى أنه حقيق بالفخر والاعتزاز الوطنى قبل أن يكون فخراً بشركة ناقلة يختارها المسافر لتكون مرافقاً له أينما حل وارتحل. كما أنه يضمن حصوله على تلك الراحة المعلن عنها، كيف لا، وهى جزء من التكريم، إنه حجاج غير مباشر لتقدير الناقل والافتخار به، كما أن تلك الصور لدروع التكريم والتعداد اللغوى للجوائز ومصدرها من أهم حجج الاستدلال على مقصدية المشهر.

ن: الخدمة الممتازة، وسهولة تطبيقها		ن: عراقة وتاريخ مجيد	
ق ١: انضم إلى الملقب بطيار الملوك.	ق ١: ترقية رحلتك بين يديك ومن هاتفك.	ق ١: دائما على أتم الاستعداد لخدمتكم.	ق ١: في عام ١٩٦٢، أول شركة طيران في الشرق الأوسط.
ق ٢: بسهولة.	ق ٢: التطبيق يوفر لك عرض لترقية درجة السفر. من خلال إدارة الحجوزات.	ق ٢: بأعلى معايير الجودة، الراحة، الأمان.	ق ٢: تشغل رحلات لطائرات نفائة.
ق ٣: ببضع خطوات.	ق ٤: واستمتع بالضيافة العربية الأصيلة.	ق ٣: من طراز B720	ق ٣: أصغر طيار في العالم.
			ق ٤: (٢٣ عاما)

ومن الأمثلة على ظهور السلم الحجاجي، ما أثبت في الجدول الآتي:

يتضح من الأمثلة السابقة أن الإشهار ابن المجتمع وثقافته قبل أن يصبح أداة اقتصادية للاستهلاك، وعليه فإن المشهر لابد أن يعرف طبقات المجتمع وخلفياتها الفكرية والثقافية ليكسب نجاحًا في خطابه الإشهاري^(١)، الذي جاء مراعيًا للمقامات المختلفة التي تتواءم مع المناسبات، وهو من الأمور الموضوعية التي ساعدتنا على تحليل الخطاب وتصنيف الظواهر

(١) الإشهار والمجتمع، كاتولا برنار، ترجمة: سعيد بنكراد، (ص ٧)، يقول: «لا يستطيع الإشهاري الوصول إلى الزبون والدفع به إلى الشراء إلا إذا كان عارفاً بكل تفاصيل حياته: نفسيته ووضعه الاجتماعي، وسنه وجنسه، وانتماؤه المهني، كذلك تاريخ وثقافته العامة والثقافات الفرعية التي تبلورها الانتماءات المهنية أو الطبقية... تعد هذه المعرفة عنصرًا مركزيًا في عملية صياغة الوصلة وبناء خطابها واختيار ألوانها وأشكالها، وكذلك شعاراتها اللفظية. فلا وجود لمستهلك كلي إلا من حيث الغاية الاقتصادية القائمة على مبدأ البيع» ويقول: «نجد أدوات الإقناع في الخطاب الحجاجي الإجراءات الأدبية واللسانية التي يعتمدها المخاطب لتعزيز تواصله مع المتلقي، ليحقق التأثير والاستمالة، كانتقاء المفردات الموحية والتراكيب البسيطة الواضحة، لإثارة المشاعر والانفعالات، وكذلك اعتماد أسلوب التكرار الذي يؤدي إلى زيادة حضور الموضوع في الذهن والمحاكاة الصوتية التي تستحضر الأشياء واللجوء إلى التضمين والإيحاء والتلميح، كاستدعاء الشخصيات التراثية والوقائع التاريخية التي تعزز الاتصال، وتكون فاعلة في نفوس المتلقين».

الكلامية، وهو هنا لا يستعمل الحيل التواصلية التي نادرًا ما يتنبه إليها المتلقي، إنما يسوق الحجج الواقعية الملموسة والمسجلة سواء في تاريخ الشركة أو في الخدمات المقدمة، ومن هنا يمكن القول بأن الإشهار ركز على الجانب المنطقي العقلي وعلى العاطفة التي جاءت ظاهرة جلية فيه، هذا التغير في الخطاب ناتج عن التغير في مقام التلقي وفق المعرفة بحاجة المستهلك وكيفية إشباعها. ندرك جيدًا أهمية ذلك عند كاتب الإشهار؛ فهو يكتب بالاستناد إلى معطيات المقام، فعند الإشهار للخطوط الجوية السعودية، خاصة خلال أيام المناسبات العالمية، هناك يتوارى الإشهار خلفها ليضمن تقدير المتلقي الحامل للصفات المجتمعية الكبرى (الجمهور) الثقافية والحضارية، والدينية، والعرقية، فتلجأ الأيام اصطبت بجينات هذا المجتمع، وخير دليل على ذلك اليوم العالمي للغة برايل، ويوم الشباب، وأيام الأعياد الدينية والمناسبات الوطنية... وبذلك يمثل الخطاب الإشهاري نوعًا من أهم الخطابات التي تسير نبض المجتمع، فتؤثر فيه وتتأثر، لتنتج قيمًا اجتماعية وأخلاقية جديدة. كما أولت الشركة عنايتها بشكل كبير لبرنامج فرسان؛ وهو من البرامج المميزة لمسافريها الدائمين، تقدم لهم تسهيلات كثيرة، لتضمن استمرارية اختيارهم نظير ما يُقدم لهم من خدمات، وذلك ما يظهر جليًا في انتقاء الألفاظ لمخاطبة الطبقة العالية من المجتمع (رواد هذا البرنامج)، وهذا يظهر ذكاء الشركة الذكية في توجيه خدماتها لكل فئات المجتمع.

يظهر التدرج الحجاجي بشكل جلي في إشهار السعودية، وهو أسلوب جيد مناسب لطبيعة الإشهار، فهو يخاطب عقولًا متباينة؛ لهذا فإن مسلك التدرج يعد الوسيلة الأنجع لبلوغ الغايات المنشودة.

أدت عناية النظرية الحجاجية بكل الملايسات الخارجية للمتلقي إلى التركيز على الجوانب النفسية، لما لها من أهمية في التهيئة للاقتناع بما يرسل إليها وتنفيذها عمليًا. فالحجاج الإقناعي مبني على الحرية والعقلنة، لأن منطلق الإقناع الحجاجي هو العقل؛ لهذا على من أراد

تقديم فكرة ما أن يختار أفضل الطرق لمحاورة العقل «فإذا لم توضع هذه الأمور النفسية في الحسبان، فإن الحجاج يكون بلا غاية وبلا تأثير». لذا وإن كان الجمهور في الخطاب الإشهاري -تحديداً- قد قد من بيئة مجتمعية متعددة الثقافات والحضور والقبول ومستوى الوعي، فإنه في ذهنية الكاتب جمهور متخيل له بنية ممنهجة وعلى ضوء ذلك رأينا الإشهار السعودي واضح الأفكار سهل الأسلوب يحترم المتلقين الجدد له أو المخلصين له، وعليه فإن المشهر يقع على عاتقه مهمة كبيرة ألا وهي الوعي الكبير بجمهوره والملاسات الخارجية المؤطرة لعملية إنتاج الخطاب الإشهاري، وهذا ما لمسناه بوضوح في إشهار السعودية؛ فالإقناع فيه لا يركز على اللغة وعلى بعض المؤثرات الأخرى، بل يرتدي حلة نفسية جماهيرية ليستثير عنايتها وذلك بالتركيز على احتياجاتها، وهذا الوعي في الخطاب يساعد على سهولة تقبل الآخرين للمادة المعروضة والاقتران بها.

إن المشهر هنا يجعلنا نحترم الخطاب ونتقبله؛ لأنه قدمه دون مبالغة وبتوظيف آليات من قبل: اللغة السهلة، وحضور القيم التاريخية والدينية وحتى الخدمات الجيدة بما ينسجم مع المقام وطموحات المتلقي، مما يدفع المتلقين نحو الفعل المطلوب، وهو الحجز على متن طائرات هذه الشركة.

إن من ينعم النظر في خطاب إشهار الخطوط الجوية السعودية تستوقفه عناية واضحة في استعمال التقنيات المعرفية الفكرية والاجتماعية، التي تعد بمثابة القنطرة التي يمرر المشهر خطابه من خلالها.

- الوظائف الحجاجية لخطاب الخطوط الجوية السعودية الإشهاري:

من يتأمل إشهار الخطوط الجوية السعودية، يقف على مجموعة من القيم والأبعاد التي يدل عليها، فهو ليس الوسيط التجاري بين المرسل والمرسل إليه، إنه قيمة اجتماعية قبل كل شيء؛ وعليه فإنه لا يخلو من المرجعية الثقافية والتعدد القيمي؛ منها القيمة المخيالية، والوظيفة

الرمزية والاجتماعية. فالإشهار هنا متدثر بغطاء ثقافي يمثل بعضه نمط الحياة وأسلوب عيش، يجتمع فيه أفراد المجتمع بشكل متماؤه. وقد وقفنا على ثلثة من الأبعاد الحجاجية اللغوية في إشهار الخطوط السعودية، نمثل لها بـ:

- البعد الأول: ناتج عن الطبيعة النفعية، فالخدمات التي تقدمها الخطوط الجوية السعودية - حتمًا - تنفع المسافر على متنها، فهي تقدم كافة التيسيرات له مع الترفيه ونظام الأمان العالي، أثبتت ذلك بطرائق شتى؛ فمنها التطبيق الذي أعلنت عنه الذي يسهل ترقية الدرجة، أو تلك الخدمة المقدمة للبحث عن مركبة المسافر الذي ربما نسي موقفها وهي دلالة غير مباشرة لسعة المكان للرواد، فالخطوط لا تقدم رحلات فقط، إنما تتبعها بخدمات أخرى غايتها بالدرجة الأولى الحرص على راحة الزبائن، فاللغة التي صيغ بها الخطاب الإشهار، وإن كانت ذات عائد اقتصادي على الشركة؛ فإنها نفعية، وقد جاءت الأمثلة واقعية بلباس حجاجي قابل للقياس.

- البعد الثاني: يمكن القول بأنه بُعد رمزي، يخاطب فئة مجتمعية من خلال برنامج الفرسان الذي يحظى صاحبه بمعاملة خاصة، كما أن الجوائز التي نالتها الخطوط في سبيل الراحة والرفاهية كانت الفئة المقصودة هي الدرجة الأولى ودرجة رجال الأعمال فقط، وبهذا ترسل خطابها الإشهاري لفئة معينة من المجتمع وهم الأثرياء، لكنها لم تقتصر عليهم - بطبيعة الحال - فالناقل متاح لكل طبقات المجتمع، ففي اللغة الإشهارية «وراء كل كمامة سلامة» هنا رمزية تدل على اهتمامهم بكل فئات المجتمع، وتخطابهم جميعًا، إلا أن ثمة خطابات صنفتها لكل جماعة وما يناسبها، بطريقة ترضي كافة الأطراف.

- البعد الثالث: ومن الأبعاد الظاهرة في خطاب الخطوط الجوية السعودية البعد المخيالي، فهو يلبي رغبات المسافر بطريقة تجعله يُحلق مع الخدمات ويرغب في رحلة استجمامية، فكأنه هنا يُشبع حُلم المستهلك، فمثلًا، الإعلانات عن الرحلات الداخلية، أو الوجهات الجديدة التي تغري المتلقي بزيارتها، ليس ذلك فحسب؛ بل الأساليب اللغوية التي تدغدغ وجدان المستهلك،

ولا يحس إلا وهو يجد نفسه أمام صفحة الحجوزات. إن تحريك الحُلم لدى المتلقي أمر في غاية الخطورة، فتلك وظيفة تفتن إليها أحد الباحثين، وعقد صلة بين الإشهار والحلم معاً، «معتبراً الإنسان كائناً يحلم ليلاً أثناء النوم ويحلم نهاراً عبر الإشهار، لذلك فإن الفرد يشعر بالحرمان والغبن لو أفاق يوماً ووجد الحيطان فارغة من المعلقات الإشهارية؛ لأن ذلك سيحرمه من إمكانات حلم ولعب كان الإشهار يُتيحها له ولو على سبيل التفكه وسيشعره بأنه كائن لا يأبه به أحد ولا يهتم برغبته طرف»^(١)، وليس بمنأى عن هذا الكلام ما قاله «ساغيلا» الذي رأى أن الإشهار قد يبذل حياة المرء إلى سعادة^(٢).

– من الأبعاد كذلك بُعد الترسيع؛ ترسيخ القيم الإسلامية والتقاليد المجتمعية، التي تحضر بشكل مباشر في الصور المقدمة للمتلقي، وهي صور تقدم إجابات تدور في خلد المتلقي ونجد ذلك في تعداد المميزات التي تقدمها الخطوط الجوية السعودية، أو الخطوات المتبعة للتسجيل في التطبيق الخاص بها، إلى غير ذلك. كما أن هذه من أهم الوظائف التي تشغل عليها الخطوط الجوية السعودية، المحافظة على الجوهر^(٣)، وهذا يذكرنا بما ذهب إليه بارت بأن اللغة تدعم الصورة الإشهارية وينتج منها وظيفتين هما: الترسيع والمناوبة^(٤).

- (١) في تحليل الخطاب، حاتم عبيد، (ص ١٨٠).
- (٢) يقول على سبيل الدعابة: «على هذا النحو يكون الإشهار وهما يهب الحياة قوة [...] ومن يؤاخذ الإشهار على إفراطه كمثل من يلقي باللائمة على محب قال لخطيبته بأن عينيها أجمل عيون الدنيا. فما الحب إذا تجرد من هذيانه إلا رياضة باهتة». في تحليل الخطاب، (ص ١٨٠).
- (٣) انظر: في تحليل الخطاب، يقول: «من أراد أن يتطور لابد أن يحتفظ بالجوهر». (ص ٢٥٢).
- (٤) Roland Barthes, Le message photographique, p945. نقلاً من كتاب: تحليل الخطاب، (ص ٢٠٦).

الخاتمة

بعد هذه الرحلة مع إشهار الخطوط الجوية السعودية لا يمكن الجزم بأن البحث قام بتحليل كل القضايا المتعلقة بالخطاب الإشهاري للخطوط الجوية السعودية، إنما هي محاولة جادة لفتح آفاق بحثية حول خطورة هذا الخطاب المتلون بعلوم متعددة منها اللغوي، والنفسي، والاجتماعي، والاقتصادي، والتسويقي والإعلامي، إلى غير ذلك. إنه خطاب يحمل في طياته رسالة ليست بريئة وإن كان يتظاهر بأنه نفعي فإنه في مجمل الأمر خادماً لأفكار مرسله. أما أهم النقاط المستنتجة من دراسة الخطاب الإشهاري في الخطوط الجوية السعودية فهي:

- الناظر في تلك الخطابات الإشهارية يرى أن القيم تتراوح في ظهورها بشكل مباشر أو غير مباشر، جمعت بين قيم إنشائية عامة، مثل ما جاء في مشاركتها بالأيام العالمية ليس ذلك فحسب، إنما وصفت جزءاً من القيم التي تختص بها الثقافة السعودية: من عادات وتقاليد في الملبس، والضيافة العربية الأصيلة.

- تركز على السهولة واليسر في كل إجراءاتها، وهو أمر تحاول أن ترسخه لدى المسافر الذي يشعر بالقلق والخوف نوعاً ما عند السفر، فكل شيء تقدمه تعبر عنه من معجم التيسير والمرونة وكل عبارات التطمين، فهي تركز في خطابها على نفسية المسافر بتكثيف عبارات الأمان وسهولة الإجراءات والترفيه أيضاً.

- إشراك الآخرين في تعزيز الإعلان حجاجياً، بطلب مشاركة المسافرين صورهم أو نقل خبراتهم، وهذا الأمر في الإعلان يعزز القيمة التسويقية من خدمات ممتازة تُمنح للآخرين، إنها حجة غير مفروضة من الجهة المسؤولة، إنما تحتج بآراء الناس من استجاباتهم ومشاركتهم تجاربهم الجيدة.

- تعتمد الخطوط السعودية على تعزيز الماضي الأصيل لديها، وعرض مراحل التطور

فيها؛ لأجل تمتين العلاقة بين الشركة والعملاء وتقدير الثاني لها وتعزيز القيم العربية الأصيلة وتحديداً السعودية منها. وهذا شيء مميز عندها خاصة أنها ناقل دولي، فالانطلاق من الأصالة مبدأ يُحترم في الداخل والخارج، فالعادات والتقاليد المصورة في الإشهار؛ تدل على أن هذا الناقل لكل السعوديين ولغيرهم، وإشهارها فيه تعريف بالثقافة السعودية من خلال بوابة الطائفة لكل قادم من ثقافة مغايرة، فصورة الدلة، والقهوة السعودية، والتمر، والزبي السعودي، وصور التراث وغير ذلك، تمتح من بيئة الناقل.

- التنوع اللغوي: اللغة فصيحة، وعامية، وإنجليزية، وهذا يساعد الشركة على إيصال خطابها إلى شريحة واسعة من الناس.

- اتخذت الشركة أساليب حجاجية متنوعة منطقية، كما أنها عرفت تأثير الرموز والأقوال، وعليه بنت إشهارها على الشاهد الحجاجي المشتمل على الأقوال الدينية، وكلام الملوك والحكام... والحجج التاريخية والسردية إلى غير ذلك، هو مبدأ حجاجي يعكس الضمير الجمعي في رؤيته للأشياء، كما أنه سلطة لغوية تدعم القناعة لدى المتلقين، وتضمن نمو الخطاب واستمراره ليحقق غايته التأثيرية.

- من الحجج التي حرصت عليها الخطوط السعودية حجج المشترك العام، وهي الأيام العالمية، والمناسبات الدينية والأعياد، وهي من أكثر المبادئ الحجاجية لضمان التواصل مع المتلقي، وكسب عنايته.

- المبدأ الاستقرائي الذي ينقل المستهلك من الجزئيات إلى الكلّيات (مسافة الرحلة الطويلة، والراحة والرفاهية المقدمة، ينسي طول الرحلة وتعبها) إنه مبدأ التدرج الحجاجي الذي يشبع فضول المتلقي ويجيب عن أسئلته.

- تضمنت الصورة في خطاب الخطوط السعودية جمهرة من المدلولات، تنهض على أكثر

الخطاب الإشهاري في المملكة العربية السعودية ...

من سنن (الألوان، والأيقونات، الخطوط...) تسمى تلك الطريقة بـ«السلسلة العائمة»^(١)، ويمكن القول إن الإشهار ركز على صور السماء بكل مكوناتها وألوانها وعلى اللون الأزرق بدرجاته، من هنا نرى أن الخطاب الإقناعي الأيقوني جاء منسجماً بين شكل الخطاب اللغوي والصوري، والمضامين الفكرية والمجتمعية.

- من الملحوظات أيضاً على إشهار الخطوط الجوية السعودية أنه وإن جاء في الفصحى، فإنه لا يخرج عن استعمال أسهل الكلمات في الاستعمال اليومي، وأوضحها وأكثرها جرياناً على لسان المتلقي فيما هو سهل في النطق والتداول.

- بُني الخطاب الإشهاري للخطوط السعودية على عدة عناصر أسلوبية، هي موجّهات تعبيرية لها أثر حجاجي كبير منها التكرار، والسؤال الطلبي، والاستفهام، والنعت، وغير ذلك.

- إن من يقرأ أسئلة خطاب الخطوط الجوية السعودية، يجد أنها وإن تعددت يظل موضوعها واحداً، هو طلب مشاركة الجماهير تجربتهم معها، ومن خلال إجاباتهم يسهمون في تحقيق مضمون توارى خلف ذلك السؤال، هو الموافقة على أنه ناقل آمن يشبع رغباتهم ويحقق آمانياتهم، بالإضافة إلى أن هذه الطريقة تؤكد على اتفاق وانسجام ضمني بين الطرفين.

- التداخل الشديد بين علمي التسويق واللغة؛ فالتسويق يستعين باللغة ويجعلها عماده، ويستفيد من الحيل فيه ويشكلها في إطاره التسويقي.

أما أهم التوصيات التي تقدمها الدراسة، فهي العناية بالخطاب الإشهاري - خاصة السعودي - والكشف عن تأثيراته اللغوية المتبادلة بينه والمجتمع، والتتائج السلوكية الناتجة عنه. هذا ونسأل الله التوفيق والسداد في هذا العمل.

(١) وصف أطلقه بارت، انظر: في تحليل الخطاب، (ص ٢٠٦).

Le message photographique, in Ouvre, p.945.

قائمة المصادر والمراجع

* أولاً: المراجع العربية:

- الإتيقان في علوم القرآن. السيوطي، جلال الدين، ط ١، مصر: المطبعة الأزهرية، ١٩٧٩م.
- إستراتيجيات التواصل الإشهاري. بنكراد، سعيد، ط ١، د:م: دار الحوار، ٢٠١٠م.
- إستراتيجيات الخطاب: مقارنة لغوية تداولية. الشهري، عبد الهادي، ط ١، الأردن: دار كنوز المعرفة، ٢٠١٥م.
- إستراتيجية الخطاب الحجاجي - دراسة تداولية في الإرسالية الإشهارية العربية - . بلقاسم، دفة، مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة بسكرة، الجزائر، ع ١٠، عام ٢٠١٤م، (ص ٤٨٩).
- البلاغة العربية، قراءة أخرى. عبد المطلب، محمد، د. ط، لبنان: مكتبة لبنان، ١٩٩٧م.
- التأثير: علم نفس الإقناع. روبرت، سيالديني، ترجمة: سامر الأيوبي، ط ٢، الرياض: العبيكان، ٢٠١٢م.
- التناول التداولي للخطاب الأدبي. بلخير، عمر، مجلة القصة، د.م، ع ٢، ١٩٩٩م، (ص ٧٠).
- الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. علوي، حافظ، ط ١، الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٠م.
- الخطاب الإقناعي، الإشهار نموذجاً. خلاق، محمد، مجلة دراسات أدبية لسانية، د.م، عدد ٥-٦، ١٩٨٦م، (ص ٣٢).
- في تحليل الخطاب. عبيد، حاتم، ط ١، الأردن: دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م.
- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. عبد الرحمن، طه، ط ١، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م.

* ثانيًا: المراجع الأجنبية:

- Ducrot Oswald: Les échelles argumentatives, p.18.
- Fink, Conard C.1988. Media Ethics in the, ibid, News Room and Beyond. NewYORK; p.82.
- John Condry, Volleuse de temps, servant infidèle, in Karl Popper, La television; un danger pour la democratie, p.55.
- Packard, La Persuasion clandestine, ed. almann-Lévy, 1984, p280.
- Vance-Roland Barthes,Le message photographique, in Ouvres completes, op.cit, t.1, p945.

* * *



Bibliography

- Alitqan fi ?loom Alquran (Proficiency in the Sciences of the Qur'an), Al-Suyuti, Al-Azhar Press, Egypt, 1, 1979.
- Istratijiat At-twasul Alishhari (Advertising Communication Strategies) Benkrad, Saeed, 1st Edition, Dar Al-Hiwar, 2010.
- Istratijiat Alkhitab Allughawi,(, Discourse strategies: a pragmatic linguistic approach)Al-Shehri, Abdel-Hadi, Dar Kunouz Al-Maarifa, 1, 2015
- Istratijiat Alkhitab Alhijaji The Strategies of Hijaji Discourse - A Pragmatic Study in the Arab Advertising Mission), Belkacem, Rudder, - Al Mokhbar Magazine, Research in Algerian Language and Literature, University of Biskra, Algeria.
- Albalagha Alarabia (The Arabic Rhetoric) Abdul Muttalib, Muhammad, Reading, Library of Lebanon, (d: I), 1997 AD.
- At-tathir: ?ilm Nafs Aliqna? (Influence: The Psychology of Persuasion), Cialdini Robert, translated by: Samer Al-Ayoubi, Al-Obaikan, Kalima, 2nd Edition, 2012.
- At-tanawul At-tadawuli Lilkhitab Aladabi (The Pragmatic Handling of Literary Discourse), Belkheir, Omar, Al-Qasas Magazine, Volume 2, 1999 AD.
- Alhijaj Mafhoumuh wa Majalathu (Argumentation its concept and its fields: theoretical and applied studies in the new rhetoric) Alawi, Hafez, Al-Hijaj, the modern world of books, 1st edition, 2010.
- Alkhitab Aliqna?i (The Persuasive Discourse, Publicity as a Model) Khalaqq, Muhammad, Journal of Literary Linguistic Studies, No. 5-6, 1986.
- Fi Tahlil Alkhitab (In Discourse Analysis) Obaid, Hatem, Dar Ward Jordan for Publishing and Distribution, 1, 2013 AD.
- Allisan wa Almizan Aw At-takwuthur Al?aqli (The Tongue and Balance or Mental Regeneration) Taha, Abdel Rahman, The Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco, 1, 1998 AD.

أدلة الاستحسان والتقييح في البلاغة العربية «دراسة تأصيلية»

د. إبراهيم سعيد السيد^(١)

(قدم للنشر في ٢٩/٠٧/١٤٤٢هـ؛ وقبل للنشر في ٢١/١٠/١٤٤٢هـ)

المستخلص: هناك مجموعة من الأدلة التي استند إليها البلاغيون في استدلالهم على التحسين والتقييح، وفي إصدار الأحكام المتعلقة ببلاغة الاستعمال واختلاف طبقات البلاغة، وكذلك في الترجيح بين المعاني، ويسعى هذا البحث إلى استنباطها ورصدها.

ويأتي تساؤل هذه القضية من كون البلاغة العربية تدرس جانبيين متكاملين: الأول: جانب الصناعة اللغوية وما يتعلق بها من خصائص الأساليب، والآخر: جانب مبتكرات المعاني والمضامين والدلالات وتأويلها، ولكل من الجانبين أدلته المناسبة.

ولذلك نجد أن الأدلة في البلاغة العربية تختلف من حيث النوع، فهناك أدلة تفصيلية تتعلق بكل سياق على حدة، وتعد قرائن دالة على صحة الاستعمال أو صواب التأويل والترجيح. وهناك أدلة إجمالية يمكن استخلاصها من نظرية البلاغة العربية جملةً، وهي أصول كلية تستفاد من البحث في القواعد والمقاييس العامة.

الكلمات المفتاحية: أدلة البلاغة، الاستحسان، التقييح، الاستدلال، الترجيح.

(١) أستاذ البلاغة والنقد الأدبي المساعد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة جازان، وكلية دار العلوم جامعة القاهرة.

البريد الإلكتروني: ibsaid1979@gmail.com



Illustrations Of Approval and Disapproval in Arabic Rhetoric: An Etymological Study

Dr. Ibrahim Saeed Al-Sayed

(Received 13/03/2021; accepted 02/06/2021)

Abstract: This research is based on the assumption that there is a set of illustrations that rhetoricians have stated in their inference on approval, and disapproval, and in giving judgments related to the rhetoric of usage and the different layers of rhetoric, as well as in the distinction between meanings. Thus, this study focusses on the nature of these illustrations. The problem of study comes from the fact that Arabic rhetoric studies two complementary aspects: the first is the linguistic creations and the characteristics of related styles. The other is the aspect of creating meanings, contents and connotations and their interpretation, and each school has its own illustrations.

Therefore, illustrations in Arabic rhetoric differ in terms of their types, as there are detailed ones related to each context separately, indicating the correctness of use or the correctness of interpretation, and there is overall evidence that can be deduced from the theory of Arabic rhetoric as a whole, which are holistic rules that can be learned from research in general measurements and standards.

The purpose of this research is to investigate the illustrations and monitor the differences between the holistic and the detailed ones in addition to addressing the texts and articles that can be collected in relation to the hypothesis so as to reach conclusions and formulate a clear concept of the illustrations of approval and rejections in Arabic rhetoric.

Key words: Illustrations of Rhetoric, Approval, Disapproval, Inference, Weighting.

* * *



مقدمة

ما زالت البلاغة العربية في حاجة إلى دراستها من مداخل معرفية متعددة ومختلفة عما هو معهود في الدرس الأكاديمي؛ إذ إن الجوانب المهملة وغير المطروقة في دراستها كثيرة، وبخاصة في ظل تحول المعالجة، وتنوع القراءة، وجدوى الدراسات البيئية... إلخ، مع الانتباه إلى ضرورة حسن اختيار المدخل العلمي لدراسة مباحث البلاغة، إذ لا بد أن يكون مناسباً لنسقتها ومنهجها البحثي والتحليلي.

* موضوع البحث:

الموضوع الأصلي لهذا البحث هو: المستند الفكري المعتمد في توجيه أحكام البلاغة العربية، ونوعه من حيث كونه سياقياً تفصيلياً، أو من حيث كونه دليلاً إجمالياً، وبناء على ذلك، رأيت أن نظرية البلاغة العربية تحتاج إلى طرح العديد من الأسئلة العلمية حول أحكامها، وأدلتها، وعللها، وسائر قضاياها الأصولية؛ لفهم عدة جوانب ربما خفيت عنا، أو ربما كانت محاولة الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بها مما يكشف لنا عن قضايا لم نكن لندركها على وجهها الصحيح.

* مشكلة البحث:

يطرح هذا البحث سؤالاً من الأسئلة التي تفرضها محاولة فهم منظومة التحسين والتقبيح في البلاغة العربية، وهو: ما الأدلة التي اعتمدها البلاغيون في استحسانهم وتقبيحهم، وفي صوغهم للقواعد والأصول، وفي تقديمهم لنص على نص، وترجيحهم لمعنى على معنى؟ إذ إنه على الرغم من وجود هذه الأدلة في كتب البلاغة، فإن أحداً - فيما أعلم - لم يقدّم برصد هذه الأدلة، ومحاولة تصنيفها وتنظيمها ووضعها في إطار نظري على هذا النحو، ومن ثم رأيت أن وجود هذه الدراسة يسد ثغرة مهمة في الأبحاث المختصة بالدرس البلاغي العربي.

*** منهج البحث:**

يأتي منهج هذا البحث وفق المنهج الوصفي القائم على استقراء النصوص والمدونات البلاغية، بغرض جمع السمات المتعلقة بالتحسين والتقييح من أجل دراستها، والوصول إلى تأصيل الركائز التي اعتمدها البلاغيون أدلة علمية في أحكامهم البلاغية، لأن إعادة طرح البلاغة العربية في ضوء منطلقاتها وغاياتها وطبيعتها على هذا النحو تحتاج إلى معالجة وصفية من أجل وضع صياغة محكمة لتلك الأدلة في نوعيها: التفصيلي والإجمالي.

ومن المهم في هذه النقطة أن أشير إلى أن فهم الأصول الفلسفية للعلوم هو الذي يحدد المدى الذي يعمل فيه كل علم، بما يمكننا من الكشف عن طبيعة الأنساق المهيمنة على المسائل الفرعية في هذا العلم، ولذلك أرى أننا بحاجة إلى فهم طبيعة تراثنا البلاغي، والاهتمام بالفروع المعرفية التي اتصلت بها وأثرت فيها، ليكون تناولنا لقضايا نظرية البلاغة العربية تناولاً منهجياً صحيحاً. كما أننا بحاجة إلى أن نبني جديداً على مشروعات علمية أطلقها القدماء، كما نجد عند السكاكي الذي تبنى «إستراتيجية قراءة لكتاب الدلائل أكثر إنتاجية. لم يهتم السكاكي بالمشروع والمنطلقات، بل انطلق من المنجز في قراراته النهائية»^(١)، ونحن في عصرنا الحديث في أمس الحاجة إلى أن نطور درسنا البلاغي ليكون أكثر إنتاجية.

*** الدراسات السابقة وما يضيفه هذا البحث:**

في حدود بحثي لم أجد دراسة سابقة تتناول بالرصد والتحليل أدلة البلاغيين ومستنداتهم في استدلالهم على التحسين والتقييح، وإنما هي آراء مبثوثة في كتب البلاغة العربية، ومن ثم تأتي أهمية هذه الدراسة التي تحاول أن تخط لأصول البلاغة مكاناً في الدرس البلاغي، ولتشير - في الوقت نفسه - إلى أن هناك جوانب مهمة وغير مطروقة في نظرية البلاغة العربية تحتاج ممن

(١) البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، محمد العمري، (ص ١١).



يكشف عنها، لتصبح من أهم روافد المعرفة في الدرس البلاغي الحديث.

*** خطة البحث:**

جاءت هذه الدراسة في مبحثين وخاتمة:

- أولاً: مصطلح (الدليل) في البلاغة العربية ومفاهيمه.
- ثانياً: الأدلة الإجمالية في البلاغة العربية.
- خاتمة: وفيها أبرز النتائج التي توصل إليها البحث.



المبحث الأول

مصطلح الدليل في البلاغة العربية ومفاهيمه

وجدتُ مصطلح (الدليل) في كتب البلاغة يستعمل بعدة مفاهيم، منها:

١ - القرينة الدالة على المعنى.

القرينة هنا قد تكون هي الألفاظ المتضمنة للمعاني، والدالة عليها في النفس، وقد تكون قرينةً حاملة للمعنى من غير الألفاظ. وممن استعمل (الدليل) بهذا المعنى الجاحظ في قوله: «البيان: اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتّى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصولة كائنًا ما كان ذلك البيان، ومن أيّ جنس كان الدليل»^(١). أي: كان ذلك الدليل الذي يستدل به على المعنى فيكشفه ويبيّنه، ولذلك فإن اللفظ، والإشارة، والعقد، والخط، والحال أو النصبة^(٢)، إنما هي أدلة يستدل بها على المعنى عند الجاحظ، لأنها تكشف عنه، وتميط اللثام عن مكنونه.

واستعمل عبد القاهر مصطلح (الدليل) في معنى اللفظ الدال على المعنى المراد في النفس، فكأنه دليل على محذوف، أو على مراد آخر يدل على السياق، حيث قال: «لا يكون كلامٌ من حرفٍ وفعلٍ أصلاً، ولا من حرفٍ واسمٍ إلا في النداء نحو: يا عبد الله. وذلك أيضاً إذا حُقّق الأمرُ كان كلاماً بتقدير الفعل المضمّر الذي هو أعني وأريد وأدعو، و(يا): دليلٌ على قيام معناه في النفس»^(٣). بالإضافة إلى استعمالات أخرى.

(١) البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، (١/٧٦).

(٢) ينظر: السابق، (ص٧٦) وما بعدها.

(٣) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، (ص٨).

واستعمله القرطاجني بمعنى (الألفاظ) أيضًا، ليكون في مقابل المدلولات التي هي المعاني، وكلها داخلة في معنى (القرينة) الدالة على المعنى، لفظيةً كانت أو غير لفظية، حيث قال: إن «الصدق والكذب والشهرة والظن أشياء راجعة على المفهومات التي هي شطر الموضوع، فنسبتها إلى المدلولات التي هي المعاني كنسبة العمومية، والحوشية، والحال الوسطى بينهما، والغرابة إلى الأدلة التي هي الألفاظ، وكل هذه الأصناف من الألفاظ تقع في الشعر، وصناعة الشاعر فيها حسن التأليف والهيئة»^(١).

وهكذا استعمل البلاغيون (الدليل) بمعنى القرينة الدالة على المعنى لفظاً كان أو غير لفظ، وبمعنى القرينة اللفظية الدالة على المحذوف المراد، وعلى قيام معناه في النفس، وكذلك جعلوا الألفاظ الكنائية أدلة على الممكنى عنه... إلخ، وبذلك نفهم أن الدليل كان يطلق ويراد به هذه المنظومة الإشارية واللفظية التي تُعنى بالتواصل والتداول في المقام الأول.

٢- ما يستدل به على بلاغة الاستعمال (الأدلة التفصيلية).

أي الأدلة التي تساق في التحليل البلاغي لنصوص معينة في سياقات خاصة، ليحتج بها على حسن أسلوب، أو تقديم معنى، أو الفصل في موازنة نقدية بين نصين أو بين شاعرين. ومصطلح (الأدلة) حينئذ يعني: ما يمكن الاستناد إليه في الاستحسان والتقيح في سياق النصوص، وذلك على مستويين تحليليين: الأول: طريقة الإنشاء وبناء النظم، والثاني: ابتكار المعاني واختراعها. أما طريقة الإنشاء فهي كيفية تعلق الألفاظ بعضها ببعض، وأحوال التراكيب وبناء النظم على النسق الذي تستعمله العرب في كلامها، وهذا كله متعلق بقوانين اللغة، وأساليب العربية، وهو مستوى يقتضى الاستدلال على صوابه وخطئه، وتباين فصيحته عن أفصحه، وبلغه عن أبلغه.

(١) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، (ص ٧٢).

فمن ذلك تعليق الدسوقي على قوله تعالى: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾ (الأنفال: ٨) حيث يقول معلّقاً على تحليل التفتازاني بأن «هذا سببٌ مذكورٌ حذف مسببه... إلخ»، قال الدسوقي: «والدليل على أن جملة ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ﴾ سبب حذف مسببه: أن اللام فيها للتعليل، وهو يقتضي شيئاً معللاً وليس مذكوراً، وحينئذ فيقدر. وما ذكره المصنف من أن هذه الجملة سبب لمسبب محذوف أحد احتمالين، ثانيهما: أن قوله: ﴿لِيُحِقَّ﴾ متعلق بـ(يقطع) قبله من قوله: ﴿وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ تُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ - وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾ (الأنفال: ٧)، وعلى هذا لا تكون الآية مما نحن فيه. هذا ويصح في الجملة المذكورة أعني قوله: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ﴾ أن يقال: إن المحذوف فيها جملة سبب لمذكور؛ لأن فعل الله الذي فعله سبب لحقية الحق وبطلان الباطل؛ لأن كل علة غائية يصح أن يقال فيها: إنها سبب وإنها مسبب؛ لأنها علة في الأذهان معلولة في الأعيان»^(١).

فهو يبحث في كيفية الاستدلال على حذف المسبب لسبب مذكور، بناء على الوظيفة البلاغية لحرف التعليل، ثم يورد احتمالاً آخر وهو تعلق هذا السبب المذكور بنص قبله، ويورد لذلك كله أدلة لفظية أو سياقية أو عقلية يحتملها النص بالنظر في السوابق واللواحق. وبذلك فإن الأدلة التفصيلية في الاستحسان والتصويب مردها إلى الاستعمال، وقرائن المقام، والاستشهاد بمقولات أهل الاختصاص في المعاني الوضعية، وكذلك في الوظائف السياقية، ومن ثم فهي كثيرة جداً؛ لأنها تتعدد بحسب طبيعة الاستعمال وتعدد أنواع الخطاب وطرائق الإنشاء.

أما ابتكار المعاني وتفسيرها وتأويلها فهو باب يستعصي على الضبط من جهة طبيعة الاستدلال كذلك، لما فيه من مستجدات ومبتكرات لا تلتزم طريقة معينة، وإن كان له ضوابط عامة تضبطه، ولذا فإن في الاستدلال عليها توسعاً أكبر من الاستدلال على أحوال التراكيب

(١) حاشية الدسوقي على مختصر المعاني للتفتازاني، محمد بن عرفة الدسوقي، (٢/٦٧٣).

وطريقة النظم.

فقد يختلف البلاغيون في تأويل معنى ما، فيستدلون على صحة تأويلهم بدليل سياقي متعلق بالنص أو المقام. وقد عقد ابن رشيق باباً في كتابه (العمدة) بعنوان: باب الاتساع، وعرفه بقوله: «أن يقول الشاعر بيتاً يتسع فيه التأويل؛ فيأتي كل واحد بمعنى، وإنما يقع ذلك لاحتمال اللفظ، وقوته، واتساع المعنى»^(١).

ومن ذلك ما ورد من اختلاف في فهم بيت أبي نواس:

ألا فاسقني خمراً وقل لي هي الخمر * ولا تسقني سرّاً إذا أمكن الجهر

قال ابن رشيق: «زعم من فسرّه أنه إنما قال: (وقل لي هي الخمر)؛ ليلتذّ السمع بذكرها كما التذت العين برؤيتها، والأنف بشمها، واليد بلمسها، والفم بذوقها. وأبو نواس ما أظنه ذهب هذا المذهب، ولا سلك هذا الشعب، ولا أراه أراد إلا الخلاعة والعبث الذي بنى عليه القصيدة، ودليل ذلك أنه قال في تمام البيت: (ولا تسقني سرّاً إذا أمكن الجهر)، ويروى: (فقد أمكن الجهر)، فذهب إلى المجاهرة، وقلة المبالاة بالناس، والمداراة لهم في شرب الخمر بعينها التي لا اختلاف بين المسلمين فيها»^(٢).

فقد استدل ابن رشيق على فساد معنى وصحة معنى آخر بكلام من سياق النص، وهذا يفيد بأن الأدلة التفصيلية المأخوذة من السياق لفظاً أو عقلاً هي التي توظف في تحليل النصوص وتأويل المعاني، أو ليحتج بها على فصاحة أسلوب ومناسبتها، وبذلك يتضمن مصطلح (الأدلة) هنا ما يمكن الاستناد إليه في الاستحسان والتقييح في البلاغة العربية على مستوى بناء النظم، أو على مستوى ابتكار المعاني وتأويلها.

(١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابن رشيق القيرواني، (٢/٩٣).

(٢) السابق، (٢/٩٣-٩٤).

٣- بمعنى الحجة (أي الدليل العام الإجمالي).

أي أنه بمعنى الحجة التي يُستدل بها على قاعدة كلية، وقد أشار البلاغيون إلى جملة من هذه الأدلة الإجمالية، منها: القرآن الكريم، والحديث النبوي، وكلام العرب، والعرف، والذوق، ومذهب الفن والمناسبة.

ومن خلال ما سبق اتضح لنا أن هناك نوعين من الأدلة:

النوع الأول: الأدلة التفصيلية، وهي التي يستدل بها على صحة معنى وترجيحه، أو على جودة استعمال في سياق خاص، كتلك التي تمتلئ به الشروح الشعرية وكتب النقد والبلاغة، حيث تحاول التعليل لتركيب أو أسلوب معين، أو في باب الترجيح بين المعاني.

والنوع الثاني: الأدلة الإجمالية، وهي الأدلة الكلية التي يستدل بها إجمالاً على قاعدة، أو أصل عام من أصول البلاغة.

والفرق بين الأدلة التفصيلية (المرتبطة بالاستدلال على بلاغة استعمال، أو ترجيح معنى على آخر من خلال الاحتكام إلى السياق والمعاني الوضعية والمجازية والقرائن الدالة على المراد)، وبين الأدلة الإجمالية (التي هي في مجملها أدلة كلية عامة)، ما يأتي:

١- أن الأدلة التفصيلية قد يتطرق إلى بعضها الاحتمال، بحيث يورد الاستدلال به في السياق من خلال قرينة، فإن كان هناك وجه آخر وقرينة أخرى فحينئذ يحتمل السياق وجهين بدليلين مختلفين، ولذلك ورد في كتب البلاغة: «الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال»^(١)، أي لا يكون قاطعاً، وإنما هو مرجح بحيثيات سياقية، بخلاف الأدلة الإجمالية التي هي أصول كلية عامة يحتكم إليها، إلا في المختلف عليه منها كالذوق، فقد يغلب عليه الترجيح كذلك لا القطع.

(١) حاشية الدسوقي على مختصر المعاني للتفتازاني، محمد بن عرفة الدسوقي، (١/٣٢٧، ٣٦٢).



٢- أن الأدلة التفصيلية غير محدودة؛ لأنها تختلف من سياق لآخر، ومن خطاب لآخر، وقد تكون لفظية، وقد تكون عقلية مقامية، بخلاف الأدلة الإجمالية التي هي محدودة في مجموعة من العناصر التي تستنبط من كلام البلاغيين.
وفيما يأتي عرض لهذه الأدلة الإجمالية، مع تحليل لبعض المقولات التي أشارت إليها في تراثنا البلاغي.



المبحث الثاني

الأدلة الإجمالية في البلاغة العربية

بما أن الأدلة التفصيلية تستعصي على الحصر لكثرتها وتنوعها بحسب السياق كما أشرت، لأنها تتعدد بتعدد المقامات والأحوال المختلفة، - ولذلك أكتفي بالإشارة إلى طبيعتها دون تتبع استقصائي لها -، فإن الذي يعينني هنا هو الحديث عن الأدلة الإجمالية التي اعتمد عليها البلاغيون في صياغة قوانينهم أو في استخلاص أصولهم، أو في وضع قانون عام يضبط التحسين والتقييح. وأهمية ذلك تكمن في أن ضم الأدلة الإجمالية جميعها - أو ما استطعت جمعه منها - في بحث واحد، يبنى عليه ضرورة وضع تصور منضبط يوضح طريقة التفكير البلاغي في الاحتجاج والاستدلال، مما يعني أننا بصدد صوغ قالب يوضح نمطاً من أنماط الفكر البلاغي عند العرب، ولذلك رأيت أن فرضية هذا البحث، ومحاولة الإجابة عن الأسئلة المعرفية التي يطرحها مما يتسم بالجدة والأصالة؛ إذ لم يدرس أحد - فيما قرأت من كتب بلاغية - هذا الموضوع على هذا النحو، وإنما هي إشارات متفرقة، تحتاج إلى من يعمل فيها النظر والتأمل الطويل؛ ليخرج بدراسة جيدة حول هذا الموضوع.

ويمكن ذكر الأدلة الإجمالية في البلاغة العربية على النحو الآتي:

* أولاً: القرآن الكريم.

لا شك أن البلاغيين كانوا يصدرون في تصورهم للاستحسان، ووضع القواعد، عن الاحتجاج بالقرآن الكريم ما أمكنهم ذلك، فهو من الأدلة التي تقوي أحكامهم، وتؤيد مذاهبهم، مما جعل بعضهم يقول: إن «أصح الكلام عندي ما قام عليه الدليل، وثبت فيه الشاهد من كتاب الله تعالى»^(١).

(١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، (٢/٦١).

وكذلك يشير السبكي في كتابه (عروس الأفراح) - في مسألة مخالفة القياس في الفصاحة - إلى أن كلمة (سرير) تجمع على أفعلة وفعالان قياساً، لكنها جمعت في القرآن على (سرر)، فقال بعض البلاغيين: يجوز الاستعمال بدليل، فيعلق السبكي على هذا بقوله: «إن عنى بالدليل ورود السماع فذلك شرط لجواز الاستعمال اللغوي لا للفصاحة، وإن عنى دليلاً يصيره فصيحاً وإن كان مخالفاً للقياس فلا دليل في سرر على الفصاحة إلا وروده في القرآن»^(١).

ومن الاستدلال بالقرآن الكريم على القواعد المختلف في ترجيحها بين البلاغيين: استدلالهم بالاستعمال القرآني في ضبط قاعدة (فصاحة اللفظة لقصرها أو طولها)، فهذا يتعلق بحكم عام، ولذلك اختلف فيه البلاغيون، وكان الاستعمال القرآني حجةً ودليلاً معتمداً على بلاغة الاستعمال.

فقد جاء في بعض الأقوال التي تعالج الفصاحة أن اللفظة تُقْبَحُ إذا كانت طويلةً، وأن حسن تأليفها يحصل إذا كانت مكونة من أقل الأوزان تركيباً^(٢). لكن ابن الأثير يخالف هذا القول، ويرى أن اللفظة لا تقبح لطولها أو قصرها، وإنما تقبح في ذاتها بحسن تلاؤم حروفها أو عدمه، ثم يستدل ابن الأثير على وجهة هذا الرأي - وعلى عدم اطراد القول الأول - بأن القرآن الكريم قد استعمل الكلمات الطويلة، فيقول: إن الدليل على ذلك أنه قد ورد في القرآن الكريم ألفاظ طوال، وهي مواضع مع ذلك حسنة، كقوله تعالى: ﴿ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ ﴾ (البقرة: ١٣٧)، وقوله تعالى: ﴿ لَيْسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾ (النور: ٥٥)، فإن هذه اللفظة عشرة أحرف، وكتاتهما حسنة رائقة، ولو

(١) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، بهاء الدين السبكي، (١/٦٤).

(٢) أشار ابن الأثير إلى أن هذا الرأي منسوب إلى ابن سنان الخفاجي، وذلك في تعليقه على بيت للمتنبى فيه عبارة (مثل القلوب بلا سويداواتها)، فقال ابن سنان: «سويداواتها كلمة طويلة جدا فلذلك لا أختارها». ينظر: سر الفصاحة، لابن سنان الخفاجي، (ص ٨٨).

كان الطول مما يوجب قبحاً لقبحت هاتان اللفظتان، وليس كذلك^(١). وأضيف فأقول: إن أطول كلمة في القرآن الكريم بلغت أحد عشر حرفاً، وهي قوله تعالى: ﴿فَأَسْقَيْنَكُمُوهُ﴾ (الحجر: ٢٢)، وهذا كله من باب الاستدلال بالقرآن الكريم على أبواب من البلاغة.

إذا نرى ابن الأثير يستدل على صحة قاعدة في الفصاحة بالقرآن الكريم، وأن أسلوبه مرجح لضبط قاعدة، ودليل على بلاغة استعمال دون آخر. ولعل ابن الأثير قد اطلع على كلام عبد القاهر في الدلائل، ووافقه في قوله الذي يقول فيه: «ليس النظم من مذاقة الحروف وسلامتها مما يثقل على اللسان في شيء، ثم إنه اتَّفَقَ من العقلاء أن الوصف الذي به تنَاهَى القرآن إلى حدِّ عَجَزَ عنه المخلوقون، هو الفصاحة والبلاغة، وما رأينا عقلاً جعل القرآن فصيحاً أو بليغاً بأن لا يكون في حروفه ما يثقل على اللسان؛ لأنه لو كان يصحُّ ذلك لكان يجب أن يكون الشوقي الساقط من الكلام، والسفساف الرديء من الشعر فصيحاً إذا خفَّت حروفه»^(٢).

كما اختلف البلاغيون في قضية (المبالغة) من حيث بلاغتها، وقد أسفر الخلاف عن ثلاثة آراء: القبول مطلقاً، والرفض مطلقاً، والرأي الثالث التوسط، وهو ما رجحه بعض البلاغيين حيث استحسِن «التوسط بين الأمرين، فُتقبل - أي المبالغة - مع الحسن إذا جرت على منهج الاعتدال، وهذا رأي جمهرة العلماء، ودليل ذلك: وقوعها في التنزيل على ضروب مختلفة»^(٣).

ومن الأمثلة الدالة - كذلك - على أن القرآن الكريم كان أهم الأدلة عند البلاغيين قولهم: «إن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي مفردة فقط، ومن أدل الدليل على ذلك، أن ألفاظ القرآن الكريم قد نطق بها العرب قبل نزوله على النبي ﷺ وليس فيه لفظة من الألفاظ إلا وقد تكلموا بها، وجاءت عنهم، ولولا ذلك لما كان عربياً، لأنه لما نزل على لغة القوم وكلامهم، ونحن قد

(١) ينظر: المثل السائر في أدب الكاتب الشاعر، ضياء الدين ابن الأثير، (١/ ١٩١).

(٢) دلائل الإعجاز، تحقيق: شاكر، (ص ٥١٩، ٥٢٠).

(٣) علوم البلاغة البيان المعاني البديع، للشيخ المراغي، (ص ٣٣٦).

رأينا القرآن الكريم يفوق جميع كلامهم، ويعلو عليه مع كونه وارداً على لغتهم قد تكلموا بألفاظه ونطقوا بها، ثبت لنا من ذلك أن ألفاظ القرآن الكريم إنما تفضل سائر الكلام من حيث تركيبها ونظمها. وهي من حيث الانفراد مساوية لكلام العرب، حيث هي عين ألفاظهم ونفس كلامهم، وهذا مما لا شك فيه ولا ارتياب»^(١).

وبناء على ذلك وضعوا بلاغة القرآن الكريم في الحد الأعلى من طبقات البلاغة، فجاءت على ثلاث مراتب: عليا: وهي بلاغة القرآن الكريم، ولذا كانت مثالا يحتذى، ودليلاً على فصاحة الاستعمال وبلاغة العبارة. ووسطى: وهي ما تفاوتت فيها بلاغة البلغاء. ودنيا: وهي التي تصل إلى حد الفهم والإفهام، بحيث إذا نزل الكلام عنها لدونها التحق بأصوات الحيوان.

لذلك لم يكن غريباً أن يحتج البلاغيون وأصحاب اللغة والأدب على طريقة كلامهم ومعانيهم بالقرآن الكريم، ويحسنون الاقتباس منه، ويقدمون معانيه، حيث قالوا: للبلاغة طرفان، أعلى إليه تنتهي، وهو حد الإعجاز وما يقرب منه، وقد جعله البلاغيون متمثلاً في القرآن الكريم بألفاظه، ومعانيه، ونظمه، وكذلك في مطابقته لمقتضيات الأحوال المختلفة مع دقة التعبير وقوة التأثير... وأسفل منه تبتدىء، وهو ما إذا غير الكلام عنه إلى ما هو دونه التحق عند البلغاء بأصوات الحيوانات، وإن كان صحيح الإعراب، وبين هذين الطرفين مراتب كثيرة متفاوتة في درجاتها، يعلو بعضها على بعض بحسب اختلاف المقامات ومراعاة الخصائص والاعتبارات المناسبة، والبعد عن الإخلال بالفصاحة»^(٢).

ولأن القرآن دليل إجمالي فقد كان حجةً على جودة الكلام وصحة الاستعمال، وفصاحة

(١) الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، ضياء الدين ابن الأثير، (ص ٦٦).

(٢) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، (١/٤٦). وينظر: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم

حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة العلوي، (٣/١٣٧)، وعروس الأفراح للسبكي، (١/٩٣)، والأطول

شرح تلخيص مفتاح العلوم، (١/١٣).

العبرة في السياقات اللغوية المتنوعة، ومن ذلك قول المبرد: «ومما يُستحسن لفظه ويستغرب معناه، ويحمد اختصاره قول أعرابي من بني كلاب:

فمن يك لم يعرض فيإني وناقتي * بحجرٍ إلى أهل الحمى غرضان
تحن فتبدي ما بها من صباة * وأخفي الذي لولا الأسى لقضاني

يريد: لقضى علي، فأخرجه لفصاحته وعلمه بجوهر الكلام أحسن مخرج، قال الله ﷻ: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ (المطففين: ٣)، والمعنى إذا كالوا لهم أو وزنوا لهم، ألا ترى أن أول الآية: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ (المطففين: ٢)، فهو لاء أخذوا منهم ثم أعطوهم، وقال الله ﷻ: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٥)». فالمراد يستدل على فصاحة هذا الاستعمال (لقضاني) بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ﴾، وهذا من الاستدلال على بلاغة التركيب وصحة الاستعمال وفصاحة العبارة.

* ثانيًا: الحديث النبوي.

في الاستدلال بالحديث النبوي على القواعد اللغوية والنحوية خلاف بين النحويين؛ نظرًا لتعدد ألفاظ الروايات في الحديث الواحد وتجويز رواية الحديث بالمعنى، وهذا يدل على أنه ربما كان اللفظ - بذاته - غير صحيح النسبة إلى النبي ﷺ، فيكون صحيحًا بمعناه دون جميع ألفاظه.

وقد طرح السيوطي هذه المسألة في كتابه (الافتراح)، فقال: «وأما كلامه فيستدل منه بما ثبت أنه قاله على اللفظ المروي، وذلك نادر جدًا، إنما يوجد في الأحاديث القصار على قلة أيضًا، فإن غالب الأحاديث مروية بالمعنى، وقد تداولتها الأعاجم والمولدون قبل تدوينها، فرووها بما أدت إليه عباراتهم، فزادوا ونقصوا، وقدموا وأخروا، وأبدلوا ألفاظًا بألفاظ، ولهذا

(١) الكامل في اللغة والأدب، لأبي العباس المبرد، (١/ ٣١).



ترى الحديث الواحد في القصة الواحدة مروياً على أوجه شتى بعبارات مختلفة^(١). وقد أنكر النحاة على ابن مالك إثباته للقواعد النحوية بالألفاظ الواردة في الحديث كما ذكر السيوطي أيضاً، ونقل قول أبي حيان: بأن هذا «لم يكن مسلك الواضعين الأوائل كأبي عمرو بن العلاء، وعيسى بن عمر، والخليل، وسيبويه من أئمة البصريين، والكسائي، والفراء، وعلي بن المبارك الأحمر، وهشام الضرير من أئمة الكوفيين، وأن المتأخرين قد تبعوا الأوائل على هذا المسلك، كنحاة بغداد وأهل الأندلس»^(٢).

أما البغدادي في (خزانة الأدب) فقد خالف هذا الرأي قائلاً: إن «الصَّوَابَ جَوَازُ الاحتِجَاجِ بالحديث للنحوي في ضبط ألفاظه، ويلحق به ما روي عن الصحابة وأهل البيت... وكولا تصريح العلماء بجواز النقل بالمعنى في الحديث لكان الأولى في إثبات فصيح اللغة كلام النبي لأنه أفصح العرب»^(٣).

وهذا الكلام الأخير له وجهة في هذه المسألة التي نحن بصدددها، وهي الاستدلال بالنص النبوي على البلاغة؛ إذ الأمر فيها يحتاج إلى تفصيل؛ فبينما نجد النحاة يقصرون احتجاجهم بالشعر حتى منتصف القرن الثاني الهجري، ويعدون هذه الفترة نهاية عصر الاحتجاج اللغوي نجد أن أهل الأدب والنقاد يحتجون بكلام الشعراء من المولدين والمحدثين.

لأن في البلاغة أمرين مهمين، الأول: طريقة النظم وبناء الأسلوب، والآخر: ابتكار المعاني، فإن تعلق الاحتجاج على النظم وبناء الأسلوب - من طرق الفصل والوصل، والتقديم والتأخير... إلخ، بالموثوق به من الكلام العربي محل الاحتجاج، فإن الأمر في ابتكار المعاني، وتوليد الصور، وإبداع اللطائف، وإيجاد المخترعات، أوسع باعاً من الاقتصار على كلام من

(١) الاقتراح في أصول النحو، لجلال الدين السيوطي، (ص ١٠٦).

(٢) السابق، (ص ١٠٧).

(٣) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، لعبد القادر بن عمر البغدادي، (١/٩، ١٠).



يوثق بعربيتهم، ولذلك يعدّ البلاغيون أشعار المولدين والمحدثين في هذا الباب مما يعول عليه في الاستشهاد، وقد دخل الاستدلال - في البلاغة - بالحديث النبوي الصحيح من هذا الباب أيضًا، فإنه ليس بأقل من كلام هؤلاء الشعراء في الاستدلال على المعاني والمبتكرات واللطائف. بالإضافة إلى أننا نجد أهل اللغة يعتمدون الحديث النبوي أصلاً من أصول المادة اللغوية، كما في كتب (غريب الحديث) التي تعد من المعجمات المهمة التي رجع إليها مؤلفو كتب اللغة، بل إن بعض علماء المعاجم كابن منظور يصرح في مقدمة (لسان العرب) بأنه جعل كتاب (النهاية في غريب الحديث) من مصادره.

وقد جعل البلاغيون من أساليب البديع: (أسلوب الاقتباس)، وهو يقوم على أخذ بعض الحديث النبوي واستعماله في الكلام؛ فهو مما يزيد الأسلوب بهاءً وحسناً، وعلق السبكي عليه فقال: إنه «مأخوذ من اقتباس الضوء، وهو (أن يضمن الكلام شيئاً من القرآن أو الحديث) النبوي - على قائله أفضل الصلاة والسلام -، والمراد بتضمينه أن يذكر كلاماً وجد نظمه في القرآن أو السنة، مراداً به غير القرآن»^(١).

وقد كثر استشهاد البلاغيين على مباحث البلاغة بالحديث النبوي الشريف في علومها الثلاثة: المعاني والبيان والبديع. فمن ذلك قول صاحب كتاب (البرهان في وجوه البيان) مستدلاً على: أن الإيجاز له مواضع يحسن فيها أكثر من الإطناب؛ يقول: «ولذلك لا ترى في الحديث عن الرسول ﷺ والأئمة ﷺ شيئاً يطول، وإنما يأتي على غاية الاختصار والاقتصار، وفي الجوامع التي تعرض على الرؤساء فيقفون على معانيها، ولا يشغلون بالإكثار فيها»^(٢).

كما استدل عبد القاهر الجرجاني - بحديث النبي ﷺ - في كلامه عن الجناس والسجع،

(١) عروس الأفراح، (٢/ ٣٣٢).

(٢) البرهان في وجوه البيان، لابن وهب، (ص ١٥٤).

وأَنَّهُمَا يَحْسُنَانِ غَايَةَ الْحَسَنِ حِينَمَا «يَكُونُ الْمَعْنَى هُوَ الَّذِي طَلَبَهُ وَاسْتَدْعَاهُ وَسَاقَ نَحْوَهُ، وَحَتَّى لَا تَجِدَهُ لَا تَبْتَغِي بِهِ بَدَلًا، وَلَا تَجِدُ عَنْهُ حَوْلًا، وَمَنْ هَاهُنَا كَانَ أَحْلَى تَجْنِيسَ تَسْمِعِهِ وَأَعْلَاهُ، وَأَحْقَهُ بِالْحَسَنِ وَأَوْلَاهُ، مَا وَقَعَ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ إِلَى اجْتِلَابِهِ، وَتَأَهَّبَ لَطَلَبِهِ»^(١)، نَجِدُهُ يَسْتَدِلُّ عَلَى ذَلِكَ بِكَلَامِ النَّبِيِّ ﷺ، فيقول: «وإن أنت تتبعت من الأثر وكلام النبي ﷺ تثق كل الثقة بوجودك على الصفة التي قدمت، وذلك كقول النبي ﷺ: «الظلم ظلمات يوم القيامة»^(٢)، وقوله صلوات الله عليه: «لا تزال أمتي بخير ما لم تر الغنى مغنمًا، والصدقة مغرمًا»^(٣)... فأنت لا تجد في جميع ما ذكرت لفظًا اجتلب من أجل السجع، وترك له ما هو أحق بالمعنى منه وأبرّ به، وأهدى إلى مذهبه»^(٤).

ومن أدق الأبواب التي وظف فيها عبد القاهر حديث النبي ﷺ: استدلاله على أن الحكم البلاغي قد يقتضي أن (التشبيه يحسن حيث لا تحسن الاستعارة)، ويستدل على ذلك بحديث: «الناس كإبل مائة، لا تكاد تجد فيها راحلة»^(٥)، ويقول: «قل الآن من أي جهة تصل الاستعارة هاهنا، وبأي ذريعة تتذرع بها؟ هل تقدر أن تقول: رأيت إبلاً مائة لا تجد فيها راحلة، في معنى: رأيت أناساً أو الإبل مائة التي لا تجد فيها راحلة، تريد الناس، كما قلت: رأيت أسداً على معنى:

(١) أسرار البلاغة، (ص ١٣).

(٢) صحيح البخاري، كتاب المظالم والغصب، باب الظلم ظلمات يوم القيامة، حديث رقم (٢٤٤٧).

(٣) النص على هذا النحو عند الجرجاني، ولم أفق على تخريجه بهذا النص، وإنما وجدت روايات بألفاظ مختلفة منها: «إِذَا اتَّخَذَ الْفَيْءُ دَوْلًا وَالْأَمَانَةُ مَغْنَمًا وَالزَّكَاةُ مَغْرَمًا...» الحديث، ينظر: مشكاة المصابيح، للتبريزي، رقم (٥٤٥٠).

(٤) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، (ص ١١).

(٥) نص الحديث: «تَجِدُونَ النَّاسَ كِإِبِلٍ مِائَةٍ، لَا يَجِدُ الرَّجُلُ فِيهَا رَاحِلَةً». صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب قوله ﷺ: «الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة»، حديث رقم (٢٥٤٧).

رجلاً كالأسد أو الأسد، على معنى الذي هو كالأسد؟ وكذا قول النبي ﷺ: «مثل المؤمن كمثل النخلة أو مثل الخامة»^(١)، لا تستطيع أن تتعاطى الاستعارة في شيء منه فتقول: رأيت نخلة أو خامة على معنى رأيت مؤمناً^(٢).

وفي حديثه عن المعاني، وأنها تنقسم قسمين: عقلي وتخيلي، يقول: إن «العقلي على أنواع: عقلي صحيح مجراه - في الشعر والكتابة والبيان والخطابة - مجرى الأدلة التي تستنبطها العقلاء، والفوائد التي تثيرها الحكماء، ولذلك تجد الأكثر من هذا الجنس منتزعا من أحاديث النبي ﷺ وكلام الصحابة رضوان الله عليهم، ومنقولا من آثار السلف الذين شأنهم الصدق، وقصدهم الحق، أو ترى له أصلا في الأمثال القديمة والحكم المأثورة عن القدماء»^(٣). ولو جعلنا نستقصي كلام الجرجاني والبلاغيين، ونرصد توظيفهم لحديث النبي ﷺ في الاستدلال على التحسين فسيطول بي المقام، فإن ذلك يحتاج إلى بحث مستقل.

ومن أهم ما يُستدل به على أن أهل البلاغة والأدب يرون حديث النبي ﷺ وبخاصة الأحاديث القصار، في مرتبة الدليل العام الذي يستدل به ويقاس عليه، قول الجاحظ: «وقد عاب التشديق، وجانب أصحاب التعقيب، واستعمل المبسوط في موضع البسط، والمقصود في موضع القصر، وهجر الغريب الوحشي، ورغب عن الهجين السوقي، فلم ينطق إلا عن ميراث حكمة، ولم يتكلم إلا بكلام قد حُف بالعصمة، وشيد بالتأييد، ويسر بالتوفيق، وهو الكلام الذي ألقى الله عليه المحبة، وغشاه بالقبول وجمع له بين المهابة والحلاوة، وبين حسن الأفهام، وقلة عدد

(١) نص الحديث: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ الْخَامَةِ مِنَ الزَّرْعِ، مِنْ حَيْثُ أَتَتْهَا الرِّيحُ كَفَأَتْهَا، فَإِذَا اعْتَدَلَتْ نَكَفَأَتْ بِالْبَلَاءِ، وَالْفَاجِرُ كَالْأُرْزَةِ، صَمَاءٌ مُعْتَدِلَةٌ، حَتَّى يَقْصِمَهَا اللَّهُ إِذَا شَاءَ»، صحيح البخاري، كتاب المرضى، باب ما جاء في كفارة المرض، حديث رقم (٥٦٤٤).

(٢) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، (ص ٢٤٤، ٢٤٥).

(٣) السابق، (ص ٢٦٣).

الكلام، مع استغنائه عن إعادته، وقلة حاجة السامع إلى معاودته. لم تسقط له كلمة، ولا زلت به قدم، ولا بارت له حجة، ولم يقم له خصم، ولا أفحمه خطيب... إلخ»^(١).

* ثالثاً: كلام العرب.

أعني به: المشهور المتداول مما يستدل به على صحة الاستعمال الأسلوبى لغةً وبيئاً، فهو مما يحتج به على بلاغة العبارة، وفصاحة الألفاظ، ولذا قصر السبكي تحديد (الغرابة) - فيما يتعلق بالألفاظ - على فهمهم وعقلهم دون من سواهم؛ إذ لو ترك مقياس الغرابة - على العموم - في الحكم على الألفاظ لسائر أهل زماننا، لحكموا بأن كثيراً من ألفاظ العربية غريباً؛ لفساد الأذواق وبُعد الناس عنها. يقول السبكي في شرحه لكلام التلخيص عن الغرابة: «ينبغي أن يحمل على الغرابة بالنسبة إلى العرب العرباء، لا بالنسبة إلى استعمال الناس، ولو أراد الثاني لكان جميع ما في كتب الغريب غير فصيح، والقطع بخلافه، والمراد قلة استعمالها لذلك المعنى لا لغيره»^(٢).

وحين تحدث البلاغيون عن الفصاحة نصوا على أن (فصاحة الكلمة) تعني: أن تكون جارية وفق سنن الفصيح من كلام العرب، كأن تكون متناسبة الحروف، خالية من الغرابة ومخالفة القياس، وهذا الأخير يعني موافقة العرف اللغوي، وإنما عابوا التعقيد اللفظي والمعنوي؛ لأنه خارج عن الفصيح من كلام العرب، كما عابوا الألفاظ ذات الحروف المتقاربة في المخارج؛ لأنها تكدر لسان الناطق بناء على الشائع المطرد من كلام العرب.

يقول ابن الأثير - في هذا الصدد - : «ومن أدل الدليل على أن المخارج المتباعدة أحسن تأليفاً من المخارج المتقاربة، أن العرب من شأنهم وعادتهم، أن يعدلوا في كلامهم عن الأثقل إلى

(١) البيان والتبيين، الجاحظ، (١٧/٢).

(٢) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، للسبكي، (١/٦١).

الأخف؛ طلبًا للاستحسان، وهذا شائع عندهم، وكثير في لغتهم»^(١).
ونرى في حديث ابن رشيقي عن المجاز استدلالاً على حسنه وبلاغته بناء على ما ورد في
كلام العرب من استعمال، فيقول: «والعرب كثيراً ما تستعمل المجاز، وتعدّه من مفاخر كلامها،
فإنّه دليل الفصاحة، ورأس البلاغة»^(٢). وكذلك في استحسان التشبيه بوصفه أداة بلاغية مهمة في
التعبير، وأسلوباً بيانياً عذباً في كلام البلغاء والكتاب، نجد المبرد يقول: «التشبيه جار كثيراً في
كلام العرب، حتى لو قال قائل هو أكثر كلامهم لم يبعد»^(٣)، وقد جعله المبرد معياراً يحتكم إليه
في التفاضل بين الأدباء والشعراء.

وكذلك نجد البلاغيين يضبطون مباحث دلالات الألفاظ، ومعاني الخبر والإنشاء، وصيغ
الأمر والنهي، والاستفهام وأدواته، والنداء وأدواته، والفصل والوصل ومواضعهما ودلالاتهما،
والقصر وأدواته، وأحوال الإسناد الخبري... إلخ، بناء على استعمال العرب ولغتهم، إذ إنها
مما يستدل بها على حسنها وقبحها وضبطها وقواعدها وقوانينها. يقول صاحب الإيضاح عن
مبحث الفصل والوصل: «ولا يحيط علمًا بكنهه إلا من أوتي في فهم كلام العرب طبعًا سليمًا،
ورزق في إدراك أسرارها ذوقاً صحيحاً»^(٤). ويقول صاحب الطراز عن أهمية العلم بكلام العرب في
باب البلاغة: «إن كل من لا حظّ له في هذا العلم لا يمكنه معرفة الفصيح من الكلام والأفصح،
ولا يدرك التفرقة بين البليغ والأبلغ»^(٥).

فليس لمتكلم بليغ ينظم كلامه وفق سنن العربية أن يخرج على كلام العرب وضوابطهم،

(١) الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، لابن الأثير، (ص ٤٠-٤١).

(٢) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، لابن رشيقي، (١/٢٦٥).

(٣) الكامل في اللغة والأدب، للمبرد، (٣/٧٠).

(٤) الإيضاح في علوم البلاغة، للقزويني، (٣/٩٧).

(٥) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة العلوي، (١/٢١).

بل عليه أن يلتزم بما ورد عنهم من طرائق الإسناد والتركيب؛ ذلك أن (نظرية النظم) وهي خلاصة الفكر البلاغي قديماً وحديثاً قامت على توحى معاني النحو، وفهم أسرار تعلق الكلم بعضه ببعض، والتعلق له ثلاثة وجوه: تعلق اسم باسم، وتعلق اسم بفعل، وتعلق حرف بهما، وهي في الحقيقة دراسة للطرق والوجوه في تعلق الكلم بعضها ببعض عند العرب. يقول عبد القاهر:

وقد علمنا بأن النظم ليس سوى * حكم من النحو نمضي في توحيه
لونقب الأرض باغ غير ذاك له * معنى، وصعد يعلو في ترقيه
ما عاد إلا بخسر في تطلبه * ولا رأى غير غي في تبغيه

والفرق بين النحو والبلاغة في باب الاحتجاج بكلام العرب أن النحو يهتم بالصحة، والبلاغة تشترك معها في هذا الجانب في علم المعاني، ثم تزيد البلاغة على الصحة في علم البيان من حيث إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة، وكذلك في علم البديع حيث وجوه تحسين الكلام. صحيح أن البلاغة تتوسع في الاستشهاد والاحتجاج بكلام من يحتج بهم وبغيرهم من الأدباء والشعراء بعد عصر الاحتجاج، لكنها في علم المعاني تقوم على مبدأ (الاحتراز عن الخطأ)^(١)، وذلك أمر له ضوابط استعمالية وقوانين لغوية تضبطه.

ونرى ابن جني يصرح في كتابه (الخصائص) بعد استشهاده ببيت للمتنبى فيقول: «ولا تستنكر ذكر هذا الرجل - وإن كان مولداً - في أثناء ما نحن عليه من هذا الموضع وغموضه، ولطف متسربه، فإن المعاني يتناهبها المتقدمون. وقد كان أبو العباس - وهو الكثير التعقب لجلة الناس - احتج بشيء من شعر حبيب بن أوس الطائي في كتابه الاشتقاق، لما كان غرضه فيه معناه دون لفظه»^(٢).

(١) مفتاح العلوم، أبو يعقوب السكاكي، (ص ١٦٣).

(٢) الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني، (١/ ٢٥).

ويفصل ابن جني هذا التصور في أن المعاني لا نتوقف فيها على عصر دون عصر، وطائفة دون أخرى، ويذكر ذلك في (المحتسب)، ويشير إلى أنه لا ينبغي أن نقول: «ما يقوله من ضعفته نحيزته، وركت طريقته: هذا شاعر محدث، وبالأمس كان معنا، فكيف يجوز أن يحتج به في كتاب الله ﷺ؟ فإن المعاني لا يرفعها تقدم ولا يُزري بها تأخر. فأما الألفاظ فلعمري أنى هذا الموضوع معتبر فيها، وأما المعاني ففائتة بأنفسها إلى مغرسها، وإذا جاز لأبي العباس أن يحتج بأبي تمام في اللغة كان الاحتجاج في المعاني بالموالد الآخر أشبه»^(١).

وتجدر الإشارة إلى أن هناك رأياً يقول: «إن استحسان الألفاظ واستقباحتها لا يؤخذ بالتقليد من العرب لأنه شيء ليس للتقليد فيه مجال، وإنما هو شيء له خصائص وهيآت وعلامات إذا وجدت عُلِمَ حُسْنُهُ من قبحه، وقد تقدم الكلام على ذلك في باب الفصاحة والبلاغة، وأما الذي نقلد العرب فيه من الألفاظ فإنما هو الاستشهاد بأشعارها على ما ينقل من لغتها، والأخذ بأقوالها في الأوضاع النحوية في رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف إليه وجزم الشرط وأشباه ذلك وما عداه فلا»^(٢).

وهذا رأي معتد به، لأنه محمول على أن المعاني والأغراض واللطائف ومبتكرات الإنشاء لا يقتصر فيها على ما نقل عن العرب، وإنما يستشهد بكلامهم وكلام غيرهم، لكن في الوقت نفسه هناك مباحث في البلاغة - كمباحث الألفاظ مثلاً - إنما يحتج بكلام العرب فيها من حيث إفادتها معاني مخصوصة، فإن: «كل علم محتاج إلى السماع، وأحوجه إلى ذلك علم الدين، ثم الشعر، لما فيه من الألفاظ الغريبة، واللغات المختلفة، والكلام الوحشي... وأشباه هذا لأنه لا يلحق بالذكاء والفطنة»^(٣).

(١) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، لأبي الفتح عثمان بن جني، (١/ ٢٣١).

(٢) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، لابن الأثير، (١/ ١٥٧).

(٣) الشعر والشعراء، لابن قتيبة، (١/ ٨٢).

وقد ذكر أبو هلال أن «المعاني على ضربين: ضرب يتدعه صاحب الصناعة من غير أن يكون له إمام يقتدي به فيه، أو رسوم قائمة في أمثلة مماثلة يعمل عليها، وهذا الضرب ربما يقع عليه عند الخطوب الحادثة، ويتنبه له عند الأمور النازلة الطارئة. والآخر ما يحتديه على مثال تقدم ورسم فرط. وينبغي أن يطلب الإصابتة في جميع ذلك، ويتوخى فيه الصورة المقبولة، والعبارة المستحسنة، ولا يتكل فيما ابتكره على فضيلة ابتكاره إياه، ولا يغيره ابتداعه له»^(١). لذلك نجد من شرائط فصاحة استعمال الألفاظ: «أن تكون الكلمة جارية على العرف العربي غير شاذة وأن تكون مصغرة في موضع يعبر به عن شيء لطيف أو خفي أو ما جرى مجراه وألا تكون مبتذلة بين العامة وغير ذلك من الأوصاف»^(٢). بالإضافة إلى تحكيم الذوق الاستعمالي الذي يختلف باختلاف العصر أيضًا، فمن الألفاظ ما تتغير مقبوليته بتغير الزمان والمكان، «فما استلذه السمع منها فهو الحسن، وما كرهه ونبا عنه فهو القبيح»^(٣).

* رابعًا: العرف.

تعدد التعبير عن (العرف) في كتب البلاغة، فبعضهم يسميه العرف^(٤)، وبعضهم يسميه العادة^(٥)، وكلاهما يدلان على الاحتكام إلى ما جرى في الاستعمال والتصوير من دلالات لغوية متعارف عليها، كقول بعضهم: إن «ترك القيد دليل في العرف على الإطلاق»^(٦)، أو صور بلاغية

(١) كتاب الصناعتين، لأبي هلال العسكري، (ص ٨٤، ٨٥).

(٢) المثل السائر، (١/١٥٧).

(٣) السابق، (١/٨١).

(٤) ينظر: أسرار البلاغة، (ص ٢٣٦، ٢٤٣، ٢٥٠، ٣٠٩)، والإيضاح في علوم البلاغة، للقرظيني، (١/٩١)، (٣/١١٤).

(٥) ينظر: الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، للعلوي، (١/٦٢، ١٥٨، ١٧٩)، (٣/٢١٢). وينظر: كتاب الصناعتين، لأبي هلال العسكري، (ص ١١٢).

(٦) الإيضاح في علوم البلاغة، للقرظيني، (١/٩١).

وأخيلة فنية في المعاني والمضامين. كقول بعضهم: «ومن عيوب المعنى مخالفة العرف، وذكر ما ليس في العادة»^(١).

والعرف في أصل المعنى يدل على ما تعارف عليه القوم، وهو على نوعين: العرف اللغوي، والعرف الاستعمالي، فالعرف اللغوي يتعلق بما تعارف عليه اللغويون في أن (أل) للتعريف، و(لا) للنفي وللنهي، و(إنما) للقصر، وهذا العرف مرتبط - من هذه الجهة اللغوية - بالدليل السابق، أقصد (كلام العرب)، فمن ذلك - على سبيل المثال - الاستدلال على أن (إنَّما) تفيد القصر، وأنها أحد أساليبه التي تفيد تخصيص الموصوف بالصفة، فقد استدلل البلاغيون على ذلك بقولهم: «والدليل على أنها تفيد القصر:

١ - كونها متضمنة معنى (ما وإلا)، لقول المفسرين في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ ﴾ (البقرة: ١٧٣) بالنصب معناه: ما حرم عليكم إلا الميتة، وهو المطابق لقراءة الرفع... إلخ.

٢ - ولقول النحاة: «إنما لإثبات ما يذكر بعدها ونفي ما سواه».

٣ - ولصحة انفصال الضمير معها، كقولك: (إنما يضرب أنا)، كما تقول: (ما يضرب إلا أنا)^(٢).

فإقامة الدليل على إفادة معنى (إنما) للقصر مردها إلى المعاني اللغوية المتعارف عليها في استعمال الكلمة، وهو ما يعنيه قولهم (لصحة انفصال الضمير معها)، فمرجع ذلك إلى عرف الاستعمال، ولذلك استشهدوا عليه بأقوال أهل الاختصاص من النحويين.

أما العرف الاستعمالي فيتعلق بالمقام والزمان أكثر من تعلقه باللغة، وهو على نوعين أيضًا: العرف الخاص، وهو عرف كل جماعة لغوية على استعمال تراكيب معينة في دلالات معينة، وقد

(١) كتاب الصناعتين، لأبي هلال العسكري، (ص ١١٢).

(٢) الإيضاح في علوم البلاغة، للقرظيني، (٣/ ٢٥-٢٦).

سمى العلوي نوعاً من الحقيقة باسم (الحقائق العرفية)، فيقول: «نريد باللفظة العرفية، التي نقلت من مسمّاها اللغوي إلى غيره بعرف الاستعمال، ثم ذلك العرف، قد يكون عامّاً، وقد يكون خاصّاً»^(١).

وهذا ينسحب على المجاز والكناية وغيرها من أساليب البلاغة العربية^(٢)، فدلالة قول الشاعر: (جبان الكلب مهزول الفصيل)، للدلالة على الكرم دون غيره من الدلالات، لا تفهم إلا من خلال فهم العرف الخاص للبيئة التي استعملت هذه الصور للدلالة على هذا المعنى، ومن ثم نفهم لم لم يعد هذا التعبير مستعملاً في غير سياقه الزمني والبيئي الخاص، وهناك من التشبيهات ما يفرضها عرف خاص كذلك لدلالة معينة، ولا تستحسن إن نزع من سياقها.

فمن العرف الخاص ما يتعلق بالخيال البلاغي المرتبط بالبيئة والعصر، فبنية التشبيهات والاستعارات مردها إلى ما يعرف الإنسان من مفردات مكانه وزمانه، ومن ثم تأتي الصور متفاوتة في التأثير بحسب عرف المحيط المتعلق بإنتاج الصورة، فإن شاركه المتلقي فذلك لقرب خياله من خياله، وإدراكه من إدراكه. يقول عبد القاهر في (ما يصلح أن يصرف للاستعارة وما لا يحسن): «الشبه إذا كان وصفاً معروفاً في الشيء قد جرى العرف بأن يُشبه من أجله به، وتُعرف كونه أصلاً فيه، يقاس عليه»^(٣). وهذا دليل من أدلة استحسان الظاهرة اللغوية بناء على العرف.

فإن اختلف الزمان والمكان فالغالب ألا يحصل تذوق لهذه الصور البلاغية إلا بفهم عرفها الملابس لها، وظروفها التي قيلت فيها، ومدار الاستحسان والتقبیح هنا على ما بقي لها من طاقات إبداعية قادرة على التأثير.

أما العرف العام فهو ما يتعلق استعماله بالعرف البشري عامة من صور بلاغية وأخيلة

(١) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، للعلوي، (١/٣٠).

(٢) ينظر: الصورة البيانية في الموروث البلاغي، حسن طبل، (ص١٧٨-١٨٩).

(٣) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، (ص٢٤٩-٢٥٠).

ومخاطبات عقلية... إلخ، وهذا ليس مرتبطاً بعصر دون عصر، ولا بمكان دون آخر، بل هي مفردات تدركها الطبيعة الذهنية للبشر جميعاً. وقد وردت صور القرآن الكريم (الكناية والتشبيه والاستعارة والتعريض) وغيرها على العرف العام دون العرف الخاص، فضمن ذلك لها البقاء والخلود وروعة التأثير، مع اختلاف المكان، وحقق لها استمرارية دلالاتها، وقوة طاقتها التعبيرية مع مر العصور وتوالي الأيام.

ومما يدل على أن الصورة البلاغية - التي يشترك العقل الجمعي في فهمها - مما يجري بها العرف ويشترك الناس في فهمها، وأنها من النوع الذي يقدم على غيره، أن عبد القاهر جعلها من التصوير البياني المفيد، حيث يقول: «إن الكثير منه - أي المفيد - تراه في عداد ما يشترك فيه أجيال الناس، ويجري به العرف في جميع اللغات، فقولك: رأيت أسداً، تريد وصف رجل بالشجاعة وتشبيهه بالأسد على المبالغة، أمرٌ يستوي فيه العربي والعجمي، وتجده في كل جيل، وتسمعه من كل قبيل، كما أن قولنا: زيد كالأسد، على التصريح بالتشبيه كذلك، فلا يمكن أن يدعى أنا إذا استعملنا هذا النحو من الاستعارة، فقد عمدنا إلى طريقة في المعقولات لا يعرفها غير العرب، أو لم تتفق لمن سواهم، لأن ذلك بمنزلة أن تقول: إن تركيب الكلام من الاسمين، أو من الفعل والاسم، يختص بلغة العرب، وإن الحقائق التي تذكر في أقسام الخبر ونحوه، مما لا نعلمه إلا من لغة العرب، وذلك مما لا يخفى فساده»^(١).

وكذلك نجد البلاغيين يستدلون بالعرف على دلالة المجاز وصحة الاستعمال الاستعاري، وضبط دلالات الألفاظ، ودلالات الصور البلاغية، ومعاني الأدوات والحروف... إلخ، وبذلك فإن العرف بمفهومه الواسع (المرتبط بالعرف اللغوي أو العرف الاجتماعي المتحكم في توجيه الدلالات والمعاني) مما يستدل به أهل البلاغة على التحسين والتقييح، فإن خولف العرف

(١) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، (ص ٣٤).

نظروا: هل المخالفة لضابط لغوي عام بحيث إذا خالفه التبس المعنى وحصل الإشكال، فإن كان كذلك فهو مخالف لقوانين البلاغة من حيث اقتضاء الصحة والاحتراس من الخطأ. أما إن كانت المخالفة في إيراد معان جديدة ومبتكرات تصويرية مبتدعة نظروا في السياق، وأخذوا بقاعدة تضافر الأدلة والقرائن، وما يقتضيه مذهب الفن، وأطلقوا الحكم بعد ذلك بناء على ذوق مصقول.

* خامساً: مذهب الفن.

مصطلح (الفن) هنا على نوعين:

النوع الأول: بمعنى طريقة الإنشاء الخاص الذي له طبيعة معينة في الاستعمال، فيكون بمعنى الفن البلاغي أو الأساليب ذات القالب الخاص، فلكل مبحث من مباحث البلاغة طبيعة خاصة في تكوينه وإنشائه، يحتكم إليها في التحسين والتقييح.

ومثاله ما ذهب إليه البلاغيون من أن التعريض يختص باللفظ المركب، وأنه لا يقع في الألفاظ المفردة، والدليل على ذلك: أن التعريض لا يفهم من جهة الحقيقة والمجاز، ولا نقل الألفاظ عن معناها التبادري إلى معنى جديد، وإنما يفهم التعريض من جهة التلويح والإشارة، لذلك لا يستقل به اللفظ المفرد، ولكنه يحتاج في الدلالة عليه إلى التركيب^(١).

فهذا الحكم بأن التعريض يقع في التراكيب دون الألفاظ مرده إلى طبيعة هذا المبحث البلاغي من جهة إفادة الدلالة، كقوله تعالى: ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ مَا نَرْنَكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا﴾ (هود: ٢٧)، فالتعريض في قوله تعالى على لسانهم: ﴿مَا نَرْنَكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا﴾ وهو تعريض بأنهم أحق بالنبوة منه.

وكذلك مبحث الكناية، فقد عدها البلاغيون أبلغ من التصريح؛ لأن الكناية فيها دليل على

(١) ينظر: الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ابن عربشاه، (٢/ ٣٥٨).

المعنى، وبرهان على الشيء المدعى، وهذا نابع من طبيعة هذا الفن البلاغي وطريقته، فالمبالغة التي تحدثها الكناية، وتزيد بها المعنى تأكيداً وبهاء، هي في طريقة الإثبات دون المثبت، أو في إعطاء الحقيقة مصحوبة بدليلها. فالفرق بين قولنا: زيد كريم، وزيد كثير الرماد، أن الثانية أثبتت الكرم من جهة برهانية عملية، سواء أكان ذلك مراداً أم لا. قال الجرجاني: «أما الكناية فإن السبب في أن كان للإثبات بها مزية لا تكون للتصريح، أن كل عاقل يعلم إذا رجع إلى نفسه، أن إثبات الصفة بإثبات دليلها، وإيجابها بما هو شاهد في وجودها، أكد وأبلغ في الدعوى من أن تجيء إليها فتثبتها هكذا ساذجاً غفلاً. وذلك أنك لا تدعي / شاهد الصفة ودليلها إلا والأمر ظاهر معروف، وبحيث لا يُشك فيه، ولا يُظن بالمخبر التجوز والغلط»^(١).

إذاً فللكناية مذهب في طريقة البناء، وكذلك التشبيه والتعريض وغيرها، وهي أساليب لها خصائص في طبيعتها خارج السياق، فإذا دخلت في سياق بان حسنها من موقعها أولاً، فإن كان يتطلب وجودها حسنت من حيث تلاؤمها مع النص بما لها من خصائص فنية خاصة بها، وإن لم يحسن موقعها لم يشفع لها نسق بنائها وما تحمله من خصائص فنية، وكذلك الشأن في كل أسلوب.

النوع الثاني: بمعنى أغراض القول، فيكون الفن بمعنى (الغرض)، فمن ذلك: نصهم على أن لكل غرض من أغراض الكلام ما يلائمه من ألفاظ وتراكيب ومعان، فنجد مثلاً أن «التجلد من العاشق مذموم»^(٢)، وأن «من عيوب المديح عدول المادح عن الفضائل التي تختص بالنفس، من العقل، والعفة، والعدل، والشجاعة، إلى ما يليق بأوصاف الجسم»^(٣).

(١) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، (ص ٧٢).

(٢) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، (ص ١٣١).

(٣) السابق، (ص ١١٤).

وكذلك توجيههم بأنه لا تجوز مخاطبة الملوك بخطاب السوقة أو العكس، ولا خطاب المثقفين بخطاب العوام أو العكس، كما نقل الجاحظ في كتابه بعض المقولات التي تثبت ذلك، منها أن «أولّ البلاغة اجتماع آلة البلاغة، وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش، ساكن الجوارح، قليل اللحظ، متخير اللفظ، لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة، ولا الملوك بكلام السوقة، ويكون في قواه فضل التصرف في كل طبقة»^(١).

فهذا النوع يعني: الاحتكام إلى طبيعة الفن أو الغرض الذي يستعمله المتكلم، فإن لذلك طبيعة خاصة يحتكم إليها البلاغي، ويقاس بها الكلام والأغراض، مثل: المدح والهجاء والثناء والنسيب... إلخ، ولكل منها طبيعة في الإنشاء تختلف عن الآخر، ولكل غرض منها ما يناسبه. يقول أبو هلال: «ومن تمام آلات البلاغة التوسع في معرفة العربية، ووجوه الاستعمال لها، والعلم بفاخر ألفاظها وساقطها، ومتخيرها وردئتها، ومعرفة المقامات، وما يصلح في كل واحد منها من الكلام»^(٢).

وقد عيب قول الشاعر:

رقيق حواشي الحلم لو أن حلمه * بكفيك ما ماريت في أنه برد

ووصف هذا بأنه: «من الغلط، وما وصف أحد من أهل الجاهلية ولا أهل الإسلام الحلم بالرقعة، وإنما يصفونه بالرجحان والرزانة... وإذا ذموا الرجل قالوا: خف حلمه وطاش»^(٣). أي أن المعتمد هنا هو أن هذا الوصف غير مسموع بهذه الطريقة في هذا الغرض، وهو من الاحتكام إلى مذهب الفن وما علم بالضرورة في حال المدح.

(١) البيان والتبيين، الجاحظ، (١/٩٢).

(٢) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، (ص ٢١).

(٣) السابق، (ص ١٣٥).

* سادساً: الذوق.

الحكم على النصوص يتطلب أمرين: العلم والذوق، أما العلم فهو: مجموعة القواعد والمقاييس التي تعتمد عليها البلاغة العربية في تقييم النصوص والحكم عليها، وأما الذوق فهو ملكة حاصلة في نفس البليغ، ناتجة عن العلم، مصقلة بالدربة والمران، ولذلك فإن الذوق هنا مشروط بأن يوافق قواعد العلم، أو أن توافقه هي، فإذا كان الأمر كذلك كان الذوق معتمداً في الاستحسان.

ومن أحسن ما قيل في هذا المعنى قول الجرجاني: «واعلم أنه لا يصادف القول في هذا الباب موقعا من السامع، ولا يجد لديه قبولا، حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة، وحتى يكون ممن تحدّثه نفسه بأن لما يومئ إليه من الحسن واللطف أصلا، وحتى يختلف الحال عليه عند تأمل الكلام، فيجد الأريحية تارة، ويعرى منها أخرى، وحتى إذا عجّبه عجب، وإذا تبّهته لموضع المزية انتبه. فأما من كان الحالان والوجهان عنده أبداً على سواء، وكان لا يتفقد من أمر (النظم) إلا الصّحة المطلقة، وإلا إعرابا ظاهراً، فما أقل ما يجدي الكلام معه. فليكن من هذه صفته عندك بمنزلة من عدم الإحساس بوزن الشعر، والذوق الذي يقيمه به، والطبع الذي يميّز صحيحه من مكسوره... لعلمك أنه قد عدم الأداة التي معها يعرف، والحاسة التي بها يجد»^(١).

وبناء على ذلك نجد البلاغيين يصدرون أحكامهم أحياناً بناء على استحسان الذوق، كقول ابن رشيق يقول عن التصريح: «هو دليل على قوة الطبع، وكثرة المادة، إلا أنه إذا كثر في القصيدة دل على التكلف»^(٢)، وهو كلام يستند إلى دليل عقلي ومعتمد في الوقت ذاته على الذوق.

والذوق يستند إلى أعمال العقل، ومثله كمثل قياس شيء على شيء لعله قائمة بين

(١) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، (ص ٢٩١).

(٢) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، لابن رشيق، (١/١٧٤).

الأميرين، فمن ذلك قول عبد القاهر: «واعلم أنه ليس إذا لم تمكن معرفة الكل، وجب ترك النظر في الكل. وأن تعرف العلة والسبب فيما يمكنك معرفة ذلك فيه وإن قل فتجعله شاهداً فيما لم تعرف، أحرى من أن تسدّ باب المعرفة على نفسك، وتأخذها عن الفهم والتفهّم، وتعوّدها الكسل والهويناء»^(١).

وإذا نظرنا إلى تعريفات العلماء للتذوق فسنجد أنها لا تخرج عن إطار الدربة التي لها خبرة علمية وأدبية تمكنها من الحكم على النصوص وتقييمها، فمن هذه التعريفات أنه: ملكة أو حاسة فنية، وأنه: الفهم الدقيق لعناصر النص الأدبي، وأنه: خبرة تأملية جمالية، وأنه: تقدير العمل الأدبي... إلخ.

وقد قسم الباحثون الذوق عدة أقسام منها: (الذوق الخاص - الذوق العام - الذوق الأعم)، ثم (الذوق العادي والذوق المثقف) و(الذوق السلبي والذوق الإيجابي)، وأن الذوق يحسن إذا كان مستنداً إلى علم وفهم وبصيرة، كي يكون قادراً على التفاعل الإيجابي مع النص، وعلى إبراز حيثيات حكمه ورؤيته؛ ومن ثم رأوا أن مصادر تكوين الذوق: هي مخالطة الصفاة، والعقل المتزن، والاطلاع الواسع، وتوافر الموهبة، وإتقان علوم العربية^(٢).

وقد كان للنقاد العرب قصب السبق في هذا المجال، فقد اهتم كثير منهم ببيان ماهية الذوق وموضوعه، وذكروا أن الفهم يسبق التذوق، وحاولوا تعريفه وتحديد مجالاته ومقاييسه طبقاً للثقافة الأدبية، ومن أبرز هؤلاء: الجاحظ، وابن قتيبة، وابن طباطبا، ومحمد بن سلام الجمحي، والسكاكي... إلخ.

(١) دلائل الإعجاز، (ص ٢٩٢).

(٢) ينظر: التذوق الأدبي النظرية والتطبيق، محمد الدوغان، ياسين بشير، خالد حماش، عادل الهادي، عاصم بني عامر، (ص ٨-١٧).

يقول السكاكي: «ليس من الواجب في صناعةٍ وإن كان المرجع في أصولها وتفاريحها إلى مجرد العقل أن يكون الدخيلُ فيها كالناشئِ عليها، في استفادة الذوق منها، فكيف إذا كانت الصناعة مستندة إلى تحكّمت وضعية واعتبارات ألفية؟ فلا على الدخيل في صناعة علم المعاني أن يقلد صاحبه في بعض فتاواه إن فاته الذوق هناك، إلى أن يتكامل له على مهل موجبات ذلك الذوق»^(١).

وفي سياق إشارة العلوي إلى الأدوات التي تمكن الباحث في الإعجاز القرآني من فقه أساليبه، فيقول: «إن ملاك الأمر في ذلك كله مؤسس على علم المعاني، وعلم البيان، فإن عليهما تدور رحاه، ويستحكم أساسه وبنائه، وقصاراهما آتلة إلى تحكيم الذوق السليم، والطبع المستقيم»^(٢). وبذلك فإن معقد التأمل البلاغي عند العلوي على أمرين: الذوق والطبع، لكنهما مبنيان في الحقيقة على فهم ضوابط علوم البلاغة وبخاصة علمي المعاني والبيان.

* سابقاً: التناسب.

التناسب هو الأصل الذي ترد إليه كثير من الحثيات التي يستند إليها العلماء في التحسين والتقييح، فلا مفاضلة بين الألفاظ والأساليب خارج السياق إلا من جهة أن أحدها أكثر مبالغة، وأن هذا يفيد المباشرة وهذا يقتضي التأمل وإعمال العقل... إلخ، ويبقى السياق هو الحكم على مناسبة كل أسلوب للمقام الذي استعمل فيه، فيكون التناسب في النصوص هو الدليل الأقوى في تذوقها والحكم عليها.

ومن ثم يوسع البلاغيون دائرة التناسب في كثير من المباحث والمسائل، فيتناولون: مناسبة اللفظ للفظ، ومناسبة المعنى للمعنى، ومناسبة اللفظ للمعنى، ومن ثم اعتمدوا التناسب دليلاً في

(١) مفتاح العلوم، أبو يعقوب السكاكي، (ص ١٦٨).

(٢) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، للعلوي، (٣/ ١٥٥).

التحليل البلاغي للنصوص، وبخاصة في دراسة أحوال المسند والمسند إليه من جهة الفصل والوصل^(١)، ومن جهة عطف الخبر على الإنشاء، وعطف الجملة الاسمية على الفعلية والعكس، والغرض من التشبيه، والاستعارة، ومراعاة النظير... إلخ.

ونجد عبد القاهر أيضًا يضع أصلاً عاماً في التناسب فيقول: «من شأن حكم المحصل أن لا ينظر في تلاقي المعاني وتناظرها إلى جمل الأمور، وإلى الإطلاق والعموم، بل ينبغي أن يدقق النظر في ذلك، ويراعى التناسب من طريق الخصوص والتفاصيل»^(٢)؛ لأن التناسب وإن كان دليلاً إجمالياً عاماً فإن تطبيقاته لا تظهر على وجهها الصحيح إلا في المناقشة وذكر حيثيات الحكم في مسائل البلاغة والنقد الأدبي. وقد أفاد علم النقد من ذلك حينما جعل (المناسبة) من أهم أسس عمود الشعر، وقد تجلّى ذلك في ثلاثة عناصر:

- التحام أجزاء النظم والتماها على تخير من لذيذ الوزن.
- مناسبة المستعار منه للمستعار له.
- مشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقفية.

وكلها من الأسس التي ارتضاها النقاد لعمود الشعر كما نص على ذلك المرزوقي^(٣)، مما يدل على وعي هؤلاء العلماء بضرورة تحقيق التناسب، فللاستعارة مثلاً طريقة في البناء والتكوين تحقق لها من المزية والفخامة ما ليس في التعبير المباشر، شريطة أن تستعمل في سياق يتطلبها ويحتاج إلى ما فيها من إعمال الخيال وإدراك العلاقات بين الأشياء، حينئذ تحسن في ذلك الموقع، وإن كان غير ذلك لم تشفع لها فخامتها.

(١) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، للسبكي، (١/٥٢٣-٥٤٢)، والأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، لابن عريشاه، (٢/١٧٤).

(٢) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، (ص ٢٨٠).

(٣) ينظر: شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، المرزوقي، (١/٨، ٩).

أدلة الاستحسان والتقييح في البلاغة العربية...

وفي حديث البلاغيين عن مراتب البلاغة ذكروا أن الحسن له طرفان ووسائط، وجعلوا أعلى الحسن ما قام على التناسب على وجهه الأكمل، فنجد العلوي يقول عنه: إن «الطرف الأعلى منه يقع التناسب فيه بحيث لا يمكن أن يزداد عليه... والطرف الأسفل أن يحصل هناك من التناسب قدر بحيث لو انتقص منه شيء لم تحصل تلك الصورة، ثم بين الطرفين مراتب مختلفة متفاوتة جدا»^(١).

(١) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، للعلوي، (١/٦٩).

الختمة وأبرز النتائج

رامت الدراسة من بدايتها الإجابة عن سؤال مهم، وهو: ما الأدلة التي اعتمدها البلاغيون في أحكامهم المتعلقة بالاستحسان والتقييح؛ ولذلك جاءت هذه الدراسة في مبحثين: الأول: يتعلق بمصطلح (الدليل) في التراث البلاغي العربي، في محاولة لاستقصاء مفاهيمه التي لم يكن يستعمل بها. و(الأخر): يتعلق بمناقشة طبيعة الأدلة وأنماطها، وبخاصة الأدلة الإجمالية.

وبعد هذا العرض، يمكن صياغة نتائج البحث في النقاط الآتية:

أولاً: استخلاص مثل هذه المباحث من تراث البلاغة العربية يعيد إليها نشاطها العلمي التأصيلي، وبخاصة إذا تكاملت القضايا الخاصة بهذا المنهج، كالأحكام والعلل والقواعد الكلية، لأنها ستثمر قضايا علم جديد يبحث في أصول البلاغة العربية من حيث الأسس الفكرية التي قامت عليها، والمبادئ العامة التي تنظم عملها.

ثانياً: يترتب على هذا المبحث عدة أسئلة أخرى تحتاج إلى إجابة وتقصى وببحث، ومنها: هل في البلاغة العربية قطعي وطني؟ وبصيغة أخرى: هل هناك ما هو متفق عليه عند جماهير البلاغيين، وهناك ما هو مختلف فيه بحيث يكون محله النظر والاجتهاد؟

ثالثاً: البلاغة علم له قواعد، وهذه القواعد هي التي يتبين بها المحلل «كيف ينبغي أن يحكم في تفاضل الأقوال إذا أراد أن يقسم بينها حظوظها من الاستحسان، ويعدّل القسمة بصائب القسطاس والميزان»^(١). ولا سبيل لاتباعها حينئذ إلا باستخلاص أدلة الاستحسان والتقييح.

رابعاً: البلاغة العربية تقوم على مبدأ (تفاوت مراتب الكلام)، و(اختلاف درجات البلاغة)، ولا يمكن فهم هذا التفاوت، ولا فهم طبيعة هذا الاختلاف إلا من خلال أدلة معلومة،

(١) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، (ص ٤).

ولذا كان البحث في هذا القضية ومحاولة طرحها على هذا النحو الوصفي.

خامسًا: استقراء هذه الأصول هو ما يسلمنا إلى ضرورة إعمال العقل في البحث عن مراتب الأحكام البلاغية في النص، وهذا الجانب لا تختلف فيه الأفهام، إذ إنه مرتبط بأصول اللغة وقواعد المنطق، وعلم الجمال، وقد أشار السكاكي إلى هذا الجانب بقوله: «التحكيمات الوضعية والاعتبارات الإلفية»^(١)، وإن لم يُحسّن الدخيل على هذا الفن معرفة هذه الأصول فعليه أن «يقلد صاحبها في بعض فتاواه - إن فاته الذوق هناك - إلى أن يتكامل له على مهل موجبات ذلك الذوق»^(٢).

سادسًا: البحث عن العلل الجمالية التي تختلف العقول في إدراكها وتقييمها هو الجانب الذي يثري البحث في البلاغة العربية، فقد يكون ناقده اليوم على خلاف في توجيه بعض ما استقبحه الأقدمون من وجوه بلاغية، كما وقع في تأويل قول امرئ القيس: (مستشزرات)^(٣)، فقد عده كثير من السابقين عيبًا من عيوب الفصاحة، بينما وجد له بعض البلاغيين بعد ذلك علةً في توجيهه، فانتقل عندهم من كونه قبيحًا إلى كونه حسنًا، وحتى مع اتحاد الزمان، فإن تغاير رؤى الأقران واختلافهم في طبيعة الجمال المبني على اختلاف في فهم العلل والمخارج البلاغية، هو ما يسلم إلى اختلاف وجهات النظر نحو الحسن البلاغي، وهذا كله يرتبط بفهم منظومة الأدلة وأنواعها في البلاغة العربية.

سابعًا: هذا الجانب في الدرس البلاغي يؤكد الفرق بين الأصول المحدودة والعلل غير

(١) مفتاح العلوم، أبو يعقوب السكاكي، (ص ١٦٨).

(٢) السابق، (ص ١٦٨).

(٣) البيت في ديوان امرئ القيس:

غدائره مستشزرات إلى العلا * تفضل العقاص في مثنى ومرسل

ينظر: ديوان امرئ القيس، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، (ص ٤٣).

المحدودة، فالعلل والمخارج البلاغية في تفسير طرائق التعبير البلاغي هي محل الفريدة في العلم إذا كانت الأصول التي تنطلق منها واحدة، وهذا مؤدٍ إلى خلاف التنوع، لكن الاعتماد على الذوق بوصفه دليلاً على الاستحسان وحده يؤدي إلى اختلاف التضاد. وهذا يؤكد على أهمية تنقيح الأصول بما يتسنى معه الضبط العقلي في الفكر البلاغي، علماً أن يكون أصلاً لنظرية نقدية متكاملة، تصلح لأن تؤخر هذه المذاهب غير النابعة من الفكر البلاغي العربي.

* التوصيات العلمية:

يوصي هذا البحث بما يأتي:

ضرورة عناية الباحثين بتنقيح أصول البلاغة العربية، ومنها مبحث الأدلة وغيرها، لأن العلم بها وبما يلزمها من مباحث تضمن صحة النظر والاستدلال، وفهم تفاوت الأحكام، هو محل هذا العلم، وهو ما يحقق له الانضباط حتى لا يُترك الأمر شذراً مذبذباً، ويختلط الحابل بالنابل، ويترك المجال لتقول الأعداء، فيفسدوا القواعد، ويذهبوا برواء هذا العلم وأصوله.

إن الاحتكام إلى الذوق وحده في فهم الجوانب البلاغية قد يحيل هذا الفن إلى ضرب من الانطباعات الشخصية التي تسقط إذا قاسها الناقد بالأصول والمقاييس الحاكمة لقواعد هذه الصناعة، وحينئذ يحصل الخلاف بين الأصل والحالة القائمة، ويترتب عليه ضرورة وضع آليات لضبط الخلاف بين الأصل البلاغي ومخالفته بالذوق الموجه للعلة، وهنا يأتي السؤال: هل يكون الذوق ضابطاً لغيره مع تسليمنا مسبقاً بأنه غير منضبط في نفسه إذا ترك للميول الذاتية؟ ومن ثم نقول: إن الذوق بوصفه دليلاً على الاستحسان مقيدٌ بشروط حتى يكون معتمداً في هذا الباب، كما وضحت ذلك آنفاً.

قائمة المصادر والمراجع

- أسرار البلاغة. الجرجاني، عبد القاهر، تحقيق: محمود شاكر، ط ١، جدة: دار المدني، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم. ابن عريشاه، إبراهيم بن محمد، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م.
- الإيضاح في علوم البلاغة. القزويني، جلال الدين، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، ط ٢، مصر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م.
- البرهان في وجوه البيان. ابن وهب، أبو إسحاق، تحقيق: حفني شرف، د.ط، القاهرة: مكتبة الشباب، مطبعة الرسالة، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.
- بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح. الصعدي، عبد المتعال، د.ط، د.م: مكتبة الآداب، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها. العمري، محمد، د.ط، المغرب: أفريقيا الشرق، ١٩٩٩م.
- البيان والتبيين. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، تحقيق: عبد السلام هارون، ط ٧، مصر: مطبعة الخانجي، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- التذوق الأدبي النظرية والتطبيق. الدوغان، محمد؛ بشير، ياسين؛ حماش، خالد؛ الهادي، عادل؛ بني عامر، عاصم، ط ٢، د.م: مكتبة المتنبي، ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م.
- حاشية الدسوقي على مختصر المعاني للفتاوي. الدسوقي، محمد بن عرفة، د.ط، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٧م.
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. البغدادي، عبد القادر بن عمر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط ٤، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- دلائل الإعجاز. الجرجاني، عبد القاهر، تحقيق: محمود شاكر، ط ٣، القاهرة: مطبعة المدني، والخانجي، ١٩٩٣م.

- سر الفصاحة. الخفاجي، ابن سنان، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
- الشعر والشعراء. الدينوري، ابن قتيبة، د. ط، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٣هـ.
- الصورة البيانية في الموروث البلاغي. طبل، حسن، ط ١، المنصورة - مصر: مكتبة الإيمان، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. العلوي، يحيى بن حمزة، ط ١، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.
- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح. السبكي، بهاء الدين، تحقيق عبد الحميد هندراوي، ط ١، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه. القيرواني، أبو علي الحسن ابن رشيق، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٥، بيروت: دار الجيل، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- الاقتراح في علم أصول النحو. السيوطي، جلال الدين، قرأه وعلق عليه: محمود سليمان ياقوت، د. ط، الإسكندرية - مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م.
- الكامل في اللغة والأدب. المبرد، أبو العباس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٣، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
- كتاب الصناعتين الكتابة والشعر. العسكري، أبو هلال، تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، د. م: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٢م.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. ابن الأثير، ضياء الدين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، د. ط، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- مفتاح العلوم. السكاكي، أبو يعقوب، ضبط: نعيم زرزور، ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- منهاج البلغاء وسراج الأدباء. القرطاجني، حازم، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، د. ط، تونس: الدار العربية للكتاب، ٢٠٠٨م.
- المنهاج الواضح للبلاغة. عوني، حامد، د. ط، د. م: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١٨م.



أدلة الاستحسان والتقييح في البلاغة العربية...

- النكت في إعجاز القرآن. الرماني، علي بن عيسى، مطبوع ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله أحمد، ومحمد زغلول سلام، ط ٣، مصر: دار المعارف، ١٩٧٦ م.





Bibliography

- Asrar Albalagha, Al-Jarjani, Abdul Qahir, edited by Mahmoud Shaker, Dar al-Madani, Jeddah, First Edition 1412Ah- 1991AD.
- Al-Atwal Sharh Talkhis Moftaah Al-?olom, Ibn ?rabshah, Ibrahim bin Mohammed, edited by Abdul Hamid Hindawi, Dar Al-kotob Al-?elmia, Beirut, 2001AD.
- Al-Eadaah Fe ?olom Albalagha, Al-Qazwini, Jalaluddin, edited by Mohammed Abdel Moneim Khafaji, Dar Ihyaa al-kotob Al-arabiyaa, Issa Al-Babi Al-Halabi - Second Edition 1372 Ah- 1953AD.
- Al-Burhan fe Wojoh Al-bayan, Ibn Wahab, Abu Ishaq, edited by Hafni Sharaf, Al-shabab Library, Cairo, Al-Resala Press, 1389 Ah- 1969AD.
- Bogheyat Al-eadhah Letalkhis Al-moftah, Al-Saedi, Abdul Mu?ta?al, Library of Literature, 1426 Ah – 2005 AD
- Albalagha Alarabia, Osoolaha wa Imtdadatha, Mohammed Al?amri, Africa/ East Ed., Morroco, 1999
- Al-Bayan wa Al-Tabeyin, Al-Jahiz, Abu Othman Amr bin Bahr, edited by Abdessalam Haroun, Al-Khanji Edition, 7th Edition 1418Ah- 1998 AD.
- At-tazwuq Aladabi An-nazria wa At- tatbiq, Mohammed Addoqan, Yasin Bashir, Khalid Hammash, Adel Alhadi, ?asim bani ?amir, Maktabat Almuta'nabi Ed., 2nd ed., 2017.
- Hasheyat Al-Desouki ala mokhtasar alma?ani for Tafazani, Al-Desouki, Mohammed bin Arafa, al-?asriyaa Library, Beirut, 2007 AD.
- Khizanat al-adab wa lob lobab lesan al-arab, Al-Baghdadi, Abdul Qadir bin Omar, edited by Abdul Salam Muhammad Haroun, Al-Khanji Library, Cairo, Fourth Edition, 1418 Ah- 1997 AD.
- Dalyil al-e?jaz, Al-Jarjani, Abdul Qahir, edited by Mahmoud Shaker, Al-Madani Press, and Al-Khanji III, 1993 AD.
- Ser al-fasaha, Al-Khafaji, Ibn Sinan, Dar al-kotob al-?lmia Edition, Beirut - First Edition 1402 Ah – 1982 AD.
- Al-she?r wa al-sho?araa, Ibn Qutaiba al-Dinouri, Dar al-Hadith edition, Cairo, 1423Ah.
- Al-sowra al-bayania fe al-mawrooth al-balaghy, Tabl, Hassan, library Al- Eaman in Mansoura edition. First edition 1426H- 2005 AD.
- Al-teraz al-motadamin le asrar al-balagha wa ?olom haqayek al-eajaz, Alawi, Yahya bin Hamza, modern library Beirut edition, first edition 1423 Ah – 2003 AD.
- ?aroos Al-Afrah fe sharh talkhis al-moftah, Al-Sobki, Bahaa Al-Din, edited by Abdul Hamid Hindawi, Modern Library edition - Beirut, first edition 1423 Ah – 2003 AD.
- Al-?omda fe Mahasen Al- she?r wa adabeh, Al-Kairouani, Abu Ali al-Hassan Ibn Rasheed, edited by Mohammed Mohieddin Abdel Hamid, Dar al-Jil Beirut edition- 5th Edition 1401Ah- 1981 AD.



- Al-eqterah fe ?elm osool al-nahw, Al-Suyuti, Jalal al-Din, read and commented on by Mahmoud Suleiman Yakut, dar al-alma?refah al-jame?eya edition- Alexandria Egypt, 1426 Ah – 2006 AD.
- Al-kamel fe al-logha wa al-adab, Al-mabred, Abu Abbas, The edited by Muhammad Abu Fadl Ibrahim, Dar al-Arab edition, Cairo, Third Edition, 1417 Ah- 1997 AD.
- Ketab al-sena?atayn al-ketaba wa al-shi?r, Al-Askari, Abu Hilal, edited by Ali Mohammed Al-Bejawi, Mohammed Abu Al-Fadl Ibrahim, Dar al-ehyaa le al-kotob al-arabia First Edition 1952 AD.
- Al-mathal al-sayer fe adab al-kateb wa al-sha?er, Ibn al-Atheer, Diao al-Din, edited by Mohammed Mohieddin Abdel Hamid, Modern Library of Beirut, 1420 Ah- 1999AD.
- Meftah al-?olom, Al-sakaki, Abu Ya?qub, Adjusted by Naeem Zarzour, Dar al-kotob al-?elmia, Beirut, - Second Edition, 1407Ah- 1987 AD.
- Minhaaj Al-bolagha wa Siraj Al-odaba, Alqurtajenny, Hazem, presenting and editing by Mohamed Al-habib Ibn Al-Khawaja, Dar al-kotob al-arabia le al-ketab- Tunisia 2008 AD.
- Al-minhaj al-wadeh le al-balagha, Aouni, Hamed, Al-maktaba al-azharia le al-torath edition, 2018 AD.
- Al-nokat fe e?jaz al-qur'an, Al-Rummani, Ali bin Isa, printed from thalath rasayel fe e?jaz Al-Qur'an, edited by Muhammad Khalafallah Ahmed, and Muhammad Zaghoul Salam, Dar al-ma?aref edition, Egypt, 3rd edition, 1976 AD.

القسم الإنجليزي

References

Primary Sources:

- 'Abd al-Latīf al-Baghdādī, Muwaffāq al-Dīn. *Al-Tibb Min Al-Kitāb Wa-al-Sunnah*. Bayrūt, Lubnān: Dār al-Ma'rifah, 1986.
- Ibn Abī Uṣaybi'a , 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'. Beirut, 1979.
- *al-Kutub al-Sitta: Mawsū'at al-hadīth al-sharīf*, ed. Ṣāliḥ ibn 'Abd al-Azīz Āl al-Shaykh. Riyād: Dār al-Salām, 1999,
- Secondary Sources
- Adamson, Peter and Peter Pormann. *Philosophy and Medicine in the Formative Period of Islam*. London: Warburg Institute, 2018.
- Abdel Haleem, M.A.S. 'Medical Ethics in Islam' in A. Grubb (ed.), *Choices and Decisions in Health Care* (John Wiley & Sons Ltd, 1993) pp. 3–4.
- Jibrail b. Yusuf and Hashir A. Abdulsalam, 'Time, Knowledge and the Clash of Civilizations: An Islamic Approach', *Ilorin Journal of Religious Studies* 1:1 (2011) p. 50–51).
- Khallāf, A. *Ilm uṣūl al-fiqh*. Cairo, 1990.
- Kamili, Mohammed Hashim. *Al-Maqasid Al-Shari'ah: The Objectives of Islamic Law*. 38 (1999), 193-209.
- Khatīb, Hishām Ibrāhīm. *Al-Wajīz Fī Al-tibb Al-Islāmī*. al-Ṭab'ah 'Ammān: Dār al-Arqam, 1985.
- Lakhtakia, R. 'A Trio of Exemplars of Medieval Islamic Medicine: Al-Razi, Avicenna and Ibn Al-Nafīs', *Sultan Qaboos University Medical Journal*, 14:4 (2014), pp. 455–459.
- Perho, Irmeli. *The Prophet's Medicine: A Creation of the Muslim Traditionalist Scholars*. Helsinki: Finnish Oriental Society, 1995.
- Pormann Peter E. and Emilie Savage-Smith. *Medieval Islamic Medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Rahman, Fazlur. *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*. New York: Crossroad, 1989.
- Stearns, Justin K. *Infectious Ideas: Contagion in Premodern Islamic and Christian Thought in the Western Mediterranean*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011.
- Ullmann, M. *Islamic Medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.



We shall show them our signs on the horizons and in themselves until it becomes clear to them that this is the truth (sa-nurīhim āyātīnā fī'l-āfāqi wa-fī anfusihim ḥattā yatabayyana lahum annahu'l-ḥaqq, Q. 41:53).

When the people of Mecca demanded a sign from the Prophet, the Qur'an responded that everything about them was replete with His signs, He directed him to say to them:

...God certainly has the power to send down a sign, though most of them do not know: ³⁸all the creatures that crawl on the earth and those that fly with their wings are communities like yourselves (qul inna'llāha qādirun 'alā an yunazzila āyatan walākinna aktharahum lā ya'lamuna wa-mā min dābbatin fī'l-arḍi wa-lā ṭā'irin yaṭīru bi-janāḥayhi illā umamun amthālukum, Q. 6:37–38).



According to the Qur'an and ḥadīth, then, believers are ordered to take every precaution available against being infected with coronavirus and every treatment to recover from Covid-19. In doing this, like anyone else who follows the official health instructions, they are fulfilling their individual and social responsibilities and collectively protecting their communities, all with the promise of God's reward, in obedience and compliance to the objectives of His *sharī'a*.

A believer has the faith that Covid 19 and vaccination are part of God's destiny for the world, and His *sunan* in the world, accepting this with faith and taking the attitude that 'we belong to God and to Him we shall return'. This can be seen as a better attitude for mental health and acceptance of trauma. It could be argued that, in the final analysis, believers are not losing anything by following their faith. They believe that there is not only this world but there is also a next world, where any wrongs will be put right, so they are gaining some consolation that others do not participate in.

* * *



themselves, they offer succinct summaries that may traverse a variety of jurisprudential specialities and on many occasions may be used as a basis for a ruling directly.

To illustrate the relevance and utility of these rules of *fiqh*, particularly in the field of medicine, a number of them that are frequently resorted to in contemporary medical legal reasoning are cited here:

- 'Hardship calls for relief' (*al-mashaqqa tajlib al-taysir*)
- 'Harm should be removed' (*al-dararu yuzalu*)
- 'Harm should not be removed by an equal harm' (*al-dararu la yuzalu bi-mithlihi*).
- 'Where it is inevitable, the lesser of the two harms should be done' (*yurtakabu akhaff al-dararain*)
- 'Removing the harm takes precedence over realising the benefit' (*dar al-mafasidi awla min jalbi'l-masalih*).
- 'Necessity makes lawful that which is prohibited' (*al-darurat tubih al-mahzurāt*).
- 'The limits of necessity should be defined precisely and not exceeded' (*al-daruratu tuqaddaru bi qadriha*)
- 'Wherever benefit lies, there lies the way of the *sharī'a*' (*haythu ma kanat al-mashlah fa-thamma shar' Allah*)

It is rules such as these cited above that continue to enrich Islamic law, allowing it to adapt and grow continuously, and enabling scholars of the past and present to form opinions on matters and practices in unprecedented times and environments.

Conclusion

The Qur'an directs Muslims to reflect on the *āyāt* (signs) of God, these include natural phenomena such as the Coronavirus (Covid-19) pandemic just as much as natural disasters or the wonders of the creation. These are all signs of God, which He keeps revealing to humans:



would be a good doctor must be a good Avicennist.⁽¹⁾

Two genres developed alongside Islamic medicine, that of medical ethics, wherein scholars the like of al-Rāzī, Avicenna, and Ibn Nafīs discussed the notion of morality in medicine and ‘consumer protection’ (*hisba*), wherein the qualifications of the physician, their physical and moral characteristics, their equipment, their rights and duties etc. were discussed at some length.⁽²⁾

Maqāṣid al-sharī‘a and *qawā‘id al-fiqhiya*

Yet another vital source for Islamic medicine includes the *maqāṣid al-sharī‘a* (‘objectives of Islamic law’), these principles are what the scholars have conceived as representing the objectives and intent of the *sharī‘a*. The essential objectives protected by the *sharī‘a* have been recognised as five:⁽³⁾ a person’s life, mind, religion, honour, and property. The *sharī‘a* categorises people’s needs and aspirations into three levels: the essentials (*ḍarūriyāt*), the needs (*hājīyāt*), and the luxuries (*taḥsīniyāt*), all of these levels are protected, however, ‘the first principle defines the general objective of the *sharī‘ah* as the attainment of what is beneficial to people by protecting what is essential to them and promoting what is needed and what is commendable⁽⁴⁾ (i.e. as a rule the luxuries would give way to the needs and essentials, and the needs would give way to the essentials).

The *qawā‘id al-fiqhiya* are rules that of themselves are rooted in the textual sources of Islam, the Qur’an and the Sunna – codified, in the form of legal maxims – these prove eminently useful, particularly in the field of innovative medicine, in that their ease of reference allows them to be cited in novel situations. The rules of *fiqh* are concerned with the rulings

(1) M. Ullmann, *Islamic Medicine*, p. 54.

(2) M.A.S. Abdel Haleem, ‘Medical Ethics in Islam’ in A. Grubb (ed.), *Choices and Decisions in Health Care* (John Wiley & Sons Ltd, 1993) pp. 3–4.

(3) For a good summary on this see: Mohammed Hashim Kamili, *Al-Maqasid Al-Shari‘ah: The Objectives of Islamic Law*.

(4) Abdel Haleem, ‘Medical Ethics in Islam’ p. 4 and A. Khallāf, *Islamic Jurisprudence* (in Arabic) (Cairo, 1990), p. 108.



The Qur'an and Sunnah's Scientific Legacy

Islamic Medicine, Medical Ethics, and Consumer Protection

The textual proofs cited above inspired the early Muslims to engage with the scientific heritage of the Greeks, the Syrians, the Persians and the Indians,⁽¹⁾ a great number of these works were translated into the Arabic language. Islam encourages the pursuit of knowledge,⁽²⁾ and the discipline of Islamic medicine sought to preserve, systematise, and develop the medical knowledge of 'classical antiquity'.⁽³⁾ The scientific and medical knowledge of the Greeks and others was greatly esteemed by the Arabs, likewise Christian and Jewish physicians were highly sought after and in great favour with the ruling class. As such the precursors to this knowledge were respected, so much so that Ibn Abī Uṣaybi'a (d. 1269), the Muslim biographer, said of the pagan Hippocrates, 'He was aided by divine assistance.'⁽⁴⁾

This translation enterprise laid the groundwork for the works of numerous figures in both medicine and surgery such as Ibn Sina (Avicenna, d. 959). Islamic medicine integrated medical and scientific concepts from ancient Greece, Rome, Mesopotamia, Persia, and India, whilst continuing to develop the field and making numerous advances and innovations.⁽⁵⁾ In fact,

‘... “Arabism” in medicine of the West, that trend which was dominant for centuries, and was reversed only in modern times, and after long arguments. For long the rule held that he who

(1) M. Ullmann, *Islamic Medicine* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978), pp. 8–9, 11, 20. Fazlur Rahman. *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*. New York: Crossroad, 1989.

(2) Muḥammad is reported to have said, 'Seek knowledge, even unto China.'

(3) D. Campbell, *Arabian Medicine and Its Influence on the Middle Ages* (December 2013).

(4) Ibn Abī Uṣaybi'a, *Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'* (Beirut, 1979), vol. 1, p. 41

(5) See R. Lakhtakia's 'A Trio of Exemplars of Medieval Islamic Medicine: Al-Razi, Avicenna and Ibn Al-Nafis', *Sultan Qaboos University Medical Journal*, 14:4 (2014), pp. e455–e459.



an effect in lessening the possibility of spreading infection. Up to five times a day, believers are required to wash their hands and faces, rinse their mouths and noses, and wash their feet. The Prophet recommended the repetition of these actions three times each - which would be in line with the 20 seconds recommended by today's public health authorities.

Disease Prevention: preventing infection

Some of the Prophet Muḥammad's statements are categorical injunctions aimed at preventing the spread of a known infectious disease. He is reported to have said:

‘If you hear there is a plague in a land, do not enter it, and if it strikes while you are in a land, do not leave it.’⁽¹⁾

‘A person with an infectious disease should not be brought among healthy ones.’⁽²⁾

Finding and Utilising Cures

The Prophet was asked specifically regarding medicines and precautions:

He was asked, ‘Tell us about the medicines and precautions we take: do they avert the decree of God?’ to which he answered, ‘They are part of the decree of God.’

He also said,

God Almighty has not created a disease for which He has not created a cure, though some may know it and others may not.

And with reference to aspiring towards benefitting others – such as in the race for inventing a cure for instance, he said:

‘The best of people are those whose benefit to people is greatest.’

(1) *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (إِذَا سَمِعْتُمْ بِالطَّاعُونَ بِأَرْضٍ فَلَا تَدْخُلُوهَا، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا).
(2) *Ṣaḥīḥ Muslim*, ‘The ill should not be taken among the healthy’ (لَا يُرِيدُ الْمُمْرِضُ عَلَى الْمُصِحِّ، ‘alā’l-muṣiḥḥi).



Indeed, *God loves those who purify themselves* (wa'llāhu yuḥibbu'l-muṭṭahhirīn, Q. 9:108)

He also '*sent down water from the sky to cleanse you*' (wa-yunazzilu 'alaykum min al-samā' mā'an li-yuṭahhirakum bihi, Q. 8:11).

Muḥammad was reported to have said, 'cleanliness is half of faith'⁽¹⁾ and 'Indeed God is Ṭayyib (good) and He loves that which is good, [God] is Naẓīf (clean) and He loves cleanliness.'⁽²⁾

The injunctions exhorting toward cleanliness are numerous in both the Qur'an and the Sunna.

God does not wish to place any burden on you; He only wishes to cleanse you and perfect His blessing on you, so that you may be thankful (Q. 5:6).

In their daily regime Muslims are urged to clean different parts of their bodies many times, and cleansing the mouth and teeth is particularly emphasised in numerous ḥadīths.⁽³⁾ In addition to obligatory bathing after intercourse and menstruation, as well as the exhortation to bathe on a variety of other occasions,⁽⁴⁾ the Prophet stressed: 'It is the right of God over every Muslim that he should have a bath every seven days.'⁽⁵⁾

Moreover, the obligatory requirements of ritual cleanliness (Q. 5:6) prior to the five daily prayers, that are required of Muslims would indubitably have

(1) *Ṣaḥīḥ Muslim*, (al-ṭuhūru shaṭru'l-īmān. الطُّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ).

(2) *Al-Tirmidhī* (inna'llaha ṭayyibun yuḥibbu'l-ṭayyiba naẓīfun yuḥibbu'l-naẓāfa. إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ يُحِبُّ الطَّيِّبَ نَظِيفٌ يُحِبُّ النَّظَافَةَ).

(3) Abū Bakr related that Muḥammad said, 'The siwak is cleansing to the mouth and pleasing to the Lord' (al-siwāku muṭharatun li'l-fam marḍātun li'l-rabb, السِّوَاكُ مَطْهَرَةٌ لِلْفَمِ مَرْضَاةٌ لِلرَّبِّ). Nasimi, Mahmud Nazim. *Al-Tibb Al-nabawi Wa Al-ilm Al-hadith*. Dimashq: al-Sharikat al-Muttahidah li'l-Tauzi', 1984.

(4) *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 'Ghusl (taking a bath) on Friday is compulsory for every Muslim reaching the age of puberty' (al-ghuslu yawma'l-jumu'ati wājibun 'alā kulli muḥtalimin, (الْغُسْلُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ).

(5) *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (li'llāhi ta'ālā 'alā kulli muslimin ḥaqqun an yaghtasila fī kulli sab'atin ayyāmin yawman, (لِلَّهِ تَعَالَى عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ حَقٌّ أَنْ يَغْتَسِلَ فِي كُلِّ سَبْعَةِ أَيَّامٍ يَوْمًا).



oneself and exposing oneself to danger is forbidden,⁽¹⁾ moreover, the Prophet exhorts his followers:

‘Strive for what benefits you, seek help from God and do not weaken.’⁽²⁾

Social Responsibilities

The Qur’an urges the believers to *Keep your duty to Allah as far as you are able* (*fa’ttaqū’llāha mā’sata’tum*, Q. 64:16). This individual sense of responsibility and accountability is continuously emphasised within the Qur’an by its reference to divine judgement. Also, it exhorts the believers to ‘Obey God and the Messenger and those in authority among you’ (*aṭī’ū’llāha wa-aṭī’ū’l-rasūla wa-ulī’l-amri minkum*, Q. 4:59). In fact, by virtue of this divine exhortation such obedience becomes rewardable because it complies with the teachings of the Qur’an in keeping oneself and one’s community safe. In the context of the Coronavirus pandemic this *ulū’l-amr* extends to governing authorities or medical authorities and so on, meaning that all local and national legislation on lockdown, maintaining social distance, hygiene (for e.g. washing hands etc.) and such should be adhered to.

Hygiene and Cleanliness

Cleanliness is part of God’s blessings. One of the very first instructions to the Prophet when he received the earliest verses of the Qur’an was to cleanse his clothes (Q. 74:1–4):

¹You, wrapped in your cloak, ²arise and give warning! ³Proclaim the greatness of your Lord; ⁴cleanse your clothes; ⁵keep away from all filth...

(1) The Prophet (ﷺ) said, "Religion is very easy and whoever overburdens himself in his religion will not be able to continue in that way. إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ،

(2) *Sunan Ibn Mājah* (*iḥriṣ ‘alā mā yanfa’uka wa’sta’in bi’llāhi wa-lā ta’jiz*, ما احرص على ما يتفعلك واستعين بالله ولا تعجز



and blood (Q. 7:133). Moreover, the powerlessness of humankind in the face of God's will is illustrated with the parable of a fly, Q. 22:73–74 says:

⁷³You people, here is an illustration, so listen carefully: those you call on beside God could not, even if they combined all their forces, create a fly, and if a fly took something away from them, they would not be able to retrieve it. How feeble are the petitioners and how feeble are those they petition! ⁷⁴They have no grasp of God's true measure: God is truly most strong and mighty.

Disease Prevention, Control, and Cure

It is not the Qur'an's place to talk about diagnostics or vaccines, rather it offers generic guidance that may be applicable to pandemics and how to deal with them. The Qur'an's teachings have bearing on issues related to health and hygiene, as well as prevention and cure. One of the most important sources for understanding the Qur'an is via the Prophet Muḥammad's teachings (Ḥadīth), these reports of Muḥammad's sayings and actions explain and complement the Qur'an and offer further elucidation and guidance to the believers. Together the Qur'an and Sunna make up the textual sources of Islam.

Individual Responsibilities and Exhortations for Self-Care

The Qur'an gives categorical instruction to believers, 'Do not throw yourselves with your own hands into ruin' (*wa-lā tulqū bi-aydikum ilā'l-tahluka*, Q. 2:195), as well as, 'Do not destroy yourselves: God is merciful to you' (*wa-lā taqtulū anfusakum inna'llāha kāna bi-kum raḥīmān*, Q. 4:29), so believers are under orders to refrain from self-harm or knowingly engage in actions that would be detrimental to them. The injunction to exercise caution and take proper recourse to protection (and medication) is illustrated via a ḥadīth narrated by al-Tirmidhī. The message being, one is expected to do one's bit before placing one's trust in a higher power.

A man asked, 'O Messenger of God, should I tie my camel and trust in God, or should I leave her untied and trust in God?' The





but use nothing unlawful.⁽¹⁾

The Qur'anic challenge to those who deny and doubt the role that Providence plays in all this is, 'Have they been created out of nothing? Or did they create themselves?' (*am khuliqū min ghayri shay'in am humu'l-khāliqūn*, Q. 52:35).

As a scripture, held by Muslims to be the final word of God, the Qur'an's message is considered to encompass all situations. Indeed, in a popular Egyptian anecdote the modern 19th Century Egyptian Islamic Scholar and Grand Mufti of Egypt (1899–1905), Muhammad Abduh (1849–1905) was asked by one Captain Cook, a consultant for the Ministry of Education, 'You say the Qur'an contains everything, does it say how many loaves of bread you can make out of a kilo of flour?' Abduh responded, 'Yes', and called for the baker to be summoned whom he then questioned and then gave his answer to Cook, Abduh then quoted Q. 21:7, 'Ask those who know, if you don't know' (*fa's'alū ahla'l-dhikri in kuntum lā ta'lamūn*).⁽²⁾

Mankind's Impotence in the Face of God's Will / Decree

The Qur'an gives several examples of smaller creatures causing havoc to larger ones. In Q. 105 we are told that an invading army riding on elephants was destroyed by birds that pelted it with stones of baked clay. And among the plagues of Pharaoh and his people were locusts, lice, frogs,

(1) *Sunan Abī Dāwūd (inna'llāha anzala al-dā'a wa'l-dawā' wa-ja'ala li-kulli dā'in dawā'an fa-tadāwaw wa-lā tadāwaw bi-ḥarāmin, إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالذَّوَاءَ وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً (فَتَدَاوَوْا وَلَا تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ)*. For general discussions on Islamic Medicine see: Peter Adamson and Peter Pormann. *Philosophy and Medicine in the Formative Period of Islam*. London: Warburg Institute, 2018. Peter E. Pormann and Emilie Savage-Smith. *Medieval Islamic Medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007. Khatīb, Hishām Ibrāhīm. *Al-Wajīz Fī Al-ṭibb Al-Islāmī*. al-Ṭab'ah 'Ammān: Dār al-Arqam, 1985. Irmeli Perho, *The Prophet's Medicine: A Creation of the Muslim Traditionalist Scholars*. Helsinki: Finnish Oriental Society, 1995.

(2) Jibra'il b'in Yusuf and Hashir A. Abdulsalam, 'Time, Knowledge and the Clash of Civilizations: An Islamic Approach', *Ilorin Journal of Religious Studies* 1:1 (2011) p. 50–51). Stearns, Justin K. *Infectious Ideas: Contagion in Premodern Islamic and Christian Thought in the Western Mediterranean*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011.



COVID-19 AND THE QUR'AN: Introduction

In early 2020 the rapid transmission of coronavirus and the devastating impact of Covid-19 took the world by surprise: coronavirus spread to all parts of the world, with Covid-19 causing fatalities in a manner unprecedented in recent history. In spite of humanity's advances in medicine, science, and even deep space exploration etc., prior to the creation of a viable vaccine, this microscopic organism made evident humankind's impotence in the face of Covid-19's advance and showed us that the power we assume we possess is not inviolable. This calls to mind what the Qur'an says about the end of the life of this world, Q. 10:24:

²⁴The life of this world is like this: rain that We send down from the sky is absorbed by the plants of the earth, from which humans and animals eat. But when the earth has taken on its finest appearance, and adorns itself, and its people think they have power over it, then the fate We commanded comes to it, by night or by day, and We reduce it to stubble, as if it had not flourished just the day before. This is the way We explain the revelations for those who reflect.

It could be asked, 'Does the Qur'an have anything at all relevant to say with regard to the coronavirus (Covid-19) pandemic?' In the following we shall see that, being a scripture – indeed one claiming to possess eternal wisdom and guidance, the Qur'an has a variety of teachings to offer.

The Origin of Disease in the Qur'anic Worldview

As a religious text, the Qur'an affirms God as the source of all things, for instance God is described as the 'creator of everything' (*khāliq kulli shay'in*, Q. 6:102), also it confirms that 'God creates what you don't know' (*wa-yakhlūqu mā lā ta'alamūn*, Q. 16:8) – note the verb in Q. 16:8 is in the imperfect which indicates present and future, meaning that God does this and will always do it. The import is that His universal laws allow for events to take place, such as the coronavirus (Covid-19) pandemic. Moreover, the Prophet said,

'God has sent down both the disease and the cure, and He has appointed a cure for every disease, so treat yourselves medically,





كوفيد-١٩ والقرآن الكريم

«العلم والكتاب»

أ.د. محمد عبد الحلیم

(قدم للنشر في ٠١/٠١/١٤٤٤هـ؛ وقبل للنشر في ١٤/٠٤/١٤٤٤هـ)

المستخلص: يتناول هذا البحث جائحة كوفيد-١٩ على ضوء الكتاب وتعاليم السنة النبوية والشريعة وكذلك تاريخ الطب الإسلامي. يعتبر فيروس كورونا مخلوق من مخلوقات الله وتجري عليه سنن الله سبحانه في الكون وهي سنن لا تتغير. يُعلم القرآن الناس ألا يؤدوا بأنفسهم إلى التهلكة. وعليه فالحديث الشريف يُعلم الناس اجتناب نقل العدوى من مكان إلى مكان.

إذا مرض أحدنا، فالإسلام يحثه على أن يكون موقفه إيجابياً بالبحث والاجتهاد ليجد دواءً لمرضه. وقد قال الرسول عليه الصلاة والسلام فيما معناه أن الله ما أنزل داءً الا أنزل معه دواء. فعندما نبذل قصارى جهدنا في التداوي لا ينبغي للمسلم أن ييأس من رحمة الله. فالقرآن يحث على التفكير الإيجابي والقبول ومعرفة أن المريض والمحتضر يظلان يأملان في حياة أفضل في الآخرة وأن الله وحده يحيي ويميت.

الكلمات المفتاحية: كوفيد ١٩، طب، مَرَض، وَبَاء، شَفَاء، الطَّب النبوي، إِصَابَةٌ بِمَرَض، جائحة.

Covid-19 and the Qur'an "Science and Scripture"

Prof. Muhammad Abdel Haleem⁽¹⁾

(Received 30/07/2022; accepted 08/11/2022)

Abstract: This article considers the Covid-19 pandemic in the light of the Qur'anic vision and the Prophet's teachings, as well as the principles of Shari'a and the history of Islamic medicine. Covid is part of God's creation and works according to God's *sunan* (laws) for the universe, which are unchangeable.

The Qur'an teaches people to avoid destroying themselves with their own hands.

Thus the hadith of the Prophet teaches people to avoid spreading infection/plague from one place to another.

If someone does become ill the Qur'an teaches them to have a positive attitude of trying their utmost to find a cure. The prophet said, that God had not created a disease without creating a cure. When everything possible to us has been done, the believer should not despair of God's mercy or feel helpless. The Qur'an encourages a positive frame of mind and acceptance, knowing that the sick and dying can still hope for a better life in the next world, and that God is the one who gives and takes life.

Key words: Covid-19, medicine, sickness, plague, cure, prophetic medicine, infection, pandemic.

* * *

(1) PROFESSOR, SCHOOL OF ORIENTAL AND AFRICAN STUDIES, LONDON.
e-mail: HA4@SOAS.AC.UK

English Section