Issn:2710-1967

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

مجلة علمية فصلية محكمة تصدر عن جامعة القرآن الكريم وتأصيل العلوم/ السودان ومركز البحث وتطوير الموارد البشرية/ رماح - الأردن

العدد الحادي عشر / حزيران يونيو/ 2024

العنوان الإداري: الأردن/ عمان/ شارع وصفي التل/ الجاردنز/ مركز البحث وتطوير الموارد البشرية/ رماح

ISNN: 2710-1967

مجلة دراسات العلوم الإسلامية

مجلة دولية علمية محكمة متخصصة في العلوم الإسلامية وما يتعلق من دراسات أسلمة المعارف
تصدر عن جامعة القرآن الكريم وتأصيل العلوم – السودان ومركز البحث وتطوير الموارد البشرية "رماح" - الأردن

العدد (11) 2024

ISSN: 2710-1967

إدارة المجلة

الرئيس الشرفي للمجلة: أ.د. محمد عبد الله سليمان مدير جامعة القرآن الكريم وتأصيل العلوم/ السودان

المشرف العـــــــام: أ.د. خالد الخطيب– الأردن

رئيس تحريـــــر المجلة: أ.د. محمد إبراهيم خليل السامرائي - العراق

مدير تحريـــــر المجلة: أ.م.د. مصدق امين عطية الدوري - العراق

سكرتير التحريـــــــر: م.م. خالدة جمال الشافعي– العراق

المنسق العـــام للمجلة: م. محمد عماد الصعيدي – الأردن

رئيس التحرير
الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم خليل السامرائي

جامعة تكريت - العراق

العنوان الاداري للمجلة

مركز البحث وتطوير الموارد البشري "رماح" عمان – الأردن شارع وصفي التل
الهاتف /الفاكس: 00962782708863
البريد الالكتروني: remahislamicjournal2021@yahoo.com - khalidk_51@hotmail.com
الموقع الالكتروني: https://issjournal.org

هيئة تحرير المجلة

رئيس التحرير	أ.د. محمد إبراهيم خليل السامرائي	جامعة تكريت/ العراق
مدير التحرير	أ.م.د. مصدق امين عطيه الدوري	وزارة التربية/المديرية العامة لتربية صلاح الدين/ العراق
سكرتير التحرير	م.م. خالدة جمال الشافعي	معهد تقني الرصافة/ العراق

أعضاء هيئة تحرير المجلة

أ.د. عدنان مصطفي خطاطبة	جامعة اليرموك	الأردن
أ.د. خلوق ضيف الله محمد آغا	جامعة العلوم الإسلامية العالمية	الأردن
أ.د. هناء الحنيطي	جامعة العلوم الإسلامية العالمية	الأردن
أ.د. أبكر عبد البنات آدم إبراهيم	جامعة القرآن الكريم وتأصيل العلوم	السودان
أ.د. مزاحم مهدي إبراهيم النجار	جامعة تكريت	العراق
أ.د. أشرف مؤنس	جامعة عين شمس	مصر
أ.د.عباس علي حميد العبيدي	جامعة ديالى	العراق
أ.م.د عبد الرحمن بن نويفع بن فالح السلمي	جامعة أم القرى	السعودية
أ.م.د. حسن عبد الزهرة كيطان الإبراهيمي	وزارة التربية المديرية العامة لتربية النجف	العراق
أ.م.د. أوان عبد الله محمود الفيضي	جامعة الموصل	العراق
د. صهيب احمد السامرائي	ديوان الوقف السني /القسم الديني	العراق
د. محجوبة العوينة	أكاديمية طنجة تطوان	المغرب
د. عبد الرشيد أولاتنجي عبد السلام	جامعة برليس الإسلامية	ماليزيا
د. صابر نواس محمد	مدير أكاديمية التميز	الهند

اللجنة الاستشارية والعلمية

أ.د. داتو ذو الكفل محمد يعقوب بن محمد يوسف-رئيساً	مدير مركز قرانيكا في جامعة ملايو	ماليزيا
أ.د. حسن حميد عبيد الغراوي	جامعة قطر	قطر
أ.د. الفضيل ارتيمي	جامعة بليدة	الجزائر
أ.د. عزة عدنان أحمد عزت	جامعة زاخو	العراق
أ.د. مهند محمد صبيح	كلية الإمام الأعظم (رحمه الله) الجامعة	العراق
أ.د. رافد صباح التميمي	جامعة بغداد	العراق
ا.د. احمد داود شحروري	جامعة الزيتونة	تونس
أ.د. غازي حميد موسى	وزارة التربية/ مديرية تربية صلاح الدين	العراق
أ.د. فادي عبد الله الحولي	جامعة الشيخ عبدالله البدري	السودان
أ.م.د. فرح غانم صالح	جامعة بغداد	العراق
أ.م.د. ادم هارون أحمد إبراهيم	جامعة النيلين	السودان
أ.م.د. آلاء عبد الرحمن نعمان	جامعة تكريت	العراق
أ.م.د. مريم هاشم حمد البدري	كلية الإمام الكاظم (ع) الجامعة/ فرع واسط	العراق
أ.م.د وميض فارس صعب	جامعة تكريت	العراق
ا.م.د. علي علي جبيلي ساجد	جامعة ملايا	ماليزيا
ا.م.د. حيد رصاحب شاكر	جامعة سامراء	العراق
أ.م. هدى عبد علي حطاب	جامعة بغداد	العراق
م.د. مهدي صالح محمد جدوع	جامعة تكريت	العراق
م.د. مزمل محمد عابدين	جامعة الإمام المهدي	السودان
د. فاتن العمرو	جامعة اليرموك	الأردن

د. محمد أحمد ربابعة	جامعة اليرموك	الأردن
د. عبد الرؤوف أحمد بني عيسى	جامعة العلوم الإسلامية العالمية	الأردن
د. بريرسعد الدين	جامعة القرآن الكريم وتأصيل العلوم	السودان
د. حسن الفاتح حسين	جامعة القرآن الكريم وتأصيل العلوم	السودان
د. عادل حسن طه	جامعة السلام	السودان
د. عبد الرحمن السيد عبد الغفار بلح	كلية الشريعة والدعوة الإسلامية	مصر
د. أحمد عبد القوي محمد عبد الله	جامعة ستة أكتوبر	مصر
د. طاهر فايز عبد الحميد عبد العال	جامعة أبوجا	نيجيريا
د. مهند شهاب أحمد	الوقف السني/ دائرة التعليم الديني	العراق
د. زينب إبراهيم السعدي	مديرية تربية بغداد/ الكرخ 1	العراق
د. عبد الهادي أحمد عبد الكريم	جامعة أنجمينا	تشاد
د. عبد الحسن ناجي عطية	كلية الإمام الكاظم (ع) الجامعة	العراق
د. محمد رضا رمال	الجامعة اللبنانية	لبنان
د. خلود هاش م جوحي الوائلي	مديرية التربية بغداد الكرخ الثانية	العراق
د. انتظار نجم كوت	كلية الامام الكاظم عليه السلام للعلوم الإسلامية الجامعة. فرع واسط. البلد	العراق
د. صباح خضير عباس	كلية الامام الكاظم ع اقسام النجف الاشرف البلد	العراق
م.د. أسماء حسن عبد علي	وازرة التربية/ مديرية تربية واسط	العراق
د. بتول مالك عبا س الفتلاوي	وازرة التربية مديرية تربية الرصافة الثانية الإشارف الاختصاص التربوي	العراق

شـروط النشـر

- تقديم تعهد بعدم إرسال البحث لمجلة أخرى وعدم المشاركة به في مؤتمرات علمية.
- ألا تتجاوز صفحات البحث 20 صفحة ويكون ملخص البحث بلغتين لغة البحث بالإضافة إلى اللغة الإنجليزية ان لم تكن هي لغة البحث، ويكتب عنوان البحث باللغة الانجليزية رفقة اسم الباحث والكلمات المفتاحية.
- تقدم الأبحاث مطبوعة على ورق من حجم A4 وتكون المسافة مفردة بين الأسطر مع ترك هامش من كلا الجوانب مسافة 4.5 سم، وأن يكون الخط (Traditional Arabic) قياس14باللغة العربية ويكون الخط (Times New Roman) قياس 12 باللغة الإنجليزية أو الفرنسية، وفق برنامج (Microsoft Word).
- يرقم التهميش والإحالات ويعرض في أسفل الصفحة :المؤلف، عنوان الكتاب أو المقال، عنوان المجلة أو الملتقى، الناشر، الطبعة، البلد، السنة، الصفحة أو ضمن البحث مع ذكر المؤلف وسنة النشر والصفحة.
- تتمتع المجلة بكامل حقوق الملكية الفكرية للبحوث المنشورة.
- على الباحث أن يكتب ملخصين للبحث: أحدهما بلغة البحث والآخر باللغة الإنجليزية، على ألا يزيد عدد كلمات الملخص عن 150 كلمة. منهج العلمي المستخدم في حقل البحث المعرفي واستعمال أحد الأساليب التالية في الاستشهاد في المتن والتوثيق في قائمة المراجع، أسلوب إم إل أي (MLA) أو أسلوب شيكاجو (Chicago) في العلوم الإنسانية أو أسلوب أي بي أي (APA) في العلوم الاجتماعية، وهي متوافرة على الإنترنت.
- المقالات المنشورة في هذه المجلة لا تعبّر إلا عن آراء أصحابها.
- يحق لهيئة التحرير إجراء بعض التعديلات الشكلية على المادة المقدّمة متى لزم الأمر دون المساس بمحتوى الموضوع.

INTERNATIONAL
Scientific Indexing
Fresh Ideas for Growing your Citations

Certificate

This is to certify that مجلة دارسات العلوم الإسلامية is indexed in International Scientific Indexing (ISI). The URL for journal on our server is https://isindexing.com/isi/journaldetails.php?id=16102

Editor ICR Team (ISI)

International Scientific Indexing (ISI)

https://isindexing.com/isi/journals.php

https://www.arabimpactfactor.com/pages/tafaseljournal.php?id=8700&date=2022

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد الحادي عشر

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على فضله وإحسانه والصلاة والسلام على محمد وآله وسلم تسليما كثيرا

صدر هذا العدد الحادي عشر من مجلة دراسات العلوم الإنسانية كجزء من إصدارات المجلة المنتظمة وحرصنا على أن يكون عدد البحوث قليلا نسبيا ليرتفع نسبة ال Cite score مستقبلا لتكون المجلة أكثر رصانة مع الحفاظ على جودة البحوث المنشورة ونسعى لدخول مستوعبات عالمية رصينة جديدة حيث حصلت المجلة معامل التأثير العربي Arab Impact Factor بمعامل 0,89 .

شكرا للباحثين الذين منحوا المجلة ثقتهم وقدموا ابحاثهم المتميزة للنشر فيها .

والله ولي التوفيق

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

رئيس التحرير

أ. د. محمد إبراهيم خليل السامرائي

المحتويات

ت	المحتويات	الصفحة
1	القاعدة الفقهيّة: " لَا يُنْكَرُ تَغَيُّرُ الْأَحْكَامِ بِتَغَيُّرِ الْأَزْمَانِ" وتطبيقاتها الجنائيّة الأستاذ الدكتور أحمد وجيه عبيد	40-12
2	حكم رواية التلميذ ما أنكره شيخه وأثره في اختلاف الفقهاء : دراسة حديثية فقهية د . محمد بن سيف بن غالب العمري	62-42
3	الصُّورة الزَّمنيَّة في الحديث النَّبوي الشَّريف حديث "الشَّفاعة" أنموذجا د. تيسير بنت عبَّاس بن محمَّد الشَّريف	76-64
4	حكم زواج المبكر (زواج القاصر) في الشريعة وحياتنا العامة أ.م.د. الآء عبد الرحمن	91-78
5	المباحث العقدية المستفادة من الإسراء والمعراج: دراسة تحليلية د. أحمد محمد الزبير حسن	102-93
6	Fighting Rising Insecurity Challenges in Nigeria: An Alternative Approach Dr. Ismail Adaramola Abdul Azeez	122-104
7	النَّفي في شعر أبي طالب لَامِيَّتُهُ أنموذَجًا دِراسَةٌ دَلاليَّةٌ م. د. وداد حامِد عطشان السَّلامِيّ	146-124
8	فكر بعد ما بعد حداثي ومحاولات التأسيس في نظريات النقد المرحَّلة أ.د. اوراد محمد كاظم التويجري / م.د. حيدر جبار عطية	168-148
9	التنمر أنواعه وعلاجه في ضوء الفقه الإسلامي د/ سعاد نور الدين	183-170

الأبحاث

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

القاعدة الفقهيّة:

" لَا يُنْكَرُ تَغَيُّرُ الْأَحْكَامِ بِتَغَيُّرِ الْأَزْمَانِ" وتطبيقاتها الجنائيّة

الأستاذ الدكتور أحمد وجيه عبيد

أستاذ الفقه الإسلامي بجامعة الجنان وجامعة طرابلس

طرابلس– لبنان

Juridical Principle: "The change of rulings with the change of times is not to be denied" and its criminal applications.

Prof. ahmad wajih obeid

هاتف: 0096171208683

ahmadobeid076@gmail.com

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

القاعدة الفقهيّة: " لَا يُنْكَرُ تَغَيُّرُ الْأَحْكَامِ بِتَغَيُّرِ الْأَزْمَانِ" وتطبيقاتها الجنائيّة

الأستاذ الدكتور أحمد وجيه عبيد

أستاذ الفقه الإسلامي بجامعة الجنان وجامعة طرابلس

طرابلس– لبنان

ملخص البحث

يتناول هذا البحث قاعدة هامّة من القواعد الفقهيّة الجنائيّة هي قاعدة: "لَا يُنْكَرُ تَغَيُّرُ الْأَحْكَامِ بِتَغَيُّرِ الْأَزْمَانِ"، اقتصرت فيها على ما يتعلّق بالتّطبيقات الجنائيّة، حيث بيَّنت أثر العرف والعادة، وانتفاء العلل، والمصلحة المرسلة في تغيُّر الأحكام الجنائية في بابي الحدود والتّعازير، وجمعت أغلب المسائل المتعلقّة بذلك. وجاء تقسيم هذا البحث إلى ثلاثة مباحث، تناول المبحث الأوّل: التّعريف بمفردات القاعدة وبيان نصِّها، وتناول المبحث الثّاني علاقة العرف والمصلحة وانتفاء العلّة بتغيُّر الحكم، وجاء المبحث الثّالث في تطبيقات القاعدة في الفروع الفقهيّة الجنائيّة، وختم البحث بالنّتائج والتّوصيات التي خرجت بها.

الكلمات المفتاحيّة: العرف– المصلحة المرسلة– العلّة– الحدّ– التّعزير– الزمن

Abstract

This research addresses an important principle of criminal jurisprudence, which is the principle: "The change of rulings with the change of times is not to be denied." The study focuses specifically on its criminal applications, highlighting the impact of customs, traditions, the absence of reasons, and the consideration of unregulated interest on the change of criminal rulings in the areas of hudud (fixed punishments) and ta'zir (discretionary punishments). It gathers most of the related issues in this context. The research is divided into three sections. The first section defines the terms of the principle and explains its text. The second section explores the relationship between custom, interest, and the absence of reasons with the change in rulings. The third section examines the applications of the principle in criminal jurisprudential branches. Lastly, the study concludes with findings and recommendations derived from the analysis.

Keywords: Custom - Unregulated Interest - Reason - Hudud - Ta'zir – Time.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله ربِّ العالمين، والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد، وعلى آله الأبرار وأصحابه الأخيار، وبعد:

فإنّ من سنن الله تعالى في الكون أنّ أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة، ومنهاج مستقرّ، إنّما هو اختلاف على الأيّام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال[1].

وتعدّ القاعدة الفقهيّة: "لَا يُنْكَرُ تَغَيُّرُ الْأَحْكَامِ بِتَغَيُّرِ الْأَزْمَانِ" من القواعد العظيمة التي أولاها الفقهاء عناية كبيرة وأدرجوها في عمليّة التّأصيل للمسائل المتغيّرة في الأدلّة التّبعيّة التي بنيت على العرف والمصلحة المرسلة وغيرها، ذلك أنّ العمل بمبدأ تغيُّر الأحكام بتغيُّر الأزمان تؤيّده الأصول المتّفق عليها.

ولمّا كانت الشّريعة مبناها على مصالح العباد ورفع الحرج في المعاش والمعاد، فإنّ الفتوى تتغيّر بحسب الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد، وهذا يدلّ على مرونة الشّريعة وصلاحيّتها لكلّ زمان ومكان.

قال القرافيّ: "فمهما تجدّد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تَجْرِهِ على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده وأَجْرِهِ عليه دون عرف بلدك ودون المقرَّر في كتبك فهذا هو الحقّ الواضح"[2]. وقال القرطبي: "لو التزمنا ألّا نحكم بحكم إلّا حتّى نجد فيه نصًّا لتعطّلت الشّريعة، فإنّ النّصوص فيها قليلة، وإنّما هي الظّواهر والعمومات والأقيسة"[3].

فالأحكام نوعان: الأوّل: وهو الثّابت في شرع الله تعالى له دليل قاطع يوصل العلم به؛ كالعقائد والحدود، فهذه أحكام كلّيّة شرعت للمكلّفين دون استثناء، ولا يلحقها التّغيير ولا الاجتهاد[4]. والثّاني: وهو المتغيّر الذي عُرف عن طريق الاجتهاد في استنباط الأحكام لما لا نصَّ فيه عن طريق القياس أو اعتبار المصلحة المرسلة والاستحسان، وغيرها من الأدلّة المختلف فيها[5].

أهمّيّة البحث: بعد تتبّع المسائل والأحكام الجنائيّة، واستقراء أقوال أهل العلم فيها، وجدت أنّ بعضها يتغيّر بتغيّر العرف، وبعضها بتغيّر المصلحة، وبعضها الآخر بتغيّر العلّة...، ممّا يظهر أهمّيّة هذه القاعدة في التطبيقات الجنائيّة.

سبب اختيار البحث: من خصائص القواعد الفقهيّة أنّها تضبط الفروع وتنسّق بين الأحكام المشابهة، وتقدّم العون لرجال التّشريع لاستمداد الأحكام منه، وتوضّح لهم السّبيل واستنباط الحلول للوقائع المتجدّدة. ولمّا كانت القواعد التي استندت لدليل أصوليّ كالعرف والمصلحة وغيرها تتبع في الحجّيّة للدّليل الذي استُنبطت منه، وتستمدّ منه قوّتها واعتبارها. لذا أحببت أن أبيّن التّطبيقات الجنائيّة التي تتغيّر بتغيّر العرف والمصلحة وانضوائها تحت قاعدة: "لَا يُنْكَرُ تَغَيُّرُ الْأَحْكَامِ بِتَغَيُّرِ الْأَزْمَانِ".

أهداف البحث: يسعى هذا البحث لأهداف عدّة أهمّها:

1 – بيان قيمة القواعد الفقهيّة وحاجة الفقيه والمفتي إليها في ضبط المسائل.

2 – أنّ الفقه الإسلاميّ يتناول كلّ جديد باعتبار الواقعيّة والعرف والمصلحة.

3 – إظهار عظمة الشّريعة ومرونتها، وصلاحيّتها لكلّ زمان ومكان.

---

[1] مقدمة ابن خلدون، دار الهيثم، القاهرة، ط1، 1426هـ، ص 24.

[2] الفروق: القرافي، الفرق بي قاعدة العرف القولي وبين قاعدة العرف الفعلي، 1/ 191.

[3] تفسير القرطبي، 289/6.

[4] فقه الأولويات: د. يوسف القرضاوي، ص81.

[5] شريعة الإسلام: د. يوسف القرضاوي، ص22.

4 – بيان الضّوابط الشّرعيّة للأحكام الجنائيّة.

مشكلة البحث: يجيب البحث عن التّساؤلات الآتية:

1 – ما أثر العرف، والمصلحة المرسلة، وتغيّر العلّة في الأحكام الجنائيّة؟

2 – ما الضّوابط التي تحكم تغيُّر الأحكام بتغيّر الأزمان؟

3 – هل يلحق التّغيير والاجتهاد العقوبات الحدّيّة؟

4 – هل الارتباط بالأصول مع تجاوز الشّكليّات أمر شرعيّ في التّعامل مع الأحكام الجنائيّة؟

منهج البحث: اعتمدت في هذا البحث على المنهج الاستقرائيّ التّحليليّ المقارن، من خلال استقراء النّصوص وأدلّتها وبيان أقوال الفقهاء في المسائل الجنائية، وتحليلها، والمقارنة بينها.

الدّراسات السّابقة:

1 – تغيُّر الأحكام. دراسة تطبيقيّة لقاعدة: "لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر القرائن والأحوال" في الفقه الإسلامي: د.سها سليم مكداش، دار البشائر الإسلاميّة، ط1، 1428هـ-2007م. تناول الكتاب الأصول التي تؤثّر في الأحكام؛ كالمصلحة والعرف وسدّ الذرائع وغيرها، وبيَّن تطبيقاتها في الفقه الإسلامي. ويختلف هذا البحث بأنّه اقتصر على الأحكام الجنائيّة التي تتغيّر بتغيّر العرف والعلّة والمصلحة المرسلة.

2 – العرف في التّشريع الجنائي، دراسة تأصيليّة مقارنة، رسالة ماجستير، إعداد أحمد بن رفاع المطيري، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنيّة، الرّياض، 1431هـ-2010م. وقد بيّن فيها أثر العرف في التّشريع الجنائيّ والقانون، وتناول بعض الأحكام الجنائيّة التي تتغيّر بتغيّر العرف. ويختلف هذا البحث عنه بأنّي أخالفه في كثير من المسائل التي أدرجها ضمن التي تتغيّر مع العرف، وهي ليست كذلك.

3 – أثر تغيُّر الزّمان في تغيُّر أحكام التّجريم والعقاب في الشّريعة الإسلاميّة، رسالة ماجستير، إعداد تركي بن عوض السّلمي، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنيّة، الرّياض، 1429هـ-2008م. وقد بيّن فيها خصائص التّجريم والعقاب؛ كالرّبّانيّة، والمرونة، والعدل، وتناول عوامل تغيُّر التجريم والعقاب، وختم بجانب تطبيقيّ في المملكة العربيّة السّعوديّة. ويختلف هذا البحث عنه بأنّه تطرّق للمسائل والأحكام الجنائيّة التي تتغيّر بتغيّر الزّمان، وأوضح الأصول التي تحكم ذلك، وفصّل ذلك في كلّ جريمة على حدّ مستقلّ.

منهج البحث:

اعتمدتُ المنهج الاستقرائيّ التّحليليّ المقارن، من خلال استقراء أقوال الفقهاء وبعض الباحثين المعاصرين، محلّلًا ومقارنًا ومرجّحًا فيما بينها.

منهجيّة البحث:

يتلخّص عملي في هذا البحث في النّقاط الآتية :

1- استقرأت كتب القواعد الفقهيّة، والفقه الجنائيّ الإسلاميّ للاطّلاع على ما له علاقة بالمسائل الجنائيّة، واعتمدت على المصادر القديمة والمراجع الحديثة التي لها علاقة بالقواعد والأدلّة المختلف فيها.

2- رجعت إلى كتب وأبحاث الباحثين المعاصرين ممّن كتبوا في بعض المسائل التي تضمّنها هذا البحث، على سبيل الاطلاع والاستئناس.

3 – اقتصرت في المسائل الفقهيّة الخلافيّة على المذاهب الأربعة، والقليل من مذهب الظّاهريّة.

4 – عرضت أقوال الفقهاء بأسلوب علمي مبسَّط دون الإخلال بالنّص وبقواعد اللغة العربيّة.

5 – رجّحت بين الآراء الفقهية بما يسَّر الله تعالى لي من الفهم والملاحظة والاستنباط.

6– عزوت الآيات القرآنية الواردة في البحث إلى سورها، وقمت بتخريج الأحاديث والآثار التي ذكرتها في البحث.

7 – ذيّلت البحث بفهرس المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات.

خطّة البحث:

والخطة التي رسمتها للسّير في إعداد هذا البحث جاءت على النّحو الآتي:

المقدّمة: تحدّثت فيها عن أهمّيّة البحث، وسبب اختياري له، وأهميّته، وإشكاليّته...

المبحث الأوّل: التّعريف بمفردات القاعدة وبيان نصِّها.

المبحث الثّاني: علاقة العرف والمصلحة وانتفاء العلّة بتغيُّر الحكم

المبحث الثّالث: تطبيقات القاعدة في الفروع الفقهيّة الجنائيّة

الخاتمة: وتشمل أهمّ النّتائج التي تمّ التّوصّل إليها

المبحث الأوّل: التّعريف بمفردات القاعدة وبيان نصِّها

هذه القاعدة من أهمّ القواعد التي تبيّن تغيُّر العرف، والعلّة، والمصلحة المرسلة، عبر الأزمان، وأثر ذلك في تغيُّر الأحكام، فإنّ أعراف النّاس تختلف من زمن إلى آخر، وكذلك العلّة والمصلحة. وقد نصَّ على هذه القاعدة مجلة الأحكام العدليّة، وذكرها البركتي في قواعده[1].

المطلب الأوّل: شرح مفردات القاعدة

يُنكر: النّكرة ضدّ المعرفة، ونَكَّرَهُ فتَنَكَّرَ، أي غيَّره فتغيَّر إلى مجهول[2]. وغَيَّرْتُ الشَّيْءَ فَتَغَيَّرَ، وَمِنْهُ غِيَرُ الزَّمان[3].

تغيّر: تغيَّر الشيءُ عن حاله: تَحَوَّلَ. وغَيَّرَه: حَوَّله وَبَدَّلَهُ كأنّه جعله غير ما كان. وفي التّنزيل العزيز: ﴿ذلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَها عَلى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[4].

الحكم: ويأتي في اللغة على عدة معانٍ، منها: القضاء، ويأتي بمعنى والحِكْمَة من العلم[5]، والمنع، وكلّ من منعته فقد حكَّمته[6]. وَسُمِّيَتْ حَكَمَةُ الدّابة بهذا المعنى؛ لأنّها تمنعُ الدّابة من كثيرٍ من الجهل[7]. ويأتي أيضًا بمعنى الإحكام والإتقان، ومنه الحكيم (من أسماء الله تعالى)، أي: هو الذي يُحْكِمُ الأشياء ويتقنها[8].

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

(1) مجلة الأحكام العدلية، مادة (39)، ص 20. قواعد الفقه: البركتي، (280)، ص 113.

(2) الصحاح: الجوهري، مادة (نكر)، 2/ 837.

(3) مختار الصحاح: الرازي،ص232.

(4) سورة الأنفال: آية 53.

(5) الصحاح: الجوهري، مادة (حكم)، 1901/5.

(6) غريب الحديث: القاسم بن سلام، 427/4.

(7) غريب الحديث: القاسم بن سلام، 427/4. تهذيب اللّغة: الأزهري، 69/4.

(8) تاج العروس: الزّبيدي، مادة (حكم)، 521/31.

الحكم اصطلاحًا: اختلفت عباراتُ الأصوليّين في تعريف الحكم الشّرعي، وهذه التّعريفات لم تَسْلَمْ من المطاعِن والاعتراضات[1]، وَأَحْسَنُ هذه التّعريفات وأقربُها إلى الصّحة أنّ الحكم الشّرعيّ: "هو خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين، بالاقتضاء، أو التّخيير، أو الوضع"[2].

وذكر الزّركشي أنّه نُقِلَ عن العزّ بن عبد السّلام قوله: يحدث للنّاس في كلّ زمان من الأحكام ما يناسبهم[3]. ويتأيّد هذا ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنّها قالت: «لَوْ أَدْرَكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا أَحْدَثَ النِّسَاءُ لَمَنَعَهُنَّ كَمَا مُنِعَتْ نِسَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ» قُلْتُ لِعَمْرَةَ: أَوَمُنِعْنَ؟ قَالَتْ: نَعَمْ[4].

وذكر ابن القيِّم تحت فصل في تغيير الفتوى، واختلافها بحسب الأزمنة والأمكنة والأحوال والنّيّات والعوائد، أنّ الشّريعة مبناها على مصالح العباد ورفع الحرج في المعاش والمعاد[5].

الأزمان: الزَمَنُ والزَمانُ: اسمٌ لقليل الوقت وكثيره، ويجمع على أَزمانٍ وأَزْمِنَةٍ وأَزْمُنٍ[6]. والزّمان: هو مقدار حركة الفلك الأطلس عند الحكماء، وعند المتكلّمين: عبارة عن متجدّد يقدّر به متجدّد آخر موهوم، كما يقال: آتيك عند طلوع الشّمس؛ فإنّ طلوع الشّمس معلوم ومجيئه موهوم، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيهام[7].

المطلب الثّاني: المعنى الإجمالي للقاعدة

ذكرنا أنّ هذه القاعدة نصَّت عليها مجلة الأحكام العدليّة[8]، وقد ذكر شارحها علي حيدر أفندي أنّ الأحكام التي تتغيّر بتغيُّر الأزمان هي الأحكام المستندة على العرف والعادة؛ لأنّه بتغيُّر الأزمان تتغيّر احتياجات النّاس، وبناء على هذا التّغيُّر يتبدّل أيضًا العرف والعادة وبتغيُّرهما تتغيّر الأحكام، بخلاف الأحكام المستندة على الأدلّة الشّرعيّة التي لم تُبْنَ على العرف والعادة فإنّها لا تتغيّر[9].

إنّ تغيّر الأوضاع والأحوال الزّمنيّة له تأثير كبير في كثير من الأحكام الشّرعيّة الاجتهاديّة؛ لأنّ ما كان من الأحكام الشّرعيّة مبنيًّا على عرف النّاس وعاداتهم تتغيّر كيفيّة العمل بمقتضى الحكم باختلاف العادة عن الزّمن السّابق[10]. فإذا اختلفت العادة عن زمان قبله، تتغيّر كيفيّة العمل بمقتضى الحكم، وأمّا ما أصله على غير ذلك فلا تتغيّر. فالأحكام الشّرعيّة الاجتهاديّة تنظّم ما

---

[1] فقيل: هو عبارة عن خطاب الشّارع المتعلّق بأفعال العباد. ذكره الآمدي في الإحكام، 95/1. وقيل: هو خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير. هذا التّعريف اختاره البيضاوي في المنهاج، 47/1. وعرّفه الغزالي بأنّه: "عبارة عن خطاب الشرّع إذا تعلّق بأفعال المكلّفين. المستصفى: الغزالي، 55/1. وقيل: هو خطاب الشّارع المفيد فائدة شرعيّة. اختاره الآمدي في الإحكام، 95/1-96. وقيل غير ذلك.

[2] شرح مختصر الرّوضة: الصّرصري، 254/1. حاشية العطّار على شرح الجلال على جمع الجوامع: العطّار، 75/1. وبيان هذا التّعريف ليس هنا موضعه؛ لأنّنا بصدد التّمهيد لموضوعِنا وهو الآثار الفقهيّة الجنائيّة للقاعدة.

[3] البحر المحيط: الزركشي، 219/1.

[4] صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس، (869)، 173/1. صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة، (445)، 328/1.

[5] إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن القيم، 11/3.

[6] الصحاح: الجوهري، مادة (زمن)، 5/ 2131.

[7] التعريفات: الجرجاني، ص114.

[8] مجلة الأحكام العدلية، المادة 39، ص20.

[9] درر الحكام في شرح مجلة الأحكام: علي حيد أفندي، 47/1.

[10] الوجيز في إيضاح قواعد الفقة الكلية: د. البورنو، ص310.

أوجبه الشّرع الذي يهدف إلى إقامة العدل وجلب المصالح ودرء المفاسد، فهي ذات ارتباط وثيق بالأوضاع والوسائل الزّمنيّة، وأمّا أصل الحكم الثّابت بالنّصّ فلا يتغيّر[1].

المطلب الثّالث: الفرق بين تغيّر الأحكام والنّسخ

ذكر أهل العلم فروقًا بين النّسخ[2]، وبين تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان أبيّنها في الآتي:

1 – النّسخ حقيقة شرعيّة، وهي استعمال الاسم الشّرعيّ فيما كان موضوعًا له أوّلًا في الشّرع[3]، فهو من وضع الشّارع الحكيم، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[4]. أمّا تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان فهو من الحقيقة العرفيّة، ما أفيد به ما وضع له في أصل العرف[5]، فهي من وضع علماء الشّريعة.

2 – النّسخ رفعٌ للحكم على التّأبيد[6]، بخلاف تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان فهو ليس كذلك، فإنّ الحكم المغيَّر يعود بعود العلّة[7].

3 – النّسخ قد يتوجّه للحكم والنّصّ الذي ثبت به[8]، وقد يتوجّه للحكم دون النّصّ[9]، وقد يتوجّه للنّصّ دون الحكم[10]. أمّا تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان فلا يتوجّه للنّصّ بالتّغيير، وإنّما يتوجّه للحكم الشّرعيّ لمسألة طرأ عليها ما يمنع معه استصحاب حكمها الأوّل لاندراجها تحت أصل شرعي آخر يحكم به عليها.

---

(1) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة: د. محمد الزحيلي،1/ 353.

(2) النّسخ لغة: يطلق النّسخ ويراد به عدّة معان منها: إبطال الشّي، وإقامة غيره مقامه. واصطلاحًا: هو بيان مدّة الحكم. الفصول في الأصول: الجصاص، 152/1. أو رفع الحكم الشّرعيّ بخطاب. والمراد ارتفاع دوام الحكم بمعنى تكرُّره، لا ارتفاع الحكم الذي هو الخطاب. البحر المحيط: الزركشي، 197/5. أو رفع الحكم الثّابت بخطاب متقدّم بخطاب متراخ عنه. روضة الناظر: ابن قدامة،1/ 219.

(3) الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي، 1/ 27.

(4) سورة البقرة: الآية 106.

(5) المعتمد: أبو الحسين البصري، 2/ 405.

(6) مثاله: صيام عاشوراء كان واجبًا ثمّ نسخ بصيام شهر رمضان. الفصول في الأصول: الجصاص، 277/2.

(7) مثاله: مسألة ادّخار لحوم الأضاحي، وفيها قول النبي: «إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ الَّتِي دَفَّتْ، فَكُلُوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا». صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي فوق ثلاث في أول الإسلام، (1971)، 1561/3.

(8) مثاله قول عائشة: "كَانَ فِيمَا أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ: عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ، ثُمَّ نُسِخْنَ، بِخَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ، فَتُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ ﷺ، وَهُنَّ فِيمَا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ". صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب التحريم بخمس رضعات، (1452)، 1075/2. قال النّووي: "وقولها (فَتُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ ﷺ، وَهُنَّ فِيمَا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ) معناه أنّ النّسخ بخمس رضعات تأخّر إنزاله جدًّا حتى إنّه ﷺ توفي وبعض النّاس يقرأ خمس رضعات". شرح النووي على مسلم، 29/10.

(9) مثاله نسخ الوصية للوالدين والأقربين، الثابت بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [سورة البقرة: الآية 180]، فهي مما نسخ حكمه وبقي النص الذي ثبت به. روضة الناظر: ابن قدامة، 295/1.

(10) مثاله: قول عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ﷺ: "أَخْشَى إِنْ طَالَ بِالنَّاسِ زَمَانٌ أَنْ يَقُولَ قَائِلٌ: مَا نَجِدُ الرَّجْمَ فِي كِتَابِ اللهِ فَيَضِلُّوا بِتَرْكِ فَرِيضَةٍ أَنْزَلَهَا اللهُ، وَإِنَّ الرَّجْمَ فِي كِتَابِ اللهِ حَقٌّ عَلَى مَنْ زَنَى إِذَا أَحْصَنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ، إِذَا قَامَتِ الْبَيِّنَةُ، أَوْ كَانَ الْحَبَلُ، أَوِ الِاعْتِرَافُ ". صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب رجم الثيب في الزنا، (1691)، 1317/3. وهذا مما نسخ لفظه وبقي حكمه. شرح النووي على مسلم، 191/11.

4 – النّسخ بيان لمدّة الحكم، ولا يلزم من وقوعه تغيّر الأوصاف والعلل المؤثّرة في الحكم، بخلاف تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان فهو لا يكون إلّا بعد النّظر فيها[1]، وهو ما يسمّى بتحقيق المناط[2].

المبحث الثّاني: علاقة العرف والمصلحة وانتفاء العلّة بتغيّر الحكم

المطلب الأوّل: علاقة العرف والعادة بتغيّر الحكم

العرف لغة: ضدّ النُّكر. ويقال: أولاه عرفًا، أي معروفًا. والعرف من الاعتراف، والعرف: عُرْفُ الفرس، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾[3]، يقال هو مستعار من عُرْفِ الفرس، أي يتتابعون كعُرْفِ الفرس [4]. والعرف: كلّ عالٍ مرتفع[5]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ﴾[6].

العرف اصطلاحًا: عرّف بتعريفات عدّة[7]، وأحسن ما قيل في تعريفه أنه: "ما استقرّت النّفوس عليه بشهادة العقول، وتلقّته الطّبائع بالقبول"[8]. فالعرف ما اعتاده النّاس من معاملات واستقامت عليه أمورهم.

والعادة لغة: الدُّرْبَة. والتّمادي في شيء حتّى يصير له سجيّة. ويقال للمواظب على الشّيء: المعاوِد[9]. والعادة: الدَّيْدَنُ يُعاد إليه[10]. واصطلاحًا: ما استمر النّاس عليه على حكم المعقول وعاودوا له مرّة بعد أخرى[11]. وهي عند الأصوليين: الأمر المتكرِّر من غير علاقة عقليّة[12]. والعادة عند الفقهاء: هي عبارة عمّا يستقرّ في النّفوس من الأمور المتكرّرة المقبولة عند الطّباع السّليمة[13].

ومن خلال هذه التّعريفات فإنّنا نلاحظ أنّ العرف والعادة مترادفان. وقيل: إنّ الأمر المتكرّر إذا نشأ عن فرد فيسمّى عادة، وإذا نشأ عن جماعة سمّي عرفًا. فإن كانت هذه الجماعة معيّنة سمّي خاصًّا، وإذا كانت غير معيّنة سمّي عرفًا عامًّا[14].

---

(1) قال ابن القيم: "يَذْكُرُ الشَّارِعُ الْعِلَلَ وَالْأَوْصَافَ الْمُؤَثِّرَةَ وَالْمَعَانِيَ الْمُعْتَبَرَةَ فِي الْأَحْكَامِ الْقَدَرِيَّةِ وَالشَّرْعِيَّةِ وَالْجَزَائِيَّةِ لِيَدُلَّ بِذَلِكَ عَلَى تَعَلُّقِ الْحُكْمِ بِهَا أَيْنَ وُجِدَتْ، وَاقْتِضَائِهَا لِأَحْكَامِهَا، وَعَدَمِ تَخَلُّفِهَا عَنْهَا إِلَّا لِمَانِعٍ يُعَارِضُ اقْتِضَاءَهَا وَيُوجِبُ تَخَلُّفَ أَثَرِهَا عَنْهَا". إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن القيم، 1/ 150.

(2) تحقيق المناط: هُوَ النَّظَرُ فِي مَعْرِفَةِ وُجُودِ الْعِلَّةِ فِي آحَادِ الصُّوَرِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهَا فِي نَفْسِهَا، وَسَوَاءٌ كَانَتْ مَعْرُوفَةً بِنَصٍّ أَوْ إِجْمَاعٍ أَوِ اسْتِنْبَاطٍ. الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي (3/ 302.

(3) سورة المرسلات: الآية 1.

(4) الصحاح: الجوهري، مادة (عرف)،4/ 1401.

(5) لسان العرب: ابن منظور، فصل العين المهملة، 241/9.

(6) سورة الأعراف: الآية 46.

(7) انظرها في: الأشباه والنظائر: ابن نجيم، ص 79. شرح القواعد الفقهية: أحمد الزرقا، دار القلم–دمشق، ط2، ص246. 840. أصول الفقه الإسلامي: عبد الوهاب خلاف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، ص89.

(8) التعريفات: الجرجاني، ص149.

(9) مقاييس اللغة: ابن فارس، مادة (عود)، 4/ 182.

(10) تاج العروس: الزبيدي، مادة (عود)، 8/ 443.

(11) قواعد الفقه: البركتي، ص369. التعريفات: الجرجاني، ص146.

(12) التقرير والتحبير: ابن أمير الحاج، 282/1. والمراد بالعلاقة العقليّة أنّ التّكرار الحاصل بين العلول وعلّته وجودًا وعدمًا؛ كتحرّك الشّجر كلّما تحرّكت الرّيح، ليس من قبيل العادات بل من قبيل التّلازم العقليّ. غاية المأمول: د. هرموش، ص 451.

(13) الأشباه والنظائر: ابن نجيم، ص 79.

(14) غاية المأمول: د. هرموش، ص 451.

ويشترط للعمل بالعرف عدّة شروط، وهي: الاطّراد والغلبة [1]، والعموم والمراد به الاستفاضة والشّيوع، لا الشّموليّة[2]، وعدم مخالفة النّصّ الشّرعيّ[3]، والإلزام[4]، والمقارنة أو السّبق عند إنشاء التّصرّف[5]، وألّا يعارض العرف تصريح بخلافه[6].

وقد اتفقت المذاهب الفقهيّة على أنّ العرف يحتكم إليه في فهم نصوص الشّارع وبناء شطر عظيم من الأحكام عليه[7]. قال القرافي: "أمّا العرف فمشترك بين المذاهب ومن استقرأها وجدهم يصرّحون بذلك فيها[8]. ونقل الموفّق المكّي أنّ أبا حنيفة كان يمضي الأمور على القياس، فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان، ما دام يمضي له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به"[9]. وقال الشّاطبي بعد تقسيمه العادات إلى شرعيّة وجارية بين الخلق: "وأمّا الثّاني فقد تكون تلك العوائد ثابتة، وقد تتبدّل، ومع ذلك فهي أسباب لأحكام تترتّب عليها"[10]. وقال السّيّوطي: "اعلم أنّ اعتبار العادة والعرف رجع إليه في الفقه في مسائل لا تعدّ كثرة"[11]. وقال الرّافعي: "إنّ الشّافعيّ تتبّع مقتضى اللغة تارة، وذلك عند ظهورها وشمولها، وهو الأصل، وتارة يتّبع العرف إذا استمرّ واطّرد"[12]. وقال ابن القيّم: "وقد جرى العرف مجرى النّطق في أكثر من مائة موضع، منها نقد البلد في المعاملات، وتقديم الطّعام إلى الضّيف..."[13].

---

[1] المقصود أن لا يتخلّف إلّا قليلًا، إذ العبرة بالغالب الشّائع لا بالقليل النّادر. قال ابن نجيم: "إنَّمَا تُعْتَبَرُ الْعَادَةُ إذَا اطَّرَدَتْ أَوْ غَلَبَتْ"[1]. وقال السّيّوطي: "إنَّمَا تُعْتَبَرُ الْعَادَةُ إذَا اطَّرَدَتْ، فَإِنْ اضْطَرَبَتْ فَلَا"[1]. الأشباه والنظائر: ابن نجيم، ص 81. الأشباه والنظائر: السيوطي، ص 92.

[2] وقد ذهب بعض الحنفيّة والشّافعيّة إلى اشتراط عموميّات العرف، على أنّ العرف الخاصّ في نظرهم غير معتبر. انظر: المنثور في القواعد: الزركشي، 362/2. الأشباه والنظائر: ابن نجيم، ص 89و 96. الأشباه والنظائر: ابن نجيم، ص 89. الأم: للشافعي، 6/ 160.

[3] انظر تفصيل ذلك في: غاية المأمول في توضيح الفروع للأصول: لأستاذنا الدكتور محمود عبود هرموش رحمه الله، ص 454، ط1، مكتب البحوث الثقافية، طرابلس- لبنان، 1414هـ-1994م

[4] والمراد به أن يكون للعرف سلطان بحيث يتحتّم العمل به في نظر النّاس. ولذلك نصّت القاعدة الفقهيّة على أنّ العادة محكّمة. الأشباه والنظائر: ابن نجيم، ص 79. الأشباه والنظائر: السيوطي، ص 7.

[5] أي يجب أن يكون العرف موجودًا ومعمولًا به وقت إنشاء هذا التّصرّف، وذلك بأن يكون العرف سابقًا على حدوث التّصرّف ثمّ يستمرّ إلى زمانه فيقارن حدوثه. الأشباه والنظائر: ابن نجيم، ص 86. الأشباه والنظائر: السيوطي، ص 96.

[6] هذا الشّرط يختصّ بالعرف الذي ينزّل منزلة الشّرط والذي تعبّر عنه القاعدة الفقهيّة "المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا" غمز عيون البصائر: الحموي، 206/4.

[7] غاية المأمول: د. هرموش، ص 455،

[8] شرح تنقيح الفصول: القرافي، ص 448.

[9] المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية: على جمعة محمد عبد الوهاب، ص92.

[10] الموافقات: الشاطبي، 489/2.

[11] الأشباه والنظائر: السيوطي، ص 90.

[12] روضة الطالبين: النووي،11/ 81.

[13] إعلام الموقعين: ابن القيم،2/ 297.

المطلب الثّاني: علاقة المصالح المرسلة بتغيُّر الحكم

المصلحة لغة: الصّلاح، والمصلحة واحدة المصالح، والاستصلاح نقض الاستفساد، وأصلح الشّيء بعد فساده: أقامه[1]. وأما اصطلاحًا: فقد عرّفها العلماء بتعريفات عدّة متقاربة في المعنى، فمن هذه التّعريفات: عرّفها الغزالي بأنّها:" عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرّة، ولسنا نعني به ذلك، فإنّ جلب المنفعة ودفع المضرّة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنّا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشّارع، ومقصود الشّرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم"[2]. وعرّفها الأمديّ بالمناسب فقال: "المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودًا من شرع ذلك الحكم. وسواء كان ذلك الحكم نفيًا أو إثباتًا، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة"[3].

وقد قسّم الأصوليّون المصلحة إلى تقسيمات عدّة باعتبارات مختلفة، والذي يهمّنا هنا هو أقسامها من حيث اعتبار الشّارع لها أو عدم اعتباره لها، وتنقسم بذلك إلى ثلاثة أقسام:

1 – المصلحة المعتبرة: وهي التي اعتبرها الشّارع وقام دليله على رعايتها[4]. وهذا النّوع من المصالح حجّة ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النّصّ والإجماع. مثاله: تحريم الشّرع للخمر فإنّه دليل على ملاحظة هذه المصلحة[5].

2 – المصلحة الملغاة: وهي ما شهد الشرع بإلغائها فليست بحجّة، بل إنّ هذا النّوع من المصلحة ممّا اتّفق على بطلانه وامتناع التّمسك به[6]. وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك لمّا جامع في نهار رمضان وهو صائم: يجب عليك صوم شهرين متتابعين. ولو فتح هذا الباب لأدّى إلى تغيير جميع حدود الشّريعة ونصوصها بالكلّيّة.

3 – المصلحة المرسلة: وهي ما لم يشهد له من الشّرع بالبطلان ولا بالاعتبار نصّ معيّن، وهذا في محلّ النّظر[7]. وقد قرّر المحقّقون الكبار من الطّبقات العليا في المذاهب أنّ الأئمّة الأربعة قد أخذوا بالمصالح المرسلة، وهو ما قرّره المتأخّرون الذين كتبوا في الأصول عامّة أو في المصلحة خاصّة[8].

وإذا ما استقرأنا النّصوص وجدنا أنّ هناك كثيرًا من الأحكام تغيَّرت بتغيُّر الأزمان تبعًا للمصلحة؛ مثل: قتل الجماعة بالواحد، وجلد شار الخمر ثمانين، وكيفيّة استيفاء القصاص، ممّا سأفصّل القول فيه إن شاء الله.

---

(1) لسان العرب: ابن منظور، فصل الصاد، 517/2.

(2) المستصفى:الغزالي، ص 174.

(3) الإحكام: الآمدي، 3/ 270.

(4) غاية المأمول: د. هرموش، ص 419.

(5) المستصفى:الغزالي، ص 174.

(6) الإحكام: الآمدي، 3/ 285.

(7) المستصفى:الغزالي، ص 174.

(8) قال القرافي:"وأمّا المصلحة المرسلة فالمنقول أنّها خاصّة بنا، وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرّقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهدًا بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرّقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي حينئذ في جميع المذاهب". شرح تنقيح الفصول:القرافي، ص394. و قال الزّركشي:"ما لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه وهو الذي لا يشهد له أصل معيّن من أصول الشّريعة بالاعتبار وهو المسمّى بالمصالحة المرسلة. والمشهور اختصاص المالكيّة بها وليس كذلك فإنّ العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة ولا معنى للمصلحة إلّا ذلك". البحر المحيط: الزركشي، 274/7. و انظر: ضوابط المصلحة: د.البوطي، ص 398.

المطلب الثّالث: علاقة انتفاء الأحكام بانتفاء العلل

العِلّة لغة: معنى يحلّ بالمحلّ فيتغيّر به حال المحلّ، ومنه سمّي المرض علّة لأنّ بحلوله يتغيّر الحال من القوّة إلى الضّعف[1]. واصطلاحًا: فقد اضطربت فيها أقوال العلماء[2]، فعرّفها البركتي بأنّها:"ما يتوقّف عليه وجود الشّيء ويكون خارجًا مؤثّرًا فيه أو هي عبارة عمّا يضاف إليه وجوب الحكم ابتداء"[3]. وعرّفها فخر الدّين الرّازي بأنّها المعرّف للحكم، واختاره البيضاوي[4]. وعرّفها أستاذنا الدكتور محمود هرموش بأنّها الوصف الظّاهر المنضبط المعرّف للحكم[5].

والأصوليّون مختلفون هل الأصل في الأحكام التّعليل أم عدمه؟ فذهب بعضهم إلى أنّ الأحكام لا تعلّل إلّا بدليل؛ لأنّ النّصّ موجب بصيغته لا بعلّته[6].

وذكر السّمعاني بأنّ الأحكام تنقسم بالاتّفاق إلى ما يعلَّل وإلى ما لا يعلّل، فمن ادّعى تعليل شيء كلِّف بيانه[7]. قال إمام الحرمين: "وهو عندي إنّما يتوجّه على من لم يذكر تحريرًا بعد فأمّا إذا حرّر فإنّ الفرع في العلّة المحرّرة يرتبط بالأصل"[8]. ونقل الزّركشي عن إلْكِيَا قوله إنّ هذا الاعتراض باطل؛ لأنّ المعلِّل إذا أتى بالعلّة لم يكن لهذا السّؤال معنى، وقبل العلّة لا يكون آتيًا بالدّليل إلّا أن يبقى تقسيمًا وسبرًا[9]. ونسب إلى الشّافعيّ أنّ الأصل التّعليل بوصف لكن لا بدّ من دليل يميّزه من بين الأوصاف، والمشهور بين أصحابه أنّ الأصل في الأحكام التّعبّد دون التّعليل، نقل ذلك التفتازاني[10]، ثمّ قال: "والمختار أنّ الأصل في النّصوص التّعليل، وأنّه لا بدّ من دليل يميّز الوصف الذي هو علّة، ومع ذلك لا بدّ قبل التّعليل والتّمييز من دليل يدلّ على هذا النّصّ الذي يراد استخراج علّته معلَّلٌ في الجملة؛ لأنّ الظّاهر، وهو أنّ الأصل في النّصوص التّعليل إنّما يصلح للدّفع دون الإلزام"[11].

وذهب الشّاطبيّ إلى أنّ الأصل في العبادات بالنّسبة إلى المكلّف التّعبّد دون الالتفات إلى المعاني، وأنّ أصل العادات الالتفات إلى المعاني. فأمّا الأوّل فيدلّ عليه أمور منها الاستقراء وغيره، كالصّلوات خُصَّت بأفعال مخصوصة على هيئات مخصوصة، إنْ خرجت عنها لم تكن عبادات..[12].

---

(1) تاج العروس: الزبيدي، مادة (علل)، 30/ 47.

(2) راجع ذلك في كتب الأصول: مباحث الحكم الوضعي عند الأصوليين.

(3) قواعد الفقه: البركتي، ص 387.

(4) المحصول: الرازي، 310/5. لإبهاج في شرح المنهاج: البيضاوي، 39/3.

(5) غاية المأمول: د. هرموش، ص 349.

(6) شرح التلويح على التوضيح: التفتازاني، 129/2.

(7) قواطع الأدلة: السمعاني، 206/2.

(8) البرهان: الجويني، 97/2.

(9) البحر المحيط: الزركشي،7/ 403.

(10) شرح التلويح على التوضيح: التفتازاني، 128/2.

(11) المصدر السابق، 2/ 129.

(12) الموافقات:الشاطبي، 2/ 513.

وأمّا أنّ الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني فلأمور:

1 – الاستقراء، فإنّ الشّارع قاصد لمصالح العباد، والأحكام العاديّة تدور معه حيثما دار، فترى الشّيء الواحد يُمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز. مثاله: قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[1].

2 – أنّ الشّارع أكثر ما علّل في العادات بالمناسب الذي إذا عُرض على العقول تلقّته بالقبول، ففهمنا من ذلك أنّ الشّارع قصد فيها اتّباع المعاني، لا الوقوف مع النّصوص.

3 – أنّ الالتفات إلى المعاني في أمور العادات كان معلومًا في الفترات حتى جرت بذلك مصالحهم، إلّا أنّهم قصّروا في جملة من التّفاصيل، فجاءت الشّريعة لتتمّ مكارم الأخلاق، فدلّ على أنّ المشروعات في هذا الباب متمّمة لجريان التّفاصيل في العادات على أصولها المعهودات، ومن هنا أقرّت الشّريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهليّة؛ كالدّية، والقسامة[2].

المبحث الثّالث: تطبيقات القاعدة في الفروع الفقهيّة الجنائيّة

وتحته مطالب:

المطلب الأوّل: تطبيقات القاعدة في الحدود

الحدُّ لغة: الدَّفع والمنع والفصل بين الشّيئين، والنّهاية التي ينتهي إليها الشّيء، بدليل قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[3]. واصطلاحًا: هو"عقوبة مقدَّرة وجبت حقًّا لله تعالى"[4]. وجرائم الحدود المتّفق عليها بين الفقهاء ستّة: الزّنا، القذف، شرب الخمر، السَّرقة، الرّدة، والحِرابة[5]. وأمّا جريمة البغي فبعض الفقهاء أدخلها ضمن جريمة الحِرابة، والبعض الآخر اعتبرها جريمة مستقلّة.

الفرع الأوّل: تطبيقات القاعدة في حدّ الزّنا

المسألة الأولى: زنا الجاهل بتحريم الزّنا

فمن كان حديث عهد بالإسلام، أو نشأ في بادية بعيدة عن المسلمين، أو كان مجنونًا فأفاق ثم زنى قبل علمه بالأحكام، أو ادّعى الجهل بتحريم شيء من الأنكحة الباطلة كنكاح المعتدّة، فهل يقام عليه حدّ الزنا أو لا؟ فيه خلاف على مذهبين:

ذهب أغلب الفقهاء إلى أنّه لا حدّ عليه[6]، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[7]. وبما روي عن سعيد بن المسيَّب قال: ذُكِرَ الزّنا بالشّام فقال رجل: قد زنيت البارحة، فقالوا: ما تقول؟ فقال: أَوَ حرَّمه الله؟ ما علمتُ أنّ الله حرَّمه،

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

---

[1] سورة البقرة: الآية 179.

[2] الموافقات: الشاطبي، 523/2-524.

[3] سورة البقرة، الآية 229.

[4] التعريفات: الجرجاني، ص 73. نيل الأوطار: الشوكاني، 92/7. ومعنى كونها حقًّا لله تعالى، أي أنَّها شُرِعت صيانة للضَّرورات الخمس: الدِّين والنَّفس والعقل والنَّسل والمال، وبناء عليه: فلا يجوز إسقاطها ولا العفو فيها، وأنّ الشَّارع حدَّد لها عقوبة معيّنة ولم يترك تحديدها للقاضي أو وليِّ الأمر، وأنّ للنَّاس جميعًا المطالبة بهذا الحقّ والدِّفاع عنه.

[5] بداية المجتهد: ابن رشد، 800/2.

[6] البناية: العيني، 396/5. المدونة: مالك، 382/4. الكافي: ابن عبد البر، 201/3. حاشية الخرشي، 78/8. الأحكام السلطانية: الماوردي، ص 225.

[7] سورة البقرة، الآية 286.

فكُتب إلى عمر ﷺ، فقال: إن كان عَلِمَ أنّ الله حرَّمه فحدُّوه، وإن لم يكن فعلِّموه، فإن عاد فحدُّوه[1]. وبما روي عن عمر ﷺ أنّ امرأة تزوّجت في عدّتها فقال لها: "هل علمت أنّك تزوّجت في العدّة؟" قالت: لا، فقال لزوجها: "هل علمت؟" قال: لا، قال: "لو علمتما لرجمتكما فجلدهما أسياطًا وأخذ المهر فجعله صدقة في سبيل الله قال: لا أجيز مهرًا لا أجيز نكاحه، وقال لا تحلّ لك أبدًا "[2].

وذهب مالك وبعض الحنفيّة إلى أنّ الجهل بتحريم الزّنا كان سببًا لإسقاط العقوبة في بدايات التّشريع، أمّا بعد انتشار الإسلام وتثبيت أركانه، فليس الجهل سببًا مسقطًا للعقوبة.

قلت: وهذا يندرج تحت القاعدة، إلّا أنّي أرى أنّه يمكن الجمع بين المذهبين بأنّ مذهب الجمهور ينطبق اليوم على القبائل التي تعيش في أدخال إفريقيا وغابات الأمازون التي لم يصلها الإسلام حتّى اليوم –وللأسف–، أمّا ما عدا ذلك فلا عذر لهم البتّة.

المسألة الثّانية: تغريب الزّاني البكر والمحارب

اختلف الفقهاء في عقوبة تغريب الزّاني البكر في اعتباره عقوبة حدّيّة أم تعزيريّة، وهل يشمل الرّجال والنّساء، كون هذه العقوبة لم تثبت في الكتاب كما هو الشّأن في عقوبة الجلد، وإنّما ثبتت بأحاديث الرسول ﷺ ومنها حديث عبادة بن الصّامت ﷺ، أنّ رسول الله ﷺ قال:"خذوا عنّي خذوا عنّي قد جعل الله لهنّ سبيلاً: البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثّيّب بالثّيّب جلد مائة والرّجم"[3].

فذهب الحنفيّة إلى أنّ عقوبة التّغريب ليست حدًّا وإنّما هي عقوبة تعزيريّة يعود أمر تنفيذها إلى الحاكم إن شاء غرَّب وإن شاء اكتفى بالجلد[4]. وذهب الجمهور إلى أنها جزء من الحدّ، وهو واجب التّطبيق[5].

ثمّ إنّ الجمهور الذين قالوا بوجوب التّغريب، اختلفوا فيما بينهم هل يشمل التّغريب الرّجل والمرأة أو أنّه محصور في صنف الرجال؟ فذهب جمهورهم إلى أنّه شامل للرّجال والنّساء، وذهب المالكيّة إلى أنّه لا يشمل النّساء[6]، ولكلٍ منهم أدلّته وليس هنا مكان بسطها.

وأمّا نفي المحارب الذّكر فهي عقوبة حدّيّة، وأصلها قوله تعالى: ﴿...أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[7]. والفقهاء في كيفيّة نفيه على أقوال: فذهب الحنفيّة إلى أنّ المراد بالنّفي هو الحبس؛ لأنّه نفيٌ من سعة الدّنيا إلى ضيق السّجن، فالنّفي هنا نفيٌ حكميّ، ولكنّه نُزِّل منزلة النّفي الحقيقيّ؛ لأنّه يترتّب على النّفي الحقيقيّ مفاسد عظيمة،

---

(1) مسند الفاروق: ابن كثير، 505/2. قال ابن الملقن: "وَهَذَا إِسْنَاد صَحِيح إِلَيْهِ، وَرَوَاهُ الْبَيْهَقِيّ بِنَحْوِهِ من رِوَايَة بكر بن عبد الله عَن عمر بن الْخطاب ﷺ «أَنه كتب إِلَيْهِ فِي رجل قيل لَهُ: مَتى عَهْدك بِالنسَاء؟ فَقَالَ: البارحة. قيل: بِمن؟ قَالَ: أم مثواي. فَقيل لَهُ: قد هَلَكت. قَالَ: مَا علمت (أَن الله) حرم الزِّنَا. (فَكتب عمر ﷺ أَن يسْتَحلف مَا علم أَن الله حرم الزِّنَا) ثمَّ يُخلى سَبيله» . (و) قَوْله: أم مثواي يَعْنِي ربة الْمنزل". البدر المنير: ابن الملقن، 637/8.

(2) الكافي: ابن عبد البر، 201/3. والأثر أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب العدد، باب الاختلاف في مهرها وتحريم نكاحها على الثاني، (15543)، 726/7.

(3) صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حد الزنا، (1690)، 1316/3.

(4) فتح القدير: ابن الهمام، 242/5.

(5) المغني: ابن قدامة، 168/8. نيل الأوطار: الشوكاني، 98/7.

(6) بداية المجتهد: ابن رشد، 564/2.

(7) سورة المائدة ، الأية 33.

والمقصود أنّه ينقطع عن النّاس، وهذا حاصل بالحبس[1]. وذهب المالكيّة إلى نفي المحارب الذّكر الحرّ إلى بلد يبعد عن بلده بمسافة قصر كمسافة تغريب الزّاني، على أن يسجن المنفيّ في البلد الذي نفي إليه حتى تظهر توبته أو يموت[2]. وذهب الشّافعيّة إلى أنّ النّفي يكون بحبس المحارب، وذلك في غير بلده؛ لأنّه أولى وأحوط، وأبلغ في الزّجر[3]. وذهب الحنابلة إلى أنّ النّفي هو تشريدهم في الأمصار والبلدان، فلا يتركون يأوون بلدًا. وروي عن الإمام أحمد رواية أخرى تفيد أنّ نفيهم طلب الإمام لهم فإذا ظفر بهم عزّرهم بما يردعهم، ولم يذكروا مدّة محدّدة لنفيهم[4]. وروي عن ابن عبّاس أنّه ينفى من بلده إلى غيره، كنفي الزّاني[5].

وأمّا نفي المرأة المحاربة، فذهب المالكيّة[6] إلى أنّها لا تصلب ولا تنفى اعتمادًا على الأدلّة التي تمنع سفر المرأة بغير محرم ومنها قوله ﷺ: "لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلّا مع ذي محرم"[7]، ولأنّ في النّفي بالنّسبة لها فتحًا لمزيد من الفساد في غياب الأهل والمعارف. وذهب الشّافعيّة والحنابلة إلى القول بنفي المرأة أخذًا بعموم الآية الكريمة، واشترطوا خروج المحرم معها وإلّا فيؤجّل تغريبها عند الشّافعية، وتغرَّب لمسافة القصر عند الحنابلة[8]. وأمّا مدّة نفي المحارب فليست معيّنة عند الفقهاء وهم يرون استمراريّته حتى تظهر من المحاربين توبة وتتحسّن سيرتهم، ونصّ الحنفيّة على أنّ حكم النّفي يبقى ساريًا في حقّ المحاربين حتّى يتوبوا أو يموتوا في السّجن[9].

وبعد بيان أقوال الفقهاء في مكان النّفي ومسافته وشموله للمرأة في كلا الحدّين، ومدّته في حدّ الحرابة، أرى أنّ ذلك كلّه يرجع إلى المصلحة والعرف، وكلاهما يظهر تطبيق القاعدة في التّغريب، فإن رأى الإمام أنّ في نفيه إلى بلد آخر مصلحة نفاه، وإن رأى المصلحة في إيداعه السّجن أودعه، وإن رأى في نفي المرأة مصلحة نفاها، مع مراعاة العرف في مسافة النّفي في كلّ ذلك، والله تعالى أعلم.

الفرع الثّاني: تطبيقات القاعدة في حدّ القذف

المسألة الأولى: موجب القذف بالكناية والتّعريض

القذف: "هو نِسْبَةُ الْمُحْصَنِ إِلَى الزِّنَا صَرِيحًا أَوْ دَلَالَةً"[10]. ومعنى "دلالة" أي نفيُ النَّسب. وهو ثلاثة أنواع: صريح، وكناية، وتعريض. أمّا القذف الصّريح فهو اللفظ الذي لا يحتمل غير معنى القذف والزّنا"[11]. مثاله : قول القاذف للمقذوف: يا زانٍ أو يا ابن الزّانية. والفقهاء متّفقون على أنَّ القذف الصَّريح موجبٌ للحدِّ إذا توافرت شروطه.

وأمّا القذف بالكناية والتّعريض فهو اللفظ الذي يحتمل معنيين أو أكثر، أحدهما بمعنى القذف والآخر يدلّ على غيره"، كما لو قال إنّه ليس بابن فلان، أو يا فاسقًا، وفيه الخلاف[1].

---

(1) البحر الرائق: ابن نجيم، 11/5.

(2) المدونة: مالك، 237/6. تبصرة الحكام: ابن فرحون، 176/2.

(3) مغني المحتاج: النووي، 148/4.

(4) الشرح الكبير: ابن قدامة، 400/5.

(5) تفسير القرطبي، 153/6.

(6) حاشية العدوي، 319/2.

(7) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، (1339)، 977/2.

(8) مغني المحتاج: الشربيني، 148/4-149. الشرح الكبير: ابن قدامة، 400/5.

(9) فتح القدير: ابن الهمام، 223/5.

(10) حاشية ابن عابدين، 43/4.

(11) بدائع الصنائع: الكاساني، 42/7. مغني المحتاج: الشربيني، 368/3. المغني: ابن قدامة، 222/8.

وأمّا القذف بالتّعريض، وهو ما دلَّ عليه بقرينة بيِّنة. مثاله: قول القاذف للمقذوف: ما أنا بزانٍ ولا أمِّي بزانية، أو أنا معروف النَّسب، أو لست لأبيك، أو يا ابن ماء السّماء، أو نحو ذلك[2]. وقد اختلف الفقهاء في موجب القذف بالتَّعريض على قولين: الأوّل أنَّه ليس موجبًا للحدِّ وإنَّما يستوجب عقوبة تعزيريَّة، والثّاني أنَّه موجِبٌ للحدِّ إذا كان في حالة خصومة أو وُجِدت القرينة الدَّالة عليه[3]؛ لأنّه في حالة الخصومة وعند الغضب يراد به حقيقته سبًّا له، وفي غيره يراد به المعاتبة عرفًا وعادة بنفي مشابهته أباه في أسباب المروءة[4].

ولو قال: زنيت بدراهم وبثوب أو بناقة حُدَّ؛ لأنّ معناه زنيت وأخذت هذا، وفي الرّجل لا يُحَدُّ في جميع ذلك لأنّ الرّجل لا يأخذ المال على الزّنا عرفًا[5].

قلت: إنَّ التعريض بالقذف فيه احتمالان احتمال القذف واحتمال غيره، والأمر في ذلك رادع إلى العرف، فما اعتبره عرف النّاس من الألفاظ قذفًا فهو قذف، فكان ذلك شبهة دارئة للحدِّ، والحدود تُدرأ بالشّبهات. وأيضًا فإنّ إقامة الحدِّ على القاذف يترتّب عليه الحكم بالتّفسيق، وتفسيقُ المؤمن أمرٌ عظيم لا يثبت بأمر احتماليّ، ولكنَّه يُعزَّر لسبِّ النَّاس وأذاهم، والله تعالى أعلم.

المسألة الثّانية: شهادة المحدود في القذف

فلا تقبل شهادة المحدود في القذف؛ لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[6].

ولا خلاف في أنّ التّوبة تُسقط الفسق[7]، فإن تاب وأصلح ففي قبول شهادته خلاف بين الفقهاء على ثلاثة أقوال: فذهب المالكيّة والشّافعيّة والحنابلة إلى قبول شهادته قبل الحدّ وبعد التّوبة[8]؛ لقوله تعالى بعد الآية السّابقة مباشرة: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [9]. وذهب الحنفيّة إلى عدم قبول شهادته ولو تاب، وجعل أبو حنيفة ردّ الشّهادة من جملة الحدّ، ويرى أنّ قبول الشّهادة ولاية قد زالت بالقذف، وجُعلت العقوبة فيها في محلّ الجناية، وهي اللسان تغليظًا لأمرها[10].

---

(1) انظر: بدائع الصنائع: الكاساني، 42/7. مواهب الجليل: الحطاب، 301/6. مغني المحتاج: الشربيني، 368/3.كشاف القناع: البهوتي، 111/6. الإنصاف: المرداوي، 215/10. أسنى المطالب: الأنصاري، 372/3. شرح منتهى الإرادات: البهوتي، 355/3. المحلى: ابن حزم، 298/11.

(2) الفرق بين الكناية والتعريض: أن الكناية أن تذكر الشيء بغير اللفظ الموضوع له. والتعريض أن تذكر شيئاً تدل به على شيء آخر لم تذكره. أسنى المطالب: الأنصاري، 372/3.

(3) بدائع الصنائع: الكاساني، 42/7. حاشية العدوي، 301/2. بداية المجتهد: ابن رشد، 441/2. المغني: ابن قدامة، 222/8.

(4) فتح القدير: ابن الهمام، 5/ 321. الاختيار: الموصلي، 94/4.

(5) الاختيار: الموصلي، 94/4. حاشية ابن عابدين، 50/4.

(6) سورة النور: ٤.

(7) أحكام القرآن: ابن العربي، 3/ 345.

(8) أحكام القرآن: ابن العربي، 3/ 345.الوسيط: الغزالي، 361/7.المحرر في الفقه: ابن تيمية، 254/2.

(9) سورة النور: ٥.

(10) أحكام القرآن: ابن العربي، 3/ 346.

قال ابن العربي: "بل ردّها من علّة الفسق، فإذا زال بالتّوبة زال ردّ الشّهادة". وقال أيضًا: "إنّها حكم علّته الفسق، فإذا زالت العلّة وهي الفسق بالتّوبة قُبلت الشّهادة، كما في سائر المعاصي"[1]. والحكم يدور مع علّته وجودًا وعدمًا، وهذا مبنيّ على انتفاء الحكم بانتفاء العلل.

الفرع الثّالث: تطبيقات القاعدة في حدّ السّرقة

المسألة الأولى: تحديد مفهوم الحرز في السّرقة

الحِرز لغة: هو الموضع الحصين، جمعه الأحراز[2]. واصطلاحًا: ما شأنه أن تحفظ به الأموال كي يعسر أخذها، مثل الأغلاق والحظائر وما أشبه ذلك[3]. وقيل: هو ما نُصب عادة لحفظ أموال النّاس، كالدّار، والحانوت، والخيمة، والشّخص[4]. والأصل في اشتراط الحرز أحاديث وآثار كثيرة، منها ما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ، عن رسول الله ﷺ أنّه سئل عن الثّمر المعلّق؟ فقال: "ومن سرق منه شيئًا بعد أن يؤويه الجرين[5] فبلغ ثمن المجنّ[6] فعليه القطع"[7]. وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي كَمْ تُقْطَعُ الْيَدُ؟ قَالَ: «لَا تُقْطَعُ الْيَدُ فِي ثَمَرٍ مُعَلَّقٍ، فَإِذَا ضَمَّهُ الْجَرِينُ قُطِعَتْ فِي ثَمَنِ الْمِجَنِّ، وَلَا تُقْطَعُ فِي حَرِيسَةِ[8] الْجَبَلِ، فَإِذَا آوَى الْمُرَاحَ قُطِعَتْ فِي ثَمَنِ الْمِجَنِّ»[9]. وعن عثمان بن عفان ﷺ قال: "ليس على السّارق قطع حتى يخرج المتاع من البيت". وعن عليٍّ ﷺ قال: "لا يقطع السّارق حتى يخرج المتاع من البيت"[10].

والحرز يختلف باختلاف الأموال وتنوّعها، فلكلّ مال حرزه وهو على العموم ينقسم إلى قسمين[11]: حرز بنفسه: وهو كلّ مكان معدٌّ لإحراز المتاع، كالدّار والصّناديق والخزائن، ولا يدخل فيه إلّا بإذن. وحرز بغيره: وهو كلّ مكان ليس معدًّا للإحراز بنفسه ويدخل فيه بغير إذن؛ كالمساجد والطّرق والأماكن العامّة.

والفقهاء متّفقون على اشتراط الحرز في المال المسروق وأنّ الضّابط فيه ضابطٌ عرفيٌّ، فما عدّه العرف حرزًا فهو حرز وإلّا فلا[12].

وقد نصّت القاعدة الفقهيّة على أنّ:"كلّ ما ورد به الشّرع مطلقًا بلا ضابط له منه ولا من اللغة يُرجع فيه إلى العرف[13].

قال الشّافعي: "..وانظر إلى المسروق فإن كان في الموضع الذي سرق فيه تنسبه العامّة إلى أنّه في مثل ذلك الموضع محرز فأقطع فيه وإن كانت العامّة لا تنسبه إلى أنّه في مثل ذلك الموضع محرز فلا يقطع فيه"[14].

---

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) تاج العروس: الزبيد، مادة (حرز)، 99/15.

(3) بداية المجتهد: ابن رشد، 232/4. المجموع: النووي،20/ 99.

(4) الموسوعة الفقهية الكويتية، 17/ 172.

(5) الْجَرِينُ: مَوْضِعُ التَّمْرِ الَّذِي يُجَفَّفُ فِيهِ. مختار الصحاح: الرازي، 56/1.

(6) المِجَنُّ: بِالْكَسْرِ التُّرْسُ وَجَمْعُهُ مَجَانٌّ بِالْفَتْحِ. مختار الصحاح:الرازي، 62/1.

(7) سنن أبي داود، كتاب اللقطة، باب التعريف باللقطة،(1710)، 136/2. وهو حديث حسن.

(8) حريسة الجبل: الماشية التي تحرس في الجبل وهي ترعى. قال الفيومي: "وَحَرِيسَةُ الْجَبَلِ الشَّاةُ يُدْرِكُهَا اللَّيْلُ قَبْلَ رُجُوعِهَا إلَى مَأْوَاهَا فَتُسْرَقُ مِنْ الْجَبَلِ". المصباح المنير: الفيومي، مادة (حرس)، 129/1.

(9) سنن النسائي، كتاب قطع السارق، باب الثمر المعلق يسرق، (4957)، 84/8. قال الألباني: حسن.

(10) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب السرقة، باب ما يكون حرزاً وما لا يكون، (17220)، (17222)، 462/8.

(11) بدائع الصنائع: الكاساني، 73/7.

(12) كفاية الأخيار: الحصني، 485/1.

(13) المنثور في القواعد: الزركشي، 391/2. الأشباه والنظائر: السيوطي، ص89. المجموع: النووي، 271/10. المغني: ابن قدامة، 371/8.

(14) الأم: الشافعي، 6/ 160.

وقال الغزالي:"والحرز ما لا يعدُّ المالك أنّه مضيِّع لماله فيه ومرجعه العرف لأنّه ليس له ضابط لغة، ولا شرعًا كالقبض في المبيع والإحياء في الموات"[1]. وقال ابن قدامة: "والحرز ما عُدَّ حرزًا في العرف، فإنّه لما ثبت اعتباره في الشّرع من غير تنصيص على بيانه، علم أنّه ردّ ذلك إلى أهل العرف؛ لأنّه لا طريق إلى معرفته إلّا من جهته، فيرجع إليه"[2].

المسألة الثّانية: سرقة الأزواج

إذا سرق أحد الزّوجين من مال الآخر، فلا قطع على أحدهما، سواء كان المال محرزًا أم لا، وهو مذهب الحنفيّة وقول عند الشّافعيّة[3]، لوجود الإذن بالدّخول عادة، ولأنّ العادة جرت أن يتبسّط أحدهما في مال الآخر.

المسألة الثّالثة: سرقة ما يسرع إليه الفساد

فلو سرق شيئًا ممّا يسرع إليه الفساد كالفاكهة ونحوها، أو سرق ما كان مباحًا في أصله للجميع، كأن يسرق حشيشًا أو حطبًا أو تبنًا، ففيه خلاف على مذهبين:

المذهب الأوّل: ذهب الحنفيّة إلى عدم القطع فيه، وحجّتهم قوله ﷺ: "لا قطع في ثمر ولا كَثَرٍ"[4]. كما أنّ ما يسرع إليه الفساد معرَّضٌ للهلاك، فكان شبيهًا بما لم يُحرز فتمكّنت الشبهة فيه. وكذلك ما كان أصله مباحًا فقد تمكّنت الشّبهة فيه كونه لكل مالكٍ[5].

المذهب الثّاني: وذهب الجمهور إلى القطع[6]، وحجّتهم عموم قوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[7]. وقوله ﷺ في حديث الثمر المعلق، وفيه:"ومن سرق منه شيئًا بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المجنّ ففيه القطع"[8]. وورد أن عثمان ﷺ قطع رجلًا في أُتْرُجَّة[9] قُوِّمت بربع دينار[10]. وأنّ ما وجب القطع في معموله وجب القطع فيه قبل العمل، كالذهب والفضة.

والرّاجح مذهب الجمهور؛ لأنّ الأشياء المباحة في أصلها تتغيّر قيمتها تبعًا لأعراف النّاس، وهي في أعرافنا الراهنة متقوَّمة بل هي من الأموال المعتبرة لأهمّيّتها وشدّة الحاجة إليها، كما أنّ وسائل التّبريد في هذا العصر تجعل الأطعمة بكافّة أنواعها تبقى مدّة طويلة دون تغيُّر فلا تَنْقُص أثمانُها ولا تتلف أعيانها. وأمّا الحديث الذي استدلّ به الحنفيّة:"لا قطع في ثمر ولا كَثَرٍ" فيراد به الثّمر المعلّق بدليل الحديث الذي استدلّ به الجمهور:"ومن سرق منه شيئًا بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المجنّ ففيه القطع" فإنه مفسِّر له. والله أعلم.

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

---

(1) حاشيتا قليوبي وعميرة، 4/ 191.

(2) المغني: ابن قدامة، 9/ 111.

(3) فتح القدير: ابن الهمام، 382/5. بدائع الصنائع: الكاساني، 75/7. المهذب: الشيرازي، 362/3. المجموع: النووي، 94/20.

(4) سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب ما لا قطع فيه، (4388)، 136/4. والحديث صحيح. الكَثَر: طلع النَّخل.

(5) بدائع الصنائع: الكاساني، 68/7.

(6) المغني: ابن قدامة، 247/8

(7) المائدة، 38.

(8) تقدم تخريجه قبل قليل.

(9) وَالْأُتْرُجّ) بِضَمِّ الْهَمْزَةِ وَشَدِّ الْجِيمِ، فَاكِهَةٌ مَعْرُوفَةٌ، الْوَاحِدَةُ أُتْرُجَّةٌ. شرح الزرقاني على الموطأ، 415/3.

(10) موطأ مالك ت. الأعظمي، باب ما يجب فيه القطع، (3079)، 1218/5.

المسألة الرّابعة: إسقاط حدّ السّرقة زمن المجاعة

إقامة حدّ السّرقة زاجر يزجر مرتكبها عن العود إليها، ويردع النّاس عن اقترافها، ومن المعلوم أنّ من شروط إقامة حدّ السرقة عدم الاضطرار إلى السّرقة من جوع[1]، فإن كان مضطرًّا بسبب الجوع فلا يقطع وتباح السّرقة عند ذلك للضّرورة؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [2]، ولأنّ عمر بن الخطّاب ﷺ أسقط القطع في سنة مجاعة حصلت تسمّى عام الرّمادة، وهي مجاعة اشتدّت؛ لأنّه جعل من المجاعة العامّة قرينة على الاضطرار، والاضطرار شبهة في السّرقة تمنع الحدّ عن السّارق بل تبيح له السّرقة في حدود الضّرورة[3]، ولا عقاب عليه. وروي أنّ عمر ﷺ لم يقم الحدّ على غلمان حاطب بن أبي بلتعة الذين سرقوا النّاقة وكان حاطب يجيعهم[4]. ونُقل أنّ عمر ﷺ قال: "لَا تُقْطَعُ الْيَدُ فِي عِذْقٍ وَلَا عَامِ سَنَةٍ"[5]. قال السَّعْدِيُّ: سألت أحمد بن حنبل عن هذا الحديث فقال: العِذْقُ النّخلة، وعام سَنَة المجاعة، فقلت لأحمد: تقول به؟ فقال: إي لعمري، قلت: إنْ سرق في مجاعة لا تقطعه؟ لا، إذا حملته الحاجة على ذلك والنّاس في مجاعة وشدّة[6].وسواء لم يجد طعامًا يشتريه أو لم يجد قيمته في زمن مجاعة أو كان ارتفع سعره فلا يقطع والحال هذه؛ لأنّه معذور، وهذا مبنيّ على انتفاء الأحكام بانتفاء العلل.

الفرع الرّابع: تطبيقات القاعدة في حدّ الخمر

المسألة الأولى: حكم تخليل الخمر

يتميّز الخمر عن الخلّ بأنّ الأوّل مرٌّ والثّاني حامض. وقد اتّفق الفقهاء على أنّ الخمر إذا تخلّلت بنفسها فإنّها تطهر ويحلّ شربها[7]. ولكنّهم اختلفوا في حكم تخليلها بإلقاء علاج فيها؛ كالبصل والملح وغيرهما، أو بنقلها من مكان إلى آخر[8]، فذهب الحنفيّة وهو أحد قولي المالكيّة[9] إلى جواز التخليل. واستدلّ الحنفيّة على مذهبهم بقوله ﷺ: "خير خلكم خل خمركم"[10]. وجه

---

(1) القوانين الفقهية: ابن جزي، ص751.

(2) سورة البقرة، الآية 173.

(3) الموسوعة الفقهية الكويتية، 26/ 205. الفقه الإسلامي وأدلته: د. وهبة الزحيلي، 7/ 284.

(4) عن يَحْيَى بْنِ عَبْدِ الرَّحْمنِ بْنِ حَاطِبٍ أَنَّ رَقِيقاً لِحَاطِبٍ سَرَقُوا نَاقَةً لِرَجُلٍ مِنْ مُزَيْنَةَ فَانْتَحَرُوهَا. فَرُفِعَ ذلِكَ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَأَمَرَ عُمَرُ، كَثِيرَ بْنَ الصَّلْتِ أَنْ يَقْطَعَ أَيْدِيَهُمْ. ثُمَّ قَالَ عُمَرُ: أَرَاكَ تُجِيعُهُمْ. ثُمَّ قَالَ عُمَرُ: وَاللهِ، لأُغَرِّمَنَّكَ غُرْماً يَشُقُّ عَلَيْكَ. ثُمَّ قَالَ لِلْمُزَنِيِّ: كَمْ ثَمَنُ نَاقَتِكَ؟ فَقَالَ الْمُزَنِيُّ: كُنْتُ وَاللهِ أَمْنَعُهَا مِنْ أَرْبَعِ مِائَةِ دِرْهَمٍ. فَقَالَ عُمَرُ: أَعْطِهِ ثَمَانِيَ مِائَةِ دِرْهَمٍ. موطأ مالك، ت. الأعظمي، كتاب الأقضية، باب القضاء في الضواري والحريسة، (2767)، 1083/4. معرفة السنن والآثار: البيهقي، كتاب السرقة، باب ما جاء في تضعيف الغرامة، (17245)، 425/12.

(5) نقل ذلك ابن القيّم عن السَّعْدِيِّ. إعلام الموقعين:ابن القيم،3/ 17.

(6) إعلام الموقعين:ابن القيم،3/ 17.

(7) صحيح مسلم بشرح النووي، 147/14.

(8) ذهب الشافعية والحنابلة إلى أنّ التخليل حرام ولا تطهر به الخمر أما إن كان بنقلها من مكان إلى مكان ونحوه فأصح الوجهين في المذهبين أنها تطهر. مغني المحتاج: الشربيني، 81/1. المغني: ابن قدامة، 343/10. وذهب الظاهرية وهو أحد قولي المالكية إلى أنّ التخليل حرام ولكن تطهر به الخمر. بداية المجتهد: ابن رشد، 461/1. المحلى: ابن حزم، 433/7. وقد نقلت أدلتهم في أحد كتبي وتجنبت ذلك هنا خشية الإطالة.

(9) تبيين الحقائق: الزيلعي، 48/6. تفسير القرطبي، 290/6. بداية المجتهد: ابن رشد، 461/5. والثّاني أنّ التّخليل حرام ولا تطهر به الخمر، وهو مذهب الشّافعيّة والحنابلة، أمّا إن كان بنقلها من مكان إلى مكان ونحوه فأصحّ الوجهين في المذهبين أنّها تطهر. مغني المحتاج: الشربيني، 81/1. المغني: ابن قدامة، 343/10. والثّالث أنّ التّخليل حرام ولكن تطهر به الخمر، وهو مذهب الظاهرية وأحد قولي المالكيّة. بداية المجتهد: ابن رشد، 461/1. المحلى: ابن حزم، 433/7. وقد ذكرت أدلتهم بالتفصيل في مؤلف آخر، وسأقتصر هنا على نقل أدلة الحنفية كونها تبين تطبيق القاعدة.

(10) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الرهن، باب ذكر الخبر الذي ورد في خل الخمر، (11203)، 63/6. والحديث واه والمغيرة بن زياد صاحب مناكير. قال البيهقي:" فَهُوَ مِمَّا تَفَرَّدَ بِهِ مُغِيرَةُ، وَلَيْسَ بِالْقَوِيِّ، وَأَهْلُ الْحِجَازِ يُسَمُّونَ خَلَّ الْعِنَبِ خَلَّ خَمْرٍ، ثُمَّ هُوَ وَمَا قَبْلَهُ مَحْمُولَانِ عَلَى الْخَمْرِ إِذَا تَخَلَّلَتْ بِعَيْنِهَا إِنْ صَحَّتِ الرِّوَايَةُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ". معرفة السنن والاثار: البيهقي، (11723)، 226/8.

الدّلالة: أنّ النّبيّ ﷺ بيّن أنّ خير الخلّ ما كان من الخمر، وجاء النّصّ مطلقًا ولم يفرّق بين ما تخلّل بعلاج فدلّ ذلك على جواز التّخليل[1]. وعن فرج بن فضالة عن أمّ سلمة أنّها كانت لها شاة تحلبها ففقدها النّبيّ ﷺ فقال: "ما فعلت الشّاة؟"، قالوا: ماتت، قال: "أفلا انتفعتم بإهابها؟"، فقلنا: إنّها ميتة، فقال: "إنّ دباغها يحلّ كما يحلّ خلّ الخمر"[2]. وجه الدّلالة: أنّ النّصّ جاء مطلقًا ولم يفرّق بين ما تخلّل بعلاج فدلّ ذلك على جواز التّخليل[3]. وأمّا استدلالهم من المعقول، فذلك من وجهين: الأوّل: أنّ التّخليل إصلاح، والإصلاح مباح قياسًا على دبغ جلد الميتة فإنّ الدّباغ يطهّره لقوله ﷺ: "أيّما إهاب دُبِغَ فقد طَهُرَ"[4]. والثّاني: أنّ التّخليل يزيل الوصف المفسد ويجعل في الخمر صفة الصّلاح، وإذا زال ذلك الوصف زال سبب النّجاسة والتّحريم فتطهر كما لو تخلّلت بنفسها[5].

وذكر السّرخسي أنّه إنْ صحّ ما روي، فإنّما نهى عن التّخليل في الابتداء للزّجر عن العادة المألوفة، فقد كان يشقّ عليهم الانزجار عن العادة في شرب الخمر، فأمر النّبيّ ﷺ بإراقة الخمور، ونهى عن التّخليل لذلك كما أمر بقتل الكلاب للمبالغة في الزّجر عن العادة المألوفة في اقتناء الكلاب[6].

المسألة الثّانية: جلد شارب الخمر ثمانين

اختلف الفقهاء في مقدار حدّ الخمر على مذهبين: فذهب الحنفية والمالكيّة، وهو الرّاجح عند الحنابلة، وبه قال الأوزاعي والثّوري[7] إلى أنّ حدّ الخمر ثمانون جلدة للحر[8]. وحجّتهم ما روي عن السّائب بن يزيد قال: كنّا نؤتى بالشّارب على عهد رسول الله ﷺ وإمرة أبي بكر وصدرًا من خلافة عمر فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا، حتى كان آخر إمرة عمر فجلد أربعين حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين[9]. وروي أنّ عمر استشار في الخمر يشربها الرجل، فقال عليّ بن أبي طالب: نرى أن نجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فجلده عمر ثمانين[10].

---

(1) تبيين الحقائق: الزيلعي، 48/6.

(2) المعجم الأوسط: الطبراني، (417)، 133/1. سنن الدارقطني، باب الدباغ، (125)، 72/1 وقال: تَفَرَّدَ بِهِ فَرَجُ بْنُ فَضَالَةَ وَهُوَ ضَعِيفٌ.

(3) تبيين الحقائق: الزيلعي، 48/6.

(4) سنن الترمذي، كتاب اللباس، باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت، (1728)، 221/4. قال الألباني: صحيح.

(5) تبيين الحقائق: الزيلعي، 48/6.

(6) المبسوط: السرخسي، 24/24.

(7) فتح القدير: ابن الهمام، 310/5. تبيين الحقائق: الزيلعي، 198/3. الزرقاني على الموطأ،153/5.المغني: ابن قدامة، 307/8. شرح النووي على مسلم، 217/11.

(8) وذهب الشّافعيّة والظّاهريّة وهو المرجوح عند الحنابلة إلى أنّ حدّ الخمر أربعون جلدة للحرّ. مغني المحتاج: الشربيني، 189/4. شرح النووي على مسلم، 216/11. الإنصاف: المرداوي، 229/10. واستدلوا روي عن أنس بن مالك أنّ النّبيّ ﷺ أُتي برجل قد شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين. قال: وفعله أبو بكر فلما كان عمر استشار النّاس فقال له عبد الرّحمن بن عوف: أخفّ الحدود ثمانين فأمر به عمر. صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حد الخمر، (1706)، 1330/3. فقد دلّ على أنّ الجريدتين كانتا مفردتين جلد بكلّ واحدة منهما عددًا حتى كمل من الجميع أربعون.

(9) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب الضرب بالجريد والنعال، (6779)، 158/8.

(10) موطأ مالك، باب الحد في الخمر، (3117)، 1234/5.

قال ابن عبد البَرّ: وانعقد عليه إجماع الصّحابة ولا مخالف لهم، وعليه جماعة التابعين وجمهور فقهاء المسلمين[1]. وقال الشّاطبيّ: "اتّفق أصحاب رسول الله ﷺ على حدّ شارب الخمر ثمانين، وإنّما مستندهم فيه الرّجوع إلى المصالح والتّمسّك بالاستدلال المرسل، قال العلماء: لم يكن فيه في زمان رسول الله ﷺ حدٌّ مقدَّر، وإنّما جرى الزّجر فيه مجرى التّعزير، ولمّا انتهى الأمر إلى أبي بكر ﷺ قرَّره على طريق النّظر أربعين، ثمّ انتهى الأمر إلى عثمان ﷺ فتتابع النّاس فجمع الصّحابة ﷺ فاستشارهم"، وذكر قول عليّ ﷺ[2].

ووجه إجراء المسألة على تغيُّر الأحكام بالمصلحة المرسلة –كما قال الشّاطبيّ– أنّ الشّرع يقيم الأسباب في بعض المواضع مقام المسبَّبات، والمظنّة مقام الحكمة، فقد حرَّم الخلوة بالأجنبيّة حذرًا من الذريعة إلى الفساد، فرأى الصّحابة ﷺ أنّ الشّرب ذريعة إلى الافتراء الذي تقتضيه كثرة الهذيان فإنّه أوّل سابق إلى السّكران. قالوا: فهذا من أوضح الأدلّة على إسناد الأحكام إلى المعاني التي لا أصول لها (يعني: على الخصوص به) وهو مقطوع من الصّحابة ﷺ[3]. وهذا من الأحكام التي تغيَّرت بتغيُّر الأزمان تبعًا للمصلحة.

الفرع الخامس: تطبيقات القاعدة في عقوبة حدّ الحرابة

اتّفق الفقهاء على أنّ عقوبة المحارب ما لم يتب قبل القدرة عليه والتّمكّن منه حدٌّ من الحدود لا يقبل العفو والإسقاط[4]. وأصل هذه العقوبة قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [5].

ويطبّق الصّلب في حقّ الرّجال دون النّساء لوجوب ستر عورة المرأة، والصّلب ينافي ذلك"[6]. والصّلب هو الرّبط على الجذوع، فيرفع المصلوب على مكان عالٍ ليراه النّاس، ويشتهر أمره[7].

والفقهاء مختلفون في أيهما يقدَّم: الصّلب أم القتل ؟ وذلك على قولين:

القول الأوّل: أنّ المحارب يصلب حيًّا ثمّ يقتل مصلوبًا، وهو قول أبي حنيفة، ومالك، وأبي يوسف، والأوزاعي، والليث، وقول عند الشّافعيّة[8]. واستدلّوا بأنّ الصّلب عقوبة، فإذا كان بعد القتل لم يكن عقوبة؛ لأنّه إنّما يعاقب الحيّ لا الميت، وأنّ الصّلب جزاء على المحاربة، فيشرع في الحياة كسائر الأجزية، وأنّ الصّلب بعد قتله يمنع دفنه، وتكفينه فلا يجوز.

القول الثّاني: أنّ المحارب يُقتل ثم يُصلب، وهو قول الطّحاوي من الحنفيّة، وأشهب من المالكيّة، والشّافعيّ وأحمد[9]، واستدلّوا بأنّ الله تعالى قدَّم القتل على الصّلب لفظًا، والتّرتيب بينهما ثابت بغير خلاف، فيجب تقديم الأوّل في اللفظ كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ

---

(1) المنتقى على الموطأ: الباجي، 143/3.

(2) الاعتصام: الشاطبي، ص 615.

(3) الاعتصام: الشاطبي، ص 616.

(4) البحر الرائق: ابن نجيم، 3/5. المقدمات الممهدات: ابن رشد، 229/3. الحاوي الكبير: الماوردي، 366/13. شرح الزركشي، 371/6.

(5) سورة المائدة ، الأية 33.

(6) مواهب الجليل: الحطاب، 315/6.

(7) تبصرة الحكام: ابن فرحون، 272/2. السياسة الشرعية: ابن تيمية، ص65. وكيفيته: فهو أن تُغرز خشبة في الأرض، ثمّ يربط عليها خشبة أخرى عرضًا، فيضع قدمه عليها، ويُربط من أعلاها، أي الخشبة المغروزة، خشبة أخرى تكون بشكل عرضي كالخشبة السفلى ويربط عليها يداه. درر الحكام: منلا خسرو، 85/2.

(8) بداية المجتهد: ابن رشد، 239/4. فتح القدير: ابن الهمام، 426/5. روضة الطالبين: النووي، 157/10. المغني: ابن قدامة، 147/9.

(9) بداية المجتهد: ابن رشد، 239/4. روضة الطالبين: النووي، 157/10. المغني: ابن قدامة، 147/9.

الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [1]. وأنّ القتل إذا أطلق في لسان الشّرع، كان قتلًا بالسّيف. ولهذا قال النّبيّ ﷺ: «إنّ الله كتب الإحسان على كلّ شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتل»[2]. وأحسن القتل هو القتل بالّسيف. كما أنّ في صلبه حيًّا تعذيبًا له، وقد نهى النّبيّ ﷺ عن تعذيب الحيوان ، فمن باب أولى أن لا يعذّب الإنسان.

واختلف العلماء أيضًا في مدّة الصّلب على أقوال: فقيل: يُترك مصلوبًا ثلاثة أيّام، وهو قول أبي حنيفة، والشّافعيّ[3] ويحمل على زمن البرد فإن خيف الثّلاث أنزل. وقيل: يترك مصلوبًا حتّى يتقطّع، وهو قول أبي يوسف[4]. وقيل: يبقى على الجذوع حتّى تفنى الخشبة، وتأكله الكلاب، وهو قول ابن الماجشون[5]. وقيل: إذا خيف تغيُّره أُنزل، وصلي عليه، وذكر الصّاوي أنّ ذلك على سبيل الوجوب بغية دفنه والصّلاة عليه[6]. وقيل: يبقى مصلوبًا حتى يسيل صديده تغليظًا عليه، وتنفيرًا عن فعله، وهو قول بعض الشّافعيّة[7]. وقيل: لا توقيت في الصّلب، وهو قول الحنابلة، إلّا قدر ما يشتهر أمره، أو قدر ما يقع عليه اسم الصّلب[8].

والرّاجح تقديم القتل على الصّلب، لأنّ الصّلب إنّما شرع لردع غيره لا لردعه، وهذا يحصل بصلبه بعد قتله لا قبله، كما أنّه لا توقيت في الصّلب إلّا قدر ما يشتهر به أمره ويحصل به الزّجر، وهذا يحدّده العرف؛ لأنّه لا دليل على التّوقيت فيه، ولأنّ ذلك يفضي إلى نتنه وظهور رائحته فيتأذّى النّاس بذلك ويتعذّر غسله وتكفينه، والله تعالى أعلم.

الفرع السّادس: تطبيقات القاعدة في القصاص

القصاص لغة: مأخوذ من قّص الأثر، والقصّ هو تتبّع الأثر[9]، ومنه قوله تعالى: ﴿فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا ﴾[10]، وقوله تعالى: ﴿ وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ﴾[11]. والقصاص شرعًا: هو مجازاة الجاني بمثل ما فعل من قتل أو جرح أو قطع[12].

المسألة الأولى: آلة القتل

أركان القتل العمد ثلاثة: أن يكون المقتول آدميًّا حيًّا معصوم الدّم، وأن يكون القتل ناتجًا عن فعل الجاني، وأن يقصد القاتل إزهاق روح المقتول. وما يهمّنا هنا هو الرّكن الثّاني، ومن المعلوم أنّ العمد هو القصد، وهو أمر مغيَّب لا يُعرف إلّا بدليل، وقد أقيم استعمال الآلة مقام القصد كما أقيم السّفر مقام المشقّة، وللفقهاء تفصيل في ذلك:

فالحنفيّة يشترطون في أداة القتل أن تكون ممّا يقتل غالبًا ومما يعدّ للقتل، وعليه: فالقتل بكلّ آلة جارحة أو طاعنة ذات حدّ له مَوْرٌ في الجسم تفرق أجزاءه؛ كالسّيف والسّكين والإبرة في المقتل أو ما يعمل عمل هذه الأشياء كالنّار والزّجاج فهو قتلٌ عمد.

---

[1] سورة البقرة ، الآية 158.

[2] صحيح مسلم، كتاب الصيد، باب الأمر بالإحسان بالذبح والقتل، (1955)، 1548/3.

[3] الهداية: المرغيناني، 476/2. البيان: العمراني، 508/12.

[4] العناية: البابرتي، 427/5.

[5] تبصرة الحكام: ابن فرحون، 272/2.

[6] حاشية الصاوي، 494/4.

[7] روضة الطالبين: النووي، 157/10.

[8] المغني: ابن قدامة، 148/9.

[9] لسان العرب: ابن منظور، مادة (قصص).

[10] الكهف، 64.

[11] القصص، 11.

[12] التشريع الجنائي: عودة، 114/2.

والقتل بالسّوط والعصا الصّغيرين والحجر الصغير قتلٌ شبه عمد. والقتل بمثقّل الحديد أو النّحاس أو الرّصاص غير المحدّد هو قتلٌ عمد. والقتل بمثقّل الحجارة والخشب الثّقيل والعصا الغليظة ونحوها: قتلٌ عمد عند الصّاحبين؛ لأنّ الضّرب بمثل هذا قاتلٌ في العادة، وهو قتلٌ شبه عمدٍ عند أبي حنيفة؛ لأنّ هذه الأدوات غير معدَّة في الأصل للقتل[1].

وأمّا الشّافعيّة والحنابلة فاشترطوا في أداة القتل أن تكون ممّا يقتل بها في الغالب سواء كان القتل بمحدَّد أو غيره. والمحدّد هو كلّ ما يقطع ويفرق أجزاء الجسم كالسّيف والسّكين، وغير المحدّد الذي يكون به القتل عمدًا هو ما يغلب على الظّنّ حصول القتل به سواء كان حجرًا أم حديدًا أم غيره.

أمّا الضّرب بسوط صغير أو عصا رفيع فهو شبه عمد بشروط هي: أن يكونا خفيفين، وأن لا يوالي بين الضّربات، وأن لا يكون الضّرب في مقتل، وأن لا يكون في حرّ أو برد معينٍ على الهلاك، وأن لا يشتدّ الألم ويبقى إلى الموت، فإن كان فيه شيء من ذلك فهو عمدٌ لأنّه يقتل غالبًا[2].

فأنت ترى أنّ الشّافعيّة والحنابلة يتّفقون مع الحنفيّة في القتل شبه العمد ولكن بالشّروط المذكورة لديهم، أي لدى الشّافعيّة والحنابلة. ويتّفق الشّافعيّة والحنابلة مع الصّاحبين في أنّ القتل بمثقّل الحجارة والخشب ونحوها قتل عمد، ويختلفون مع أبي حنيفة.

يتّضح ممّا سبق أنّ المرجع في تحديد نوع الآلة التي تقتل غالبًا هو العرف، فما اعتبره العرف آلة قتل فهو كذلك وإلّا فلا[3].

المسألة الثّانية: قتل المسلم بالكافر

ذهب الحنفيّة إلى أنّ المسلم يقتل بالذّمّيّ[4]، واستدلّوا بالكتاب والسُّنَّة والأثر والإجماع، وسأقتصر على ما استدلّوا به من السُّنَّة النَّبويَّة، وهو قوله ﷺ: "لا يُقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده"[5]. فإنّ المراد بالكافر المذكور هو الحربيّ فقط بدليل جَعْلِه مقابلاً للمعاهَد. وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قتل رسول الله ﷺ مسلمًا بكافر وقال: "أنا أولى من وَفَى بذمته"[6]. قال صاحب الاختيار: "والمراد بقوله ﷺ: «لا يقتل مسلم بكافر» الحربيّ؛ لأنّ الكافر متى أطلق ينصرف إلى الحربيّ عادة وعرفًا فينصرف إليه توفيقًا بين الحديثين[7].

---

[1] بدائع الصنائع: الكاساني، 233/7. تبيين الحقائق: الزيلعي، 98/6.

[2] مغني المحتاج: الشربيني، 3/4. المغني: ابن قدامة، 637/7.

[3] أمّا المالكيّة فلا عبرة عندهم بالآلة المستعملة في القتل سواء كانت ممّا يقتل غالبًا أو لا يقتل، ويوصف القتل عندهم بالعمد أو الخطأ تبعاً لوجود العدوان أو عدمه، فإن حصل قتلٌ لعداوة ولو بآلة غير قاتلة فهو عمدٌ وإلّا فهو خطأ ولو كان بآلة قاتلة كالضّرب بقصد اللعب أو التّأديب. حاشية الدسوقي، 242/4.

[4] فتح القدير: ابن الهمام، 220/10.بدائع الصنائع: الكاساني، 237/7. تبيين الحقائق: الزيلعي، 225/4. وذهب الجمهور إلى أنّ المسلم لا يُقتل بالذّمّيّ، إلّا أنّ المالكيّة قالوا: إنْ قتله غيلة قُتل به، واستدلّوا بالكتاب والسُّنَّة والأثر والمعقول. انظر: الكافي: ابن عبد البر، 1095/2. المجموع: النووي، 356/18. المغني: ابن قدامة، 273/8.

[5] سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في السرية ترد على أهل العسكر، (2751)، 80/3 سنن النسائي، كتاب القسامة، باب القود بين الأحرار والمماليك في النفس، (4734)، 19/8. سنن ابن ماجه، كتاب الديات، باب لا يقتل مسلم بكافر، (2660)، 888/2. المعجم الكبير للطبراني، (471)، 206/20. المستدرك للحاكم، (2623)، 153/2 وقال الذهبي: صحيح على شرط البخاري ومسلم.

[6] سنن الدارقطني، كتاب الحدود والديات وغيره، (3259)، 156/4. والحديث فيه عبد الرحمن بن البيلماني: قال الدارقطني: ابن البيلماني ضعيف لا تقوم به حجة إذا وصل الحديث فكيف إذا أرسله. وقال أحمد والبخاري: ترك الناس حديثه. انظر: عمدة القاري: العيني، 161/2. وأجيب عنه: بأنه حديث منقطع لا يثبته أحد من أهل العلم بالحديث لضعفه. الاستذكار: ابن عبد البر، 121/8.

[7] الاختيار لتعليل المختار: الموصلي، 5/ 27.

المسألة الثّالثة: كيفيّة استيفاء القصاص

اختلف الفقهاء في كيفية استيفاء القصاص على مذهبين:

فذهب الحنفيّة وأحمد في رواية[1] إلى أنّ القصاص لا يستوفى إلا بالسّيف، وهو مذهب الحنفيّة وأحمد في رواية[2]. وحجّتهم: قوله ﷺ:"لا قود إلا بالسّيف"[3]. والسّيف عند الحنفيّة كناية عن السّلاح. وأنّ القتل بغير السّيف لا تؤمن معه الزّيادة فلا تكون مماثلة في القصاص. ويرى الحنفيّة أنّ من اقتصّ بغير السّيف فقد استوفى حقّه، ولا ضمان عليه لكنّه يعزَّر؛ لأنّه استوفى حقّه بغير الطّريق المشروع، ولأنّ القصاص لا يُقصد به التّعذيب فكان إزهاق الرّوح بالسّيف أسهل.

وذهب المالكيّة والشّافعيّة وأحمد في رواية أخرى[4] إلى أنّ القصاص يستوفى بالطّريقة التي تمّ بها القتل، فإن كان القتل خنقًا مثلًا كان القصاص بالخنق شريطة إمكانيّة المماثلة وإلّا كان القصاص بالسّيف، وحجّتهم قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [5]. وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ﴾ [6]. وعن أنسرضي الله عنه أنّ رسول اللهﷺ أمر برضِّ رأس يهوديّ بحجرين لأنّه رضَّ رأس جارية من الأنصار بحجرين[7]. كما أنّ القصاص قائم على المماثلة وهي أن يُفعل بالجاني مثل ما فعله بالمجني عليه.

وقد استثنى الفقهاء الطّرق غير المشروعة كاستعمال السّحر وإسقاء الخمر والاغتصاب ونحوها فإنّه لا يجوز القصاص من الجاني بمثلها؛ لأنّها أفعال محرّمة وإنّما يُقتصّ من القاتل بالسّيف.

والتوجه الفقهي عند المحْدَثين هو جواز القصاص بأيّ وسيلة حديثة تزهق فيها الرّوح دون تعذيب للجاني؛ لأنّ التّعذيب في ذاته ليس مقصدًا، فإن كان هناك طريق أسهل من القتل بالسّيف كالكهرباء ونحوها فإنّه يكون أولى من القتل بالسّيف ويكون داخلاً في قوله ﷺ:" إذا قتلتم فأحسنوا القتلة"[8]. وهذا من الأحكام التي تتغيَّر بتغيُّر الأزمان تبعًا للمصلحة.

المسألة الرّابعة: قتل الجماعة بالواحد

اختلف الفقهاء في قتل الجماعة بالواحد، فذهب الحنفيّة والمالكيّة والشّافعيّة والحنابلة، وهو قول الثّوري وأبي ثور وغيرهم إلى أنّه إذا اشترك اثنان أو أكثر ممّن يجب عليهم القصاص في قتل واحد عمدًا عدوانًا فإنّ الجميع يُقتلون به [9]. واستدلّوا بفعل عمر بن

---

(1) بدائع الصنائع: الكاساني، 245/7. المغني: ابن قدامة، 301/8.

(2) بدائع الصنائع: الكاساني، 245/7. المغني: ابن قدامة، 301/8.

(3) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الديات، باب من قال: لا قود إلا بالسيف، (27722)، 432/5. والحديث فيه مقال. انظر: نصب الراية: الزيلعي، 342/4.

(4) مواهب الجليل: الحطاب، 482/4. روضة الطالبين: النووي، 229/9. المغني: ابن قدامة، 301/8.

(5) النحل، 126.

(6) البقرة، 194.

(7) صحيح البخاري، كتاب الديات، باب من أقاد بحجر، (6879)، 5/9.

(8) صحيح مسلم، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل وتحديد الشفرة، (1955)، 1548/3.

(9) المبسوط: السرخسي، 126/26. بداية المجتهد: ابن رشد، 182/4. الذخيرة: القرافي، 319/12.المجموع: النووي، 369/18. شرح منتهى الإرادات: البهوتي، 260/3.

الخطّاب ﷺ قتل نفرًا، خمسة أو سبعة، برجل واحد قتلوه قتل غيلة، وقال عمر: "لولا تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعًا"[1]. كما استدلّوا بالمصلحة المرسلة حيث إنّ القصاص لو سقط بالاشتراك لأدّى إلى اتّساع رقعة القتل به، فيؤدّي إلى إسقاط حكمة الرّدع والزّجر، فاقتضت المصلحة قتلهم به. وذهب الظّاهريّة إلى عدم قتل الجماعة بالواحد، وهو قول ابن الزّبير والزّهري[2]، وإنّما تجب الدّية، واستدلّوا بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [3]. وجه الدّلالة: أنّه لا يؤخذ بالنّفس أكثر من نفس واحدة.

والرّاجح قول الجمهور، لقوّة أدلّتهم، ولما روي عن أبي سعيد الخدريّ، وأبي هريرة، أنّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «لَوْ أَنَّ أَهْلَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ اشْتَرَكُوا فِي دَمِ مُؤْمِنٍ لَأَكَبَّهُمُ اللَّهُ فِي النَّارِ»[4]. كما أنّ عمر ﷺ لم يخالف الآية، وإنّما نظر نظرة بعيدة للحكم، فعلّة الحكم كانت التّعدّي والظّلم واستظهار الجاه والمقدرة[5]، قال القرطبي: "المراد بالقصاص في الآية قَتْلُ مَنْ قَتَلَ كائنًا من كان، ردًّا على العرب التي كانت تريد أن تقتل بمن قُتل من لم يَقتل، وتقتل في مقابلة الواحد مائة، افتخارًا واستظهارًا بالجاه والمقدرة، فأمر الله سبحانه بالعدل والمساواة، وذلك بأن يُقتل من قَتل"[6]. ولكن عندما تغيّرت العلّة وشعر عمر ﷺ أنّ المصلحة تقتضي قتل الجماعة بالواحد؛ لأنّ الجماعة لو علموا أنّهم إذا قتلوا الواحد لم يُقتلوا لتعاون الأعداء على قتل أعدائهم بالاشتراك في قتلهم وبلغوا الأمل من التّشفّي[7]، وبالتّالي فلا يُنكر تغيُّر الأحكام بتغيُّر الأزمان تبعًا للمصلحة.

المسألة الخامسة: تحريق عليّ بن أبي طالب ﷺ الزّنادقة الرّافضة

كان عليٌّ ﷺ يعلم سنَّة رسول الله ﷺ في قتل الكافر، ولكن لمّا رأى أمرًا عظيمًا جعل عقوبته من أعظم العقوبات؛ ليزجر النّاس عن مثله. ولذلك قال: لمّا رأيتُ الأمر أمرًا منكرًا... أجّجت ناري ودعوت قَنبَرا[8].

قال ابن القيّم: "إنّ هذا وأمثاله سياسة جزئيّة بحسب المصلحة، تختلف باختلاف الأزمنة"[9]. وهذا من الأحكام التي تتغيَّر بتغيُّر الأزمان تبعًا للمصلحة.

---

(1) موطأ مالك ت. الأعظمي، كتاب العقول، باب ما جاء في الغيلة والسحر، (3246)، 1281/5. مصنف عبد الرزاق، كتاب العقول، باب النفر يقتلون الرجل، (18073)، 475/9. مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الديات، باب الرجل يقتل النفر، (27693)، 429/5. سنن الدارقطني، كتاب الحدود والديات وغيره، (3463)، 279/4. السنن الكبرى للبيهقي، كتاب النفقات، باب القود بين الرجال والنساء..، (15973)، 73/8.

(2) بداية المجتهد: ابن رشد، 182/4. المحلى: ابن حزم، 171/11.

(3) سورة المائدة: الآية 45.

(4) سنن الترمذي، أبواب الديات، باب الحكم في الدماء، (1398)، 17/4. وقال: هذا حديث غريب.

(5) قال الشّعبيّ في سبب نزول قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾. كان بين حيّين من أحياء العرب قتال، وكان لأحد الحيّين طول على الآخر، فقالوا: نقتل بالعبد منّا الحرّ منكم، وبالمرأة الرّجل، فنزلت هذه الآية.أسباب النزول: الواحدي، ت. الحميدان، ص49. وصورة القصاص هو أنّ القاتل فرض عليه إذا أراد الوليّ القتل الاستسلام لأمر الله والانقياد لقصاصه المشروع، وأنّ الوليّ فرض عليه الوقوف عند قاتل أبيه وترك التّعدّي على غيره، كما كانت العرب تتعدّى فتقتل غير القاتل. تفسير القرطبي، 245/2. وهو معنى قوله ﷺ: " إِنَّ مِنْ أَعْتَى النَّاسِ عَلَى اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَلَاثَةٌ رَجُلٌ قَتَلَ غَيْرَ قَاتِلِهِ وَرَجُلٌ قَتَلَ فِي الْحَرَمِ وَرَجُلٍ أَخَذَ بِذُحُولِ الْجَاهِلِيَّةِ". مسند أحمد، (6757)، 370/11.

(6) تفسير القرطبي، 251/2.

(7) المصدر السابق نفسه.

(8) الطرق الحكمية: ابن القيم، ص 20. وَقَنْبَرٌ غُلَامُ عليّ.

(9) المصدر السابق، ص 19.

المطلب الثّاني: تطبيقات القاعدة في التّعازير والشّهادة على الحدود

الفرع الأوّل: تطبيقات القاعدة في التّقادم في أداء الشّهادة على الحدّ

اختلف الفقهاء في اشتراط الفورية (أي عدم التّقادم) في أداء الشّهادة على مذهبين:

فذهب جمهور الفقهاء (المالكيّة والشّافعيّة والحنابلة)[1] إلى عدم اشتراط الفوريّة في الشّهادة لقبولها، فتقبل الشّهادة على الزّنا والقذف وشرب الخمر ولو بعد مضيّ مدّة من الواقعة، ووافقهم الحنفيّة في حدّ القذف فقط، وحجّتهم عموم قوله تعالى: ﴿فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ﴾ [2]، وأنّ التّأخير يجوز لعذر أو غيبة، وأنّ الشّهادة إنّما صارت حجّة باعتبار وصف الصّدق، وتقادم العهد لا يخلّ بالصّدق.

وخالف الحنفيّة الجمهور فقالوا باشتراط الفوريّة في الشّهادة في حدّ الزّنا والسّرقة وشرب الخمر[3]، وحجّتهم أنّ الشّاهد مخيّر بين حسبتين: إقامة الحدّ والسّتر، فإن أظهره فقد أظهر حقًّا لله تعالى، وإن سَتَرَ فقد أحسن، والسَّتر أفضل لقوله ﷺ: "من ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة"[4]، ولأنّ الإظهار حقّ لله تعالى وهو غنيٌّ عنه، والسَّتر تَرْكُ كَشْفِ الآدميّ وهو محتاج إليه فكان أولى. كما أنّ الشّاهد لما لم يشهد على فور المعاينة حتى تقادم العهد دلّ ذلك على اختيار جهة السَّتر، فإذا شهد بعد ذلك دلّ على أنّ الضّغينة حملته على ذلك فلا تقبل شهادته، لما روي عن عمر ﷺ أنّه قال: "أيّما قوم شهدوا على حدٍّ لم يشهدوا عند حضرته فإنّما شهدوا عن ضغن ولا شهادة لهم"، ولم يُنقل أنّه أنكر عليه منكر فيكون إجماعًا[5]. وبالتّالي يسقط الحدّ بشهادتهم بعد مدّة؛ لأن علّة عدم قبولها إنّما هي الضّغينة وليست المعصية. وما ذهب إليه الحنفيّة يظهر أنّ للزّمان تأثيرًا في قبول الشّهادة على الحدود من عدمها، ولا ينكر تغيُّر الأحكام بتغيُّر الأزمان.

الفرع الثّاني: تطبيقات القاعدة في التّعازير

التّعزير لغة: أصل التّعزير مأخوذ من العزر بمعنى الرّدع والمنع والزّجر. والتّعزير من أسماء الأضداد[6]؛ لأنّه يأتي بمعنى النّصرة والتّأييد ومنه قوله تعالى:﴿ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴾[7]. أي: تنصروه وتعظّموه. وأمّا اصطلاحًا: فهو التّأديب على ذنب لا حدَّ فيه ولا كفّارة"[8]. فهو عقوبة على جرائم لم تضع الشّريعة لأيّها عقوبة مقدَّرة.

والتّعازير هي مجموعة من العقوبات غير المقدّرة تبدأ بأقلّ العقوبات كالنّصح والإنذار، وتنتهي بالحبس والجلد، وقد تصل إلى القتل في الجرائم الخطيرة، ويُترك للقاضي أن يختار من بينها العقوبة الملائمة للجريمة ولحال المجرم ونفسيته وسوابقه[9].

---

(1) المبسوط: السرخسي، 110/9. البحر الرائق: ابن نجيم، 22/5. أسنى المطالب: زكريا الأنصاري، 132/4. المغني: ابن قدامة، 70/9.

(2) سورة النساء: ١٥.

(3) المبسوط: السرخسي، 110/9. البحر الرائق: ابن نجيم، 22/5.

(4) تقدم تخريجه.

(5) فتح القدير: ابن الهمام، 279/5.

(6) معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، مادة (عزر).

(7) سورة الفتح، 9.

(8) مغني المحتاج: الشربيني، 238/4.

(9) انظر: أعلام الموقعين: ابن القيم، 76/2.

ويظهر تطبيق القاعة في التّعزير بأنّه يختلف باختلاف الأعصار والأمصار، قال القرافيّ: "إنّ التّعزير يختلف باختلاف الأعصار والأمصار فَرُبَّ تعزير في بلاد يكون إكرامًا في بلد آخر؛ كقلع الطّيلسان بمصر تعزيرٌ وفي الشّام إكرام، وكشف الرّأس عند الأندلس ليس هوانًا، وبمصر والعراق هوان"[1].

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصّالحات، وبعد:

فهذه أهمّ النّتائج التي توصّلت إليها خلال هذا البحث أوجزها على النّحو الآتي:

1 – تغيُّر الأحكام الشّرعيّة ليس بجديد، وإنّما هو مراعى منذ عهد النّبيّ ﷺ، والصّحابة ﷺ.

2 – لا أثر للعرف الفاسد، ولا للمصلحة الملغاة أثر في تغيُّر الأحكام.

3 – الأصل في أحكام الشّرع الثّبات، وأمّا التّغيُّر فإنّه يطال مدلول النّصّ لمانع يمنع استصحاب الحكم الأوّل.

4 – الشّريعة لا تقرّ من الأعراف والعادات إلّا ما كان موافقًا لأصولها.

5 – تغيُّر الأحكام دليل على مرونة الشّريعة وصلاحيّتها لكلّ زمان ومكان.

6 – العقائد والحدود أحكام كلّيّة لا يلحقها التّغيير ولا الاجتهاد.

7 – المتغيّر من الأحكام مقتصر على ما لا نصَّ فيه؛ أي ما كان عن طريق القياس أو العرف أو اعتبار المصلحة المرسلة.

8 – تغيُّر الأحكام باب لا يلج عبابه إلّا من توافرت فيه شروط الاجتهاد.

التّوصيات: إعداد دراسات تبيّن ضوابط تغيُّر الأحكام الجنائيّة، وتظهر ما يتوافق مع الشّرع من الأعراف الحديثة، وتتناول ما يتغيّر من الأحكام الجنائيّة بتغيّر الزّمان.

هذه أهمّ النّتائج والتّوصيات في هذا البحث الموجز، وأرجو أن أكون قد حقّقت بعضًا من أهدافه، والحمد لله ربِّ العالمين.

فهرس المصادر والمراجع

1. الإبهاج في شرح المنهاج: السبكي، دار الكتب العلمية –بيروت، 1416هـ - 1995م.
2. الأحكام السلطانية: الماوردي، دار الحديث – القاهرة، بدون طبعة وتاريخ.
3. أحكام القرآن: ابن العربي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط3، 1424 هـ - 2003م.
4. الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان، بدون طبعة وتاريخ
5. الاختيار لتعليل المختار: الموصلي البلدحي، مطبعة الحلبي – القاهرة، 1356 هـ - 1937م.
6. أسباب النزول: الواحدي، ت. الحميدان، دار الإصلاح – الدمام، ط2، 1412 هـ - 1992م.
7. الاستذكار: ابن عبد البر، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1421هـ – 2000م.
8. أسنى المطالب: زكريا الأنصاري، دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ.
9. الأشباه والنظائر: ابن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1419 هـ - 1999م.
10. الأشباه والنظائر: جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ - 1990م.
11. أصول الفقه الإسلامي: عبد الوهاب خلاف، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
12. الاعتصام: الشاطبي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412هـ - 1992م.
13. إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن القيم، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1411هـ - 1991م.

[1] الفروق: القرافي، الفرق بين قاعدة المعصية التي هي كفر وقاعدة ما ليس بكفر، 4/ 183. والفرق بين قاعدة الغيبة وقاعدة النميمة والهمز واللمز، 209/4.

14.الأم: الشافعي، دار المعرفة– بيروت، بدون طبعة، 1410هـ/1990م.
15.الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: علاء الدين المرداوي، دار إحياء التراث العربي، ط2، بدون تاريخ.
16.البحر الرائق: ابن نجيم، دار الكتاب الإسلامي، ط2، ب.ت.
17.البحر المحيط: الزركشي، دار الكتبي، ط1، 1414هـ - 1994م.
18.بداية المجتهد: ابن رشد، ابن رشد الحفيد، دار الحديث – القاهرة، 1425هـ - 2004م.
19.بدائع الصنائع: الكاساني، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ - 1986م.
20.البدر المنير: ابن الملقن، دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض–السعودية، ط1، 1425هـ–2004م.
21.البرهان: إمام الحرمين الجويني، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط1، 1418 هـ - 1997م.
22.البناية شرح الهداية: بدر الدين العينى، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط1، 1420 هـ - 2000م.
23.البيان في مذهب الإمام الشافعي: العمراني، دار المنهاج – جدة، ط1، 1421 هـ- 2000م.
24.تاج العروس: الزبيدي، دار الهداية، بدون.
25.تبصرة الحكام: ابن فرحون، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1406هـ - 1986م.
26.تبيين الحقائق: الزيلعي، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، ط1، 1313هـ.
27.التشريع الجنائي: عودة، دار الكاتب العربي، بيروت.
28.التعريفات: الجرجاني، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، ط1، 1403هـ -1983م.
29.تفسير القرطبي، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م.
30.التقرير والتحبير: ابن أمير الحاج، دار الكتب العلمية، ط2، 1403هـ - 1983م.
31.تهذيب اللّغة: الأزهري، دار إحياء التراث العربي – بيروت/ ط1، 2001م.
32.حاشية ابن عابدين: ابن عابدين، دار الفكر-بيروت، ط2، 1412هـ - 1992م.
33.حاشية الخرشي، دار الفكر للطباعة – بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ.
34.حاشية الدسوقي، حاشية، دار الفكر، بدون.
35.حاشية الصاوي، دار المعارف، بدون.
36.حاشية العدوي: أبو الحسن العدوي، دار الفكر – بيروت، بدون طبعة، 1414هـ - 1994م.
37.حاشية العطّار على شرح الجلال على جمع الجوامع: العطّار، دار الكتب العلمية، بدون.
38.حاشيتا قليوبي وعميرة، دار الفكر – بيروت، بدون طبعة، 1415هـ-1995م.
39.الحاوي الكبير: الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1419 هـ -1999 م.
40.درر الحكام شرح غرر الأحكام: منلا أو المولى - خسرو ، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ.
41.درر الحكام في شرح مجلة الأحكام: علي حيد أفندي، دار الجيل، ط1، 1411هـ - 1991م.
42.الذخيرة: القرافي، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط1، 1994 م.
43.روضة الطالبين: النووي، المكتب الإسلامي، ط3، 1412هـ / 1991م.
44.روضة الناظر: ابن قدامة، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1423هـ-2002م.

45.سنن ابن ماجه، دار إحياء الكتب العربية، بدون.
46.سنن أبي داود، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، بدون.
47.سنن الترمذي، ت شاكر، شركة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ط2، 1395 هـ - 1975م.
48.سنن الدارقطني، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ط1، 1424 هـ - 2004م.
49.السنن الكبرى للبيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط3، 1424 هـ - 2003م.
50.السنن الكبرى: البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط3، 1424 هـ - 2003م.
51.سنن النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، ط2، 1406 هـ- 1986م.
52.السياسة الشرعية: ابن تيمية، وزارة الشئون الإسلامية - المملكة العربية السعودية، ط1، 1418هـ.
53.شرح التلويح على التوضيح: التفتازاني، مكتبة صبيح بمصر، بدون طبعة وبدون تاريخ.
54.شرح الزرقاني على الموطأ، مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة، ط1، 1424هـ - 2003م.
55.شرح الزركشي، دار العبيكان، ط1، 1413 هـ - 1993م.
56.شرح القواعد الفقهية: أحمد الزرقا، دار القلم-دمشق، ط2، بدون تاريخ.
57.الشرح الكبير: ابن قدامة، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بدون.
58.شرح النووي على مسلم، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط2، 1392هـ.
59.شرح تنقيح الفصول: القرافي، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393 هـ - 1973م.
60.شرح مختصر الرّوضة: الطوفي الصّرصري، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407 هـ -1987م.
61.شرح منتهى الإرادات: البهوتي، عالم الكتب، ط1، 1414هـ - 1993م.
62.شريعة الإسلام: د. يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، 1983م
63.الصحاح: الجوهري، دار العلم للملايين – بيروت، ط4، 1407 هـ - 1987م.
64.صحيح البخاري، دار طوق النجاة ، ط1، 1422هـ.
65.صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي – بيروت، بدون.
66.ضوابط المصلحة: د. محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، ط4، 1402هـ.
67.الطرق الحكمية: ابن القيم، مكتبة دار البيان، بدون طبعة وبدون تاريخ.
68.عمدة القاري: بدر الدين العيني، دار إحياء التراث العربي – بيروت، بدون.
69.العناية شرح الهدايةك البابرتي، دار الفكر، بدون.
70.غاية المأمول في توضيح الفروع للأصول: د. محمود عبود هرموش رحمه الله، مكتب البحوث الثقافية، طرابلس- لبنان، ط1، 1414هـ-1994م
71.غريب الحديث: القاسم بن سلام، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ط1، 1384 هـ - 1964م.
72.غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر: الحموي، دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ - 1985م.
73.فتح القدير: ابن الهمام، دار الفكر، بدون.
74.الفروق: القرافي، عالم الكتب، بدون.
75.الفصول في الأصول: الجصاص، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414هـ - 1994م.
76.الفقه الإسلامي وأدلته: د. وهبة الزحيلي، دار الفكر - سوريَّة – دمشق، ط4، بدون تاريخ.

77.فقه الأولويات: د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرّسالة، ط1، 1999م.
78.في فقة الإمام الشافعي، الشيرازي، دار الكتب العلمية، بدون.
79.قواطع الأدلة: السمعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ/1999م.
80.قواعد الفقه: البركتي، الصدف ببلشرز – كراتشي، ط1، 1407هـ – 1986م.
81.القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة: د. محمد الزحيلي، دار الفكر – دمشق، ط1، 1427هـ - 2006م.
82.القوانين الفقهية: ابن جزي، بدون طبعة ودار نشر وتاريخ.
83.الكافي في فقه أهل المدينة: ابن عبد البر، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط2، 1400هـ/1980م.
84.كشاف القناع: البهوتي، دار الكتب العلمية، بدون.
85.كفاية الأخيار: الحصني، دار الخير – دمشق، ط1، 1994م.
86.لسان العرب: ابن منظور، دار صادر – بيروت، ط3، 1414هـ.
87.المبسوط: السرخسي، دار المعرفة – بيروت، بدون طبعة، 1414هـ-1993م.
88.مجلة الأحكام العدلية، الناشر: نور محمد، كارخانه تجارتِ كتب، آرام باغ، كراتشي.
89.المجموع شرح المهذب: النووي، دار الفكر، بدون.
90.المحرر في الفقه: ابن تيمية، مكتبة المعارف- الرياض، ط2، 1404هـ -1984م.
91.المحصول: الرازي، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418 هـ - 1997م.
92.المحلى: ابن حزم، دار الفكر – بيروت، بدون.
93.مختار الصحاح: الرازي، المكتبة العصرية، بيروت – صيدا، ط5، 1420هـ / 1999م.
94.المدونة: مالك، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م.
95.المستدرك للحاكم، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1411هـ – 1990م.
96.المستصفى: الغزالي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ - 1993م.
97.مسند أحمد، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421 هـ - 2001م.
98.مسند الفاروق: ابن كثير، دار الوفاء – المنصورة، ط1، 1411هـ - 1991م.
99.المصباح المنير: الفيومي، المكتبة العلمية – بيروت، بدون.
100. مصنف ابن أبي شيبة، مكتبة الرشد – الرياض، ط1، 1409هـ.
101. المعتمد: أبو الحسين البصري، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1403هـ.
102. المعجم الأوسط: الطبراني، دار الحرمين – القاهرة، بدون.
103. معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
104. معرفة السنن والآثار: البيهقي، دار الوفاء، القاهرة، ط1، 1412هـ - 1991م.
105. مغني المحتاج: الشربيني، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م
106. المغني: ابن قدامة، مكتبة القاهرة، بدون.
107. المقدمات الممهدات: ابن رشد، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408 هـ - 1988م.

108. مقدمة ابن خلدون، دار الهيثم، القاهرة، ط1، 1426هـ.
109. المنتقى شرح الموطأ: الباجي، مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، ط1، 1332هـ.
110. المنثور في القواعد: الزركشي، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1405هـ - 1985م.
111. الموافقات: الشاطبي، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/ 1997م.
112. مواهب الجليل: الحطاب، دار الفكر، ط3، 1412هـ - 1992م.
113. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، الطبعة: (من 1404- 1427هـ).
114. موطأ مالك ت. الأعظمي، مؤسسة زايد - أبو ظبي – الإمارات، ط1، 1425 هـ - 2004م.
115. نصب الراية: الزيلعي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، ط1، 1418هـ/1997م.
116. نيل الأوطار: الشوكاني، دار الحديث، مصر، ط1، 1413هـ - 1993م.
117. الهداية في شرح بداية المبتدي: المرغيناني، دار احياء التراث العربي - بيروت – لبنان.
118. الوجيز في إيضاح قواعد الفقة الكلية: د. البورنو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1416 هـ - 1996م.
119. الوسيط: الغزالي، دار السلام – القاهرة، ط1، 1417هـ.

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

حكم رواية التلميذ ما أنكره شيخه وأثره في اختلاف الفقهاء

دراسة حديثية فقهية

د . محمد بن سيف بن غالب العمري
Syfm00045@gmail.com

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

حكم رواية التلميذ ما أنكره شيخه وأثره في اختلاف الفقهاء

دراسة حديثية فقهية

د . محمد بن سيف بن غالب العمري

ملخص البحث

(تلميذ ، شيخ ، إنكار ، جزم ، تردد، إقرار)

في هذا البحث نستعرض مسألة حديثية دقيقة أشار اليها علماء الحديث، وهي مسألة انكار الشيخ ما حدث به تلميذه عنه، مع بيان درجات الانكار على التلميذ، من حيث التردد أو الجزم بالإنكار أو تكذيب التلميذ، وآراء علماء الحديث في كل حالة، والإشارة إلى اختلافهم ، مع بيان حجة كل فريق، وتتبع نماذج من الروايات التي حصل فيها أنكار الشيخ على تلميذه، واستنطاق هذه الروايات، وكذا معرفة حكم العلماء على كل حديث منفردا، واستخراج المعايير التي يعتمد عليها المحدثون في الحكم على الرواية، ثم بيان الأثر الفقهي المبني على الاختلاف الحديثي.

Abstract

In this research, we review a particular issue related to Hadith. It is the issue of sheikh's denial of what his follower narrated or told about him (the sheikh) along with the statement of the degree of denial whether it is hesitated denial, asserted denial, or falsified denial. The research also aims to explore Hadith scholars' opinions of each case. It further highlights differences in these opinions, referring to the statement of the proof by each group of those scholars. It also investigates samples in which sheikhs' denials of their followers' narrations occurred in order to get insights and identify scholars' judgements in every Hadith individually for further understanding of the standards which are depended in judging narrations. Finally, it aims at showing the jurisprudential impact based on the Hadith-related differences.

Key words: *follower, sheikh, Hadith, denial, assertion, hesitation, acknowledgement*

المقدمة

إن الحمدلله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهد الله فهو المهتد، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله.

أما بعد

فإن الله عز وجل هيأ لحفظ سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ثلة من العلماء الأفذاذ الذين بذلوا في سبيل ذلك كل غال ونفيس، فنقلوا الأحاديث وفتشوا عن الأسانيد وبحثوا في أحوال الرواة، ووضعوا القواعد والأسس والمعايير والضوابط، فيما يقبل من الروايات وما لا يقبل، وفيمن يؤخذ عنهم من الرجال ومن يرد نقلهم، فصنفوا في ذلك المصنفات سواء ما يتعلق بالرواية من الصحاح والجوامع والمسانيد والسنن والمستخرجات والمستدركات والمعاجم والأجزاء، وما يتعلق بالدراية، مما له صلة بالأسانيد أو المتون، فصنفت العديد من الكتب في قواعد التحديث وأصوله، مما يطلق عليه مصطلح الحديث وكذا كتب التراجم والرجال والتاريخ وغير ذلك.

ووصل بهم شدة الاعتناء أنهم أفردوا الكثير من القضايا الحديثية بمصنفات مستقلة حتى تأخذ حظها من الجمع والتحقيق، ومن تلك القضايا قضية رواية التلميذ ما نسيه أو أنكره الشيخ.

وقد أحببت أن أدلي بدلوي في هذا الموضوع من خلال تحقيق نماذج من الأحاديث المرفوعة التي نسيها الشيخ وحدث بها التلميذ، مع بيان الأسس التي بمقتضاها يتم الترجيح بين الشيخ والتلميذ ثم البناء عليها في الحكم النهائي على الحديث، مع استعراض الأثر الفقهي لهذا النوع من الأحاديث.

= أهمية البحث:

تكمن أهمية الموضوع في كونه يتعرض لدراسة جانب من الأحاديث النبوية، التي تعد مصدرا من مصادر التشريع الاسلامي، ومدى حجيتها ودلالتها على المسائل الفقهية.

= سبب اختيار موضع البحث:

من أهم أسباب اختياري لهذا الموضوع:

1- الرغبة في خدمة السنة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التسليم .

2- تعلق البحث بالمصدر الثاني من مصادر التشريع، وبيان أن الاختلاف الحديثي في أي جزئية من المسائل ينعكس بدوره على الجانب الفقهي.

3- التعمق في القضايا الحديثية الدقيقة، واظهار الجهد الذي بذله علماء الحديث في خدمة الحديث النبوي.

= منهج البحث:

اعتمدت على المنهج الاستقرائي الوصفي، وكذا المنهج المقارن، وفقا للمنهجية الآتية:

1- عزو الآيات الى مواضعها من القرآن الكريم.

2- تخريج الأحاديث من كتب الحديث المعتمدة مع تتبع الطرق والنظر في الأسانيد والحكم على الأحاديث صحة وضعفا.

3- بيان معنى أي كلمة غريبة وردت في البحث في الحاشية .

4- لم أعتني بذكر تراجم الأعلام على اعتبار أن البحث بحث مختصر للحصول على لقب علمي، وليس بحث دكتوراه أو ماجستير، وحتى لا نثقل الحاشية، وتكثر أوراق البحث.

5- لم أذكر بيانات المراجع في الحاشية خشية الإطالة، واكتفيت بذكر ذلك في قائمة المصادر والمراجع في نهاية البحث، واكتفيت عند تخريج الأحاديث بذكر رقم الحديث فقط.

= الدراسات السابقة:

أولا: الدارقطني: فقد ذكروا أن له مؤلفا بعنوان (من حدث فنسي)[1] ولا يعرف عنه شيئ.

ثانيا: الخطيب البغدادي: فقد ذكر أنه أفرد لها كتابا مستقلا، فقال: وَقَدْ رَوَى جَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ أَحَادِيثَ ثُمَّ نَسُوهَا , وَذُكِّرُوا بِهَا فَكَتَبُوهَا عَمَّنْ حَفِظَهَا عَنْهُمْ , وَكَانُوا يَرْوُونَهَا وَيَقُولُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ: حَدَّثَنِي فُلَانٌ عَنِّي عَنْ فُلَانٍ بِكَذَا وَكَذَا, وَيَسُوقُونَ تِلْكَ الْأَحَادِيثَ , وَقَدْ جَمَعْنَاهُ فِي كِتَابٍ أَفْرَدْنَاهُ لَهَا[2] اهـ

قلت : لم أعثر على كتاب الخطيب، لكن وجدت السيوطي قد نقل الأحاديث عنه كما سيأتي.

ثالثا: السيوطي: له كتاب لطيف أطلق عليه (تذكرة المؤتسي فيمن حدث ونسي) وقد نقل فيه ما ذكره الخطيب البغدادي وزاد عليه، فبلغت مجموع الروايات من الأحاديث والآثار 37 رواية، منها (17) حديثا مرفوعا، و(20) أثراً ، وقد قال السيوطي في مقدمته : هَذَا جُزْء فِيمَن حدث بِحَدِيث ثمَّ نَسيَه لخصته من كتاب الْخَطِيب وَمَا توفيقي إِلَّا بِاللَّه عَلَيْهِ توكلت وَإِلَيْهِ أنيب اهـ .

رابعا: ماهر ياسين فحل: له رسالة ماجستير بعنوان (أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء) وقد طبعت في مجلد واحد من قبل دار عمار للنشر، عمان/ الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000م، وقد تعرض لهذه المسألة بشكل مختصر.

وما يتميز به هذا البحث عن المؤلفات السابقة الآتي:

1- تحقيق الخلاف بين المحدثين في ترجيح قول الشيخ أو التلميذ.

2- بيان الأسس التي يمكن الاعتماد عليها في الترجيح .

3- اختيار أمثلة تطبيقية وتتبع أقوال المحدثين في الحكم عليها انفرادا، واستنباط ما اعتمدوا عليه في ذلك.

4- بيان تأثير هذه المسألة على اختلاف الفقهاء في الفروع الفقهية.

= خطة البحث:

المقدمة

المبحث التمهيدي: النسيان وأثره في الراوي والمروي

المبحث الأول: إقرار الشيخ بالنسيان

المبحث الثاني: تكذيب الشيخ للتلميذ أو جزمه بالإنكار عليه

المبحث الثالث: تردد الشيخ بالإنكار على التلميذ

الخاتمة ثم قائمة المصادر والمراجع

مبحث تمهيدي

النسيان وأثره في الراوي والمروي

[1] - نزهة النظر لابن حجر ص153، اليواقيت والدرر للمناوي 271/2 .

[2] - الكفاية للخطيب ص380.

إن من طبيعة البشر النسيان، فلم يسلم من ذلك أحد حتى الأنبياء الذين هم صفوة الخلق، يقع منهم النسيان، فقد قال الله تعالى عن آدم (ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما) وقال عن يوشع بن نون (قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ ...) وقال عن موسى (لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ.....) وقال الله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم (سنقرئك فلا تنسى* الا ما شاء الله ....) [سورة الأعلى آية 5، 6] وثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : "إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون"[1] ، ونسي في صلاته فصلى الصلاة الرباعية ركعتين، فلما ذكر أتمها وسجد سجدتي السهو .

فإذا كان النسيان جائزا على الأنبياء المعصومين، فهو جائز في حق غيرهم من باب أولى، ولهذا لم يسلم رواة الحديث سواء كانوا من الصحابة أو التابعين ومن جاء بعدهم مهما بلغ حفظهم وإتقانهم وضبطهم، لم يسلموا من النسيان، ويمكن القول أن كثيرا من علل الحديث الذي يرويه العدل سببها النسيان.

وقد ذكر علماء الحديث اسبابا للنسيان منها:

1- سوء الحفظ، فالناس ليس على درجة واحدة في الحفظ والاتقان، بل هناك من بلغ الدرجة العليا في الحفظ، ومنهم من هو دون ذلك، ومنهم من ساء حفظه.

2- النسيان بسبب كبر السن، فقوة الحفظ لا تكون على وتيرة واحدة في المراحل العمرية للإنسان، فكلما تقدم به السن ساء حفظه واختلطت رواياته .

3- تغير الحفظ بسبب حادث حصل للراوي.

4- اختلاط الراوي الذي يعتمد على كتبه بسبب احتراق الكتب أو ضياعها .

هذه بعض أسباب النسيان وليس القصد استيفاء ذكرها كاملة هنا ، ومع وجود النسيان فإن هناك مظاهر كثيرة انعكست على رواية الأحاديث والآثار، من هذه المظاهر:

1- الشذوذ والنكارة.

2- الإدراج .

3- القلب

4- الاضطراب

5- رواية الحديث ثم إنكاره وعدم الاقرار به ، وهو ما نحن بصدد دراسته في هذا البحث الموجز.

= أثر النسيان على الرواية والمروي:

إذا ثبت أن الرواية حصل فيها نسيان، فإنها ترد باتفاق العلماء، أما الراوي فينظر:

إن حصل منه النسيان نادرا، فلا يؤثر ذلك في عدالته وضبطه وقبول مروياته الأخرى التي لم يثبت حصول النسيان فيها .

وإن حصل منه النسيان كثيرا، فإنه يوصف حينها بسوء الحفظ أو كثرة الأوهام والغفلة، ولا تقبل مروياته الأخرى الا في الشواهد والمتابعات فحسب .

= الاعتبارات التي يمكن تقسيم البحث بالنظر اليها:

أولا: يقسم باعتبار اقرار الراوي بنسيانه من عدمه الى:

[1] – أخرجه البخاري في صحيحه برقم 401، ومسلم في صحيحه برقم 572.

1- ما كذبه الراوي

2- ما أنكره الراوي

3- ما أقر به الراوي

ثانيا: يقسم باعتبار أثره في الفروع الفقهية الى:

1- ما كان له أثر في الفروع الفقهية

2- ما ليس له أثر في الفروع الفقهية لمجيئه من طريق آخر صحيح .

3- ما ليس له أثر في الفروع الفقهية لضعف الرواية أصلا .

ثالثا: باعتبار الراوي الذي حدث فنسي:

1- قد يكون صحابيا

2- قد يكون تابعيا

3- قد يكون أحد رواة السند

= هل يؤثر انكار الراوي لما رواه تلميذه في عدالة الشيخ أو التلميذ:

اتفق المحدثون أن انكار الشيخ ما رواه عنه تلميذه، أو اتهام الشيخ للتلميذ بالكذب أو العكس، أن ذلك لا يقدح في عدالة أيا منهما، فليس أحدهما أولى بالطعن فيه من الآخر، وبالتالي لا يقدح ذلك في باقي مروياتهم، مع أن الجاحد هو الأصل، ولكن لا يقدح ذلك في باقي روايات الراوي عنه، ولا يثبت به جرحه؛ لأنه أيضًا مكذّب لشيخه في نفيه لذلك، وليس قبول جرح كلّ منهما أولى من الآخر، فتساقطا[1].

قال النووي: فَأَمَّا إِذَا أَنْكَرَهُ إِنْكَارًا جَازِمًا قَاطِعًا بِتَكْذِيبِ الرَّاوِي عَنْهُ وَأَنَّهُ لَمْ يُحَدِّثْهُ بِهِ قَطُّ فَلَا يَجُوزُ الِاحْتِجَاجُ به عند جميعهم لان جزم كُلِّ وَاحِدٍ يُعَارِضُ جَزْمَ الْآخَرِ وَالشَّيْخُ هُوَ الْأَصْلُ فَوَجَبَ إِسْقَاطُ هَذَا الْحَدِيثِ وَلَا يَقْدَحُ ذَلِكَ فِي بَاقِي أَحَادِيثِ الرَّاوِي لِأَنَّا لَمْ نَتَحَقَّقْ كَذِبَهُ[2] .

وقَالَ التَّاجُ السُّبْكِيُّ: عَدَالَةُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُتَيَقَّنَةٌ، وَكَذِبُهُ مَشْكُوكٌ فِيهِ، وَالْيَقِينُ لَا يُرْفَعُ بِالشَّكِّ، فَتَسَاقَطَا[3] . وقال المناوي : وَالْكذب على النَّبِي الَّذِي يؤول إِلَيْهِ الْأَمر فِي ذَلِك إِنَّمَا يسْقط الْعَدَالَة إِذا كَانَ عمدا، وَلم يتَحَقَّق الْعمد لاحْتِمَال نِسْيَان الأَصْل أَو غلط الْفَرْع بِأَن الْتبس عَلَيْهِ بشيخ آخر كَذَا قَرَّرَهُ بَعضهم[4] .

= حكم قبول رواية التلميذ ما أنكره الشيخ:

رواية التلميذ ما أنكره شيخه تأتي على أربع صور:

الأولى: اقرار الشيخ بالنسيان .

الثانية: تكذيب الشيخ لتلميذه .

الثالثة: جزم الشيخ بالإنكار على التلميذ دون تكذيب له.

---

[1]- المستصفى للغزالي ص132، شرح النووي على مسلم 84/5، شرح الموقظة للمنياوي ص32، نزهة النظر لابن حجر ص153، فتح المغيث للسخاوي 81/2-82، اليواقيت والدرر للمناوي 271/2، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لأبي الحسن المباركفوري 401/1، توضيح الافكار للصنعاني 149/2-150، ذخيرة العقبى للأثيوبي 299/28، المقترح للوادعي ص121.

[2] - شرح النووي على مسلم 84/5 .

[3] - فتح المغيث للسخاوي 81/2-82.

[4] - اليواقيت والدرر للمناوي 271/2

الرابعة: تردد الشيخ وعدم جزمه بالإنكار على التلميذ .

وندرس كل صورة من هذه الصور في مبحث مستقل مع التمثيل والأثر الفقهي، ولكن قبل هذا نشير إلى أنه تبين لنا من خلال البحث في هذا الموضوع، أنه لا يمكن الحكم على مسألة انكار الراوي أو نسيانه ما حدث به تلميذه بحكم مطرد، بل الواجب تتبع كل حالة على حده، والحكم عليها بما يرافقها ويحتف بها من قرائن ترجح قول الشيخ أو قول التلميذ، فهما خبران متعارضان يجب استعمال طرق الترجيح بينهما كسائر الأخبار المتعارضة، وإلى الترجيح مال الفخر الرازي[1].

قال الأمير الصنعاني: والغالب في هذه المسألة سقوط الحديث بالتعارض بين الأصل وفرعه ولكن هذا الغالب لا يوجب إسقاط الحكم النادر إذا قويت القرائن بنسيانه وغلب في الظن صدق الراوي عنه فإن النظر إلى القرائن والترجيح بها لا بد منه[2].

ومن خلال دراسة الكثير من هذه الحالات وتعامل المحدثين معها يتبين أن العلماء يتوقف حكمهم على النظر في كل حالة وما يحيط بها من المرجحات.

ونذكر هنا بعض القرائن التي قد يستعين بها المحدث للترجيح بين قول الشيخ والتلميذ:

1- مجيء الحديث من طريق آخر غير طريق الشيخ، يرجح رواية التلميذ.

2- أن يكون أحدهما اقوى حفظا من الآخر[3] .

3- أن يكون أحدهما أقوى ضبطا من الآخر[4].

4- أن يثبت أن الشيخ أو التلميذ قد اعتراه ما يؤثر على حفظه من الاختلاط لكبر السن أو غيره[5].

5- أن يعود الأصل ويحدث به، أو حدث به تلميذ آخر عنه[6] .

6- أن يقر الشيخ بالنسيان، ويسلم لتلميذه بصحة روايته عنه[7] ، فالنسيان من الأمور التي تعتري جميع البشر، قال الأعمش : «سمعتُ مِنْ أبي صالح أَلْفَ حديثٍ، ثم مَرِضْتُ فنسيتُ بعضَها» وقال رِيَاحَ بنَ خالد لِسُفْيان بن عُيَيْنة في مسجدِ الحرامِ سنة إحدى وتسعين: يا أبا محمَّد، أبو معاوية يحدِّث عنك بشيءٍ ليس تحفَظُهُ، ووكيعٌ يحدِّثُ عنك بشيءٍ ليس تحفظُهُ! فقال: صَدِّقهم؛ فإنِّي كنتُ قبل اليومِ أحفَظَ مني اليومَ»[8] .

7- كون التلميذ من أوثق الرواة في الشيخ، قال المناوي: وَلَو لم يَقع إِنْكَار الحَدِيث إِلَّا من أَصْحَاب الشَّيْخ الَّذِي زعم الرَّاوِي أَنه حَدثهُ فَإِن كَانَ الرَّاوِي من مشاهير أَصْحَابه لم يُؤثر[9] .

8- أن تكون رواية التلميذ قبل حصول التغير في حفظ الشيخ، وإنكار الشيخ بعد حصول تغيره[1]

---

[1] - توضيح الافكار للصنعاني 2/149-150، المقترح للوادعي ص121 .

[2] - توضيح الافكار للصنعاني 2/149-150

[3] - توضيح الافكار للصنعاني 2/149-150

[4] - توضيح الافكار للصنعاني 2/149-150

[5] - جامع الأصول لابن الأثير 1/89، الشذا الفياح للأبناسي 1/262

[6] - ذخيرة العقبى للأثيوبي 28/299

[7] - ابن قيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة لجمال السيد 1/472.

[8] - علل ابن أبي حاتم 1/73-74 .

[9] - اليواقيت والدرر للمناوي 2/271.

9- مدى قوة الانكار على التلميذ، فهناك خمسة مستويات: الاول : تكذيب التلميذ، الثاني: انكار الرواية مع عدم وصم التلميذ بالكذب، الثالث: الاقتصار على عدم معرفته بالرواية، الرابع: التردد، الخامس: تصديق التلميذ.

10- كون الْفَرْعُ مُتَرَدِّدًا فِي سَمَاعِهِ وَالْأَصْلُ جَازِمًا بِعَدَمِهِ فيترجح كلام الأصلِ[2] .

11- كثرة الرواة عن الشيخ[3] .

12- كون أحدهما أكثر ترددا من الآخر[4] .

13- تخريج الحديث في الصحيحين أو أحدهما، فذلك قرينة على اعتماد الرواية في الكتابين اللذين تلقتهما الأمة بالقبول[5] .

14- مجيء الحديث من غير طريق الشيخ، فهذا دليل على ثبوت أصل الحديث، وقرينة على نسيان الشيخ.

15- أن يروي الحديث عن الشيخ غير من أنكر عليه أو كذبه[6] ، وهنا لا بد من التفرقة بين أن ينكر الشيخ روايته الحديث للتلميذ الفلاني دون غيره ممن رواه عنه، وبين أن ينكر الحديث بالمرة، ففي الحالة الأولى يعد قرينة على ضبط التلميذ، وفي الثانية قد يضعف الحديث لاضطراب الشيخ[7] .

المبحث الأول

إقرار الشيخ بالنسيان

في هذه الصورة يروي التلميذ حديثا عن شيخه، ولكن الشيخ لا يعرف أنه رواه أصلا، فيقول مثلا : لست أذكره، لكنه مع ذلك يسلم للتلميذ بالعدالة والضبط، وصحة الرواية، ويتهم الشيخ نفسه بالنسيان، وقد يرافق ذلك رواية الحديث عن تلميذه عنه، وحكم هذه الصورة قبول الرواية ولا أعلم في ذلك خلافا الا ما يروى عن بعض الحنفية[8].

= أمثلة هذه الصورة:

= الحديث الأول: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ- رضي الله عنه- «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ»[9] .

---

[1] – ابن قيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة لجمال السيد 472/1.

[2] – فتح الباري لابن حجر 326/2 ،

[3] – توضيح الافكار للصنعاني 149/2-150، شرح الاثيوبي على الفية السيوطي 348/1-350 .

[4] – توضيح الافكار للصنعاني 149/2-150، المقترح للوادعي ص121 .

[5] – توضيح الافكار للصنعاني 149/2-150.

[6]– الكفاية في علم الرواية للخطيب ص138 ، توضيح الافكار للصنعاني 149/2-150، شرح الاثيوبي على الفية السيوطي 348/1-350 .

[7] – توضيح الافكار للصنعاني 149/2-150.

[8] – معرفة السنن والأثار للبيهقي 289/14، جامع الأصول لابن الأثير 98/1.

[9] – أخرجه أبو داود في سننه برقم 3610 ، والترمذي في سننه برقم1343، وابن ماجه في سننه برقم 2368، والشافعي في مسنده ص149، وأبو يعلى في مسنده برقم6683، وأبو محمد الفاكهي في فوائده برقم برقم 185، وأبو عوانة في مستخرجه برقم6012، 6016، 6017، 6018، والطحاوي في معاني الآثار برقم6102، 6104، والدارقطني في سننه برقم 4489، وأبو طاهر المخلص في المخلصيات برقم 3129، من طرق عن عبدالعزيز الدَّرَاوَرْدِيُّ، عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ»

رجال الإسناد: أبو صالح والد سهيل اسمه ذكوان السمان، ثقة ثبت، وسهيل بن أبي صالح، صدوق تغير حفظه بآخره، وربيعة بن عبدالرحمن، ثقة فقيه مشهور، وعبدالعزيز الدراوردي، صدوق يخطئ، لكنه قد توبع.

فالإسناد حسن بسبب ما قيل في سهيل.

وقد تابع الدراوردي سليمان بن بلال:

= الحكم على الحديث:

حديث أبي هريرة إسناده حسن، لكن قد ثبت ما يفيد أن سهيل بن أبي صالح أحد الرواة قد نسي أنه حدث بهذا الحديث.

قَالَ عَبْدُ الْعَزِيزِ الدراوردي: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِسُهَيْلٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي رَبِيعَةُ، وَهُوَ عِنْدِي ثِقَةٌ، أَنِّي حَدَّثْتُهُ إِيَّاهُ وَلَا أَحْفَظُهُ. قَالَ عَبْدُ الْعَزِيزِ: وَقَدْ كَانَ أَصَابَ سُهَيْلًا عِلَّةٌ أَذْهَبَتْ بَعْضَ حِفْظِهِ، وَنَسِيَ بَعْضَ حَدِيثِهِ، وَكَانَ سُهَيْلٌ بَعْدُ يُحَدِّثُهُ عَنْ رَبِيعَةَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ[1].

ويلاحظ مما سبق:

1- أن سهيلا لم يكذب أو ينكر رواية تلميذه ربيعه عنه.

2- أن سهيلا اعترف بأنه نسي الرواية، ولهذا رجع يحدث بها عن تلميذه عنه، قال ابن القيم: إنَّ هذا يدل على صدق الحديث؛ فإن سُهيلاً صَدَّقَ ربيعة، وكان يرويه عنه عن نفسه، ولكنه نسيه، وليس نسيان الراوي حجة على من حفظ[2] .

3- أنه قد جاء التصريح من أحد الرواة أن سبب النسيان هو علة أصابت سهيلا فغيرت حفظه.

4- أن درجة التلميذ في الحفظ والاتقان أعلى من درجة الشيخ، وهذا مأخوذ من أقوال علماء الجرح والتعديل في الرجلين.

وبناء على قول المحققين من العلماء أن الراوي إذا نسي ولم ينكر ولم يكذب من روى عنه فإن الرواية مقبولة خلافا للأحناف الذين لا يقبلون روية من حدث فنسي مطلقا.

وبغض النظر عن الخلاف، فإن قضية النسيان في هذه الرواية لا أثر لها في ثبوت الرواية وصحتها، لأنها قد وردت من طرق كثيرة عن عدد من الصحابة[3]، فقد وردت من حديث ابن عباس[4] وسعد بن عبادة[1] وجابر[2] وعبدالله بن عمرو بن العاص[3] وزيد بن ثابت[4] وأبي سعيد الخدري[5] وسرق[6] وزبيب بن ثعلبة[7] وبلال بن الحارث[8] وعن محمد الباقر مرسلا[9] .

أخرجه من طريقه أبو داود في سننه برقم3611، وابن الجارود في المنتقى برقم 1007 ، وأبو عوانة في مستخرجه برقم 6013، 6014، 6015، والطحاوي في معاني الآثار برقم6101، 6104، وابن حبان في صحيحه برقم 5073، من طرق عَنْ سُلَيْمَانَ بْنَ بِلَالٍ، عَنْ رَبِيعَةَ، عَنْ سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ " أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ الْوَاحِدِ.

وأخرجه النسائي في الكبرى 5969، وأبو عوانة في مستخرجه برقم 6011 من طرق عن مُحَمَّدُ بْنُ الْمُبَارَكِ الصُّورِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْمُغِيرَةُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «قَضَى بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ»

[1]- مسند الشافعي ص149، وانظر: سنن أبي داود برقم3610، فوائد أبي محمد الفاكهي برقم 185، الطحاوي في معاني الآثار 6103، 6104، البدر المنير لابن الملقن594/9.

[2] – ابن قيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة النبوية 473/1 نقلا عن تهذيب السنن .

[3] – انظر: نصب الراية للزيلعي 97/4، الطرق الحكمية لابن القيم ص114، كشف المناهج للمناوي 305/3.

[4] – أخرجه مسلم في صحيحه برقم 1712، و أبو داود في سننه برقم3608، 3619، والنسائي في الكبرى برقم 5967، وابن ماجه في سننه برقم 2370، وأحمد في مسنده برقم 2968، وابن أبي شيبة في مصنفه برقم 29053،20828، 36317، والشافعي في مسنده ص149، وأبو عوانه في مستخرجه برقم6010، 6020، وأبو يعلى الموصلي في مسنده برقم2511، والطبراني في المعجم الكبير برقم 11185، ابن الجارود في المنتقى برقم 1006، والطحاوي في شرح معاني الآثار برقم6100.

قال ابن القطان في بيان الوهم والإيهام 406/2: وَالتِّرْمِذِيّ قد ذكره فِي علله هَكَذَا، ثمَّ قَالَ: سَأَلت مُحَمَّدًا عَنهُ فَقَالَ: عَمْرو بن دِينَار لم يسمع عِنْدِي من ابْن عَبَّاس هَذَا الحَدِيث، وَقَالَ الطَّحَاوِيّ: قيس بن سعد لَا نعلمهُ يحدث عَن عَمْرو بن دِينَار بِشَيْء. ثم قال ابن القطان: فَهَذَا – كَمَا ترى – رمي للْحَدِيث بالانقطاع فِي موضِعين: من البُخَارِيّ فِيمَا بَين عَمْرو بن دِينَار، وَابْن عَبَّاس، وَمن الطَّحَاوِيّ، فِيمَا بَين قيس بن سعد، وَعَمْرو بن دِينَار

= اختلاف الفقهاء:

اختلف الفقهاء[10] في مسألة الحكم بالشاهد الواحد مع يمين المدعي على قولين:

الأول: مذهب جمهور الفقهاء، من المالكية والشافعية والحنابلة، وهو قبول الحكم بالشاهد مع اليمين فيما يتعلق بالأموال، ومنهم من قبلها في غير الأموال عدا الحدود، وهو مذهب ابن حزم[11]، وحجتهم حديث الباب.

الثاني: مذهب الأحناف، القائلين بعدم الأخذ بالشاهد مع يمين المدعي، وتركزت حجتهم في ثلاثة محاور[12]:

1- الاستدلال بما جاء في القرآن في قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء) [سورة البقرة آية 282] ونحو ذلك .

2- تأويل حديث الباب، وأن المقصود بقوله في الحديث (قضى باليمين مع الشاهد) أن اليمين يقصد بها يمين المدعى عليه لا يمين المدعي.

3- رد حديث الباب لسبب حديثي ولآخر أصولي:

أما الحديثي فهو أن حديث أبي هريرة قد طرأت عليه علة وهي أن الراوي سهيلا قد نسي أنه حدث بهذا الحديث، وذكر فلم يتذكر، وهذه علة توجب رد الحديث، وأما الروايات الأخرى من غير طريق أبي هريرة فلا تخلو عندهم من ضعف.

وأما الأصولي: وهو أن الحديث زيادة على ما في القرآن، والزيادة على النص يعد نسخا عند الأحناف، ولا يصح نسخ القرآن بالآحاد من السنة[13].

اهـ. قلت: وقد أجيب عن ذلك. وانظر المحرر الحديث لابن عبدالهادي الحنبلي ص642، نصب الراية للزيلعي 97/4، التنكيل لابن المعلمي اليماني915/2.

[1]- أخرجه أحمد في مسنده برقم 22460، الشافعي في مسنده برقم 149، وعبد بن حميد في مسنده برقم 308، وابو عوانة في مستخرجه برقم 6024، 6025، 6026، والطبراني في الكبير برقم 5361، 5362،

[2]- أخرجه أحمد في مسنده برقم 14278، والشافعي في مسنده ص321، وابن الجارود في المنتقى برقم1008، والطبراني في الأوسط برقم7349، والطحاوي في معاني الآثار برقم6106، والدارقطني في سننه برقم4485، وأبو عوانة في مستخرجه برقم6022، وابن سمعون في أماليه برقم 341.

[3]- أخرجه الشافعي في مسنده ص149، والطبراني في الأوسط برقم 1059، 5403، والدارقطني في سننه برقم 4488، وأبو عوانة في مستخرجه برقم6029

[4]- أخرجه ابو عوانة في مستخرجه برقم 6019، والطبراني في الكبير برقم4909، والطحاوي في معاني الآثار برقم6105، والبيهقي في الكبرى رقم20670.

[5]- أخرجه الطبراني في الأوسط برقم 4782 ، وفي الصغير برقم 684.

[6]- أخرجه ابن ماجه برقم 2371 وأبو عوانة في مستخرجه برقم6027، 6028.

[7]- أخرجه ابو عوانة في مستخرجه برقم 6021.

[8]- أخرجه الطبراني في الكبير برقم 1139 .

[9]- أخرجه مالك في الموطأ برقم 2672، والترمذي في سننه برقم1345، وابن ماجه في سننه برقم 2369، والشافعي في مسنده ص149، وابو عوانة في مستخرجه برقم6023، والطحاوي في معاني الآثار برقم6107، 6108

[10]- انظر: معاني الآثار للطحاوي ، نصب الراية للزيلعي 97/4، كشف المناهج للمناوي 305/2، التنكيل لابن المعلمي اليماني 930/2-931. أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء للفحل 149/1.

[11]- المحلى لابن حزم 490/8.

[12]- معاني الآثار للطحاوي 144/4.

[13] - مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص159 .

قلت: والراجح قول الجمهور، لصحة الحديث المروي في ذلك ومجيئه عن عدد من الصحابة، وقد أخرجه مسلم في صحيحه من حديث ابن عباس، وكذا صراحة الحديث في الدلالة على جواز الحكم بالشاهد مع يمين المدعي، وما ذكره الأحناف من قضية أنه من قبيل النسخ وأنه لا ينسخ المتواتر بالآحاد، فكلا المقدمتين موضع خلاف عند العلماء، مكانه في كتب الأصول.

المبحث الثاني

تكذيب الشيخ للتلميذ أو جزمه بالإنكار عليه

وهذه الصورة لها وجهان:

الأول: أن يكذب الشيخ تلميذه، كأن يقول: كذب علي، أو كذبت علي، فحكمه رد تلك الرواية عند الأكثرين، ومنهم من نقل الاتفاق على ذلك[1] ، لأن جزم الفرع بكون الأصل حدّثه يستلزم تكذيبه للأصل في دعواه أنه كذب عليه، وليس قبول قول أحدهما أولى من الآخر.

وقد حكى السخاوي وجود الخلاف في هذا الوجه فقال: فَالْخِلَافُ مَوْجُودٌ، فَمِنْ مُتَوَقِّفٍ، وَمِنْ قَائِلٍ بِالْقَبُولِ مُطْلَقًا، وَهُوَ اخْتِيَارُ ابْنِ السُّبْكِيِّ، تَبَعًا لِأَبِي الْمُظَفَّرِ بْنِ السَّمْعَانِيِّ، وَقَالَ بِهِ أَبُو الْحُسَيْنِ بْنُ الْقَطَّانِ[2] .

الثاني: وفي هذا الوجه ينكر الشيخ أنه حدثه بصيغة الجزم واليقين، لكن لا يصل الأمر إلى حد تكذيب التلميذ، كأن يقول: ما رويت ذلك، أو ما حدثتك بهذا، قال ابن حجر: فَالرَّاجِحُ عِنْدَهُمْ قَبُولُهُ وَأَمَّا الْفُقَهَاءُ فَاخْتَلَفُوا فَذَهَبَ الْجُمْهُورُ فِي هذا الوجه إِلَى الْقَبُولِ وَعَنْ بَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ وَرِوَايَةٌ عَنْ أَحْمَدَ لَا يُقْبَلُ قِيَاسًا عَلَى الشَّاهِدِ[3]، وقد أجيب بأن القياسُ على الشَّهادةِ فاسدٌ؛ لأنَّ شهادةَ الفرعِ لا تُسْمَع معَ القُدرةِ على شَهادةِ الأَصلِ، بخلاف الرواية؛ فافترقا[4].

وحجة هؤلاء أنه عند جزم الشيخ بعدم روايته للحديث يحصل تعارض بينه وبين رواية تلميذه وليس أحدهما أولى بالتقديم من غيره فيتساقطان وترد الرواية[5].

= ملاحظة:

الكثير لا يفرقون بين الوجهين السابقين، أي بين التكذيب والجزم بالإنكار، فتجدهم يسوون بين الوجهين في التمثيل والحكم، وقد نقل ابن حجر عن أهل الحديث التفريق بينهما فقال: لأهل الحديث فيه تفصيل قالوا إما أن يجزم برده أو لا وإذا جزم فإما أن

---

1 – الكفاية للخطيب ص380 ، المستصفى للغزالي ص132، شرح النووي على مسلم 84/5 ، روضة الناظر لابن قدامة 355/1، نزهة النظر لابن حجر ص153، فتح الباري لابن حجر 326/2 ، ارشاد الساري للقسطلاني 136/2–138، فتح المغيث للسخاوي 81/2–82، اليواقيت والدرر للمناوي 271/2، توضيح الافكار للصنعاني 149/2–150، المقترح للوادعي ص121، منهج الامام البخاري لأبي بكر الكافي ص92، الشرح المختصر لنخبة الفكر للمنياوي ص84

2 – فتح المغيث للسخاوي 81/2–82، اليواقيت والدرر للمناوي 271/2.

3 – فتح الباري لابن حجر 326/2

4 – نزهة النظر لابن حجر ص153

5 – علل ابن أبي حاتم 73/1–74 ، الكفاية للخطيب ص380 ، شرح النووي على مسلم 84/5 ، روضة الناظر لابن قدامة 355/1، شرح الموقظة للذهبي ص32 ، نزهة النظر لابن حجر ص153، فتح الباري لابن حجر 326/2 ، إرشاد الساري للقسطلاني 136/2–138، فتح المغيث للسخاوي 81/2–82، اليواقيت والدرر للمناوي 271/2،مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لأبي الحسن المباركفوري 401/1، توضيح الافكار للصنعاني 149/2–150، ذخيرة العقبى للأثيوبي 299/28، المقترح للوادعي ص121، الشرح المختصر لنخبة الفكر للمنياوي ص84

يصرح بتكذيب الراوي عنه أو لا فإن لم يجزم بالرد كأن قال لا أذكره فهو متفق عندهم على قبوله؛ لأن الفرع ثقة والأصل لم يطعن فيه وإن جزم وصرح بالتكذيب فهو متفق عندهم على رده؛ لأن جزم الفرع بكون الأصل حدثه يستلزم تكذيب الأصل في دعواه أنه كذب عليه وليس قبول قول أحدهما بأولى من الآخر وإن جزم بالرد ولم يصرح بالتكذيب فالراجح عندهم قبوله اهـ[1] .

= أمثلة على هذه الصورة:

= الحديث الثاني: عَن ابْن عَبَّاس–رضي الله عنهما– قَالَ: كنت أعرف انقضاء صَلَاة رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم بِالتَّكْبِيرِ[2].

= الحكم على الحديث:

الحديث إسناده صحيح وقد اتفق الشيخان على إخراجه في صحيحيهما، لكن أبا معبد مولى ابن عباس، وشيخ عمرو بن دينار، أنكر أنه حدث عمروا بهذا الحديث، قال عَمْرٌو بن دينار: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِأَبِي مَعْبَدٍ فَأَنْكَرَهُ، وَقَالَ: لَمْ أُحَدِّثْكَ بِهَذَا، قَالَ عَمْرٌو: وَقَدِ اَخْبَرَنِيهِ قَبْلَ ذَلِكَ[3] اهـ وقال الشافعي: كَأَنَّهُ نَسِيَهُ بَعْدَمَا حَدَّثَهُ إِيَّاهُ[4] اهـ

هنا اجتمعت عدة قرائن تجعلنا نرجح كلام التلميذ على كلام الشيخ، منها:

1- أن التلميذ عمرو بن دينار أحفظ وأثبت من شيخه أبي معبد، بحسب كلام علماء الجرح والتعديل، قال ابن حزم: فَإِنْ قِيلَ: قَدْ نَسِيَ أَبُو مَعْبَدٍ هَذَا الْحَدِيثَ وَأَنْكَرَهُ؟ قُلْنَا: فَكَانَ مَاذَا؟ عَمْرٌو أَوْثَقُ الثِّقَاتِ، وَالنِّسْيَانُ لَا يَعْرَى مِنْهُ آدَمِيٌّ. وَالْحُجَّةُ قَدْ قَامَتْ بِرِوَايَةِ الثِّقَةِ[5] .

2- أن الحديث أخرجه الشيخان في صحيحيهما، مما يؤكد أنهما يرجحان قبول رواية التلميذ، قال المنياوي: وهذا يدل على أن البخاري ومسلماً يذهبان إلى صحة الحديث ولو أنكره راويه إذا كان الناقل عنه عدلاً، وأن ذلك لا يقدح في عدالة أصل الراوي ولا في عدالة الفرع الراوي عنه[6].

3- إن ما ذكر من إنكار الشيخ للتحديث، إنما إنكار عن نسيان، وليس عن جحود وتكذيب، بدليل أن عَمْرٌو بن دينار قال لشيخه: (قَدْ أَخْبَرْتَنِيهِ قَبْلَ ذَلِكَ) فسكت الشيخ، وهذه قرينة ترجح رواية التلميذ[7].

---

[1] – فتح الباري لابن حجر 326/2 .

[2]– أخرجه البخاري في صحيحه برقم842، ومسلم في صحيحه برقم 120، 121، وأبو داود في سننه برقم 1002، والنسائي في سننه الصغرى برقم1335، وفي الكبرى برقم1259، وأحمد في مسنده برقم 1933، والشافعي في مسنده برقم287، وابن خزيمة في صحيحه برقم 1706، وابن حبان في صحيحه برقم2232، والحميدي في مسنده برقم 486، وأبو يعلى الموصلي في مسنده برقم 2392، وابو عوانة في مستخرجه برقم 2067، 2068، والطبراني في الأوسط 1669، وأبو نعيم في مستخرجه برقم1293، والبيهقي في الكبرى برقم3013،3014، وفي معرفة السنن والاثار برقم 3889، والخطيب في الكفاية ص ، والبغوي في شرح السنة برقم712، من طرق عن سُفْيَانُ بن عيينة، حَدَّثَنَا عَمْرٌو بن دينار، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو مَعْبَدٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: «كُنْتُ أَعْرِفُ انْقِضَاءَ صَلاَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالتَّكْبِيرِ» وعند البخاري وغيره عَنْ عَمْرٍو، قَالَ: كَانَ أَبُو مَعْبَدٍ أَصْدَقَ مَوَالِي ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ عَلِيٌّ: وَاسْمُهُ نَافِذٌ.

وأخرجه ابو عوانة في مستخرجه برقم 2065، 2066، وأبو نعيم في مستخرجه برقم1294، من طريق ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ، عَنْ أَبِي مَعْبَدٍ، عن ابْنَ عَبَّاسٍ نحوه.

[3] – انظر: صحيح مسلم ، ومسند الشافعي 99/1.

[4] – مسند الشافعي 99/1.

[5] – المحلى لابن حزم 180/3.

[6] – شرح الموقظة للمنياوي ص32 وانظر: شرح النووي على مسلم 84/5، إرشاد الساري للقسطلاني 136/2–138، منهج الامام البخاري لأبي بكر الكافي ص92، المقترح للوادعي ص121.

[7] – انظر:شرح النووي على مسلم 84/5، فتح الباري لابن حجر 326/2، إرشاد الساري للقسطلاني 136/2–138، المقترح للوادعي ص121.

= اختلاف الفقهاء:

وقد اختلف الفقهاء[1] في حكم الجهر بالذكر بعد الصلاة المفروضة على مذهبين:

الأول: الاستحباب[2]، وهو قول جماعة منهم ابن حبيب من المالكية وابن حزم الظاهري[3]، وحجتهم حديث الباب، فقد قال الطبري: فيه الإبانةُ عن صحة فعلِ مَنْ كان يفعل ذلك من الأمراء، يُكَبِّر بعدَ صلاته ، ويُكَبِّر مَنْ خلفه[4] .

الثاني: عدم مشروعية الجهر بالتكبير والذكر عقب الصلوات، بل المستحب الاسرار، وهذا مذهب الجمهور[5] من المالكية[6] والشافعية[7] والحنابلة[8]، وحجة الجمهور النصوص العامة التي تأمر بالإسرار، منها قوله تعالى (وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ) [سورة الأعراف آية 206] وقوله صلى الله عليه وسلم: "إنكم لا تدعون أصم ولا غائبا ... الحديث"[9] .

قال ابن بطال: لم يقف على ذلك عن أحد من السلف، إلا ما حكاه ابن حبيب في "الواضحة" أنهم كانوا يستحبّون التكبير في العساكر عقب الصبح والعشاء تكبيراً عالياً ثلاثاً، قال: وهو قديم من شأن الناس[10] ، وقال: أصحاب المذاهب المتبوعة وغيرهم متفقون على عدم استحباب رفع الصوت بالتكبير والذكر حاشا ابن حزم[11].

وأما حديث الباب فيجاب عنه بما يأتي:

أولا: يحمل الحديث على أن النبي جهر بعد الصلاة مرات محدودة، قصدا للتعليم، قال بذلك الامام الشافعي[12]، وقيل في تأويله أوجهاً أخرى.

---

[1] – شرح ابن بطال 458/2، شرح النووي على مسلم 84/5، إكمال المعلم بفوائد مسلم 535/2، رياض الأفهام لتاج الدين المالكي 560/2، شرح عمدة الاحكام لابن دقيق العيد 320/1، شرح مسند الشافعي للقزويني387/1، فتح الباري لابن رجب 398/7، فتح الباري لابن حجر 326/2، التوضيح لشرح الجامع الصحيح لابن الملقن 301/7، شرح سنن أبي داود 287/4، عمدة القاري شرح صحيح البخاري 126/6، مرقاة المفاتيح للملا علي القاري 760/2، كشف اللثام لشمس الدين الحنبلي 52/3، فيض الباري للكشميري الهندي 400/2، ذخيرة العقبى في شرح المجتبى للاثيوبي 334/15، الجامع الصحيح للسنن والمسانيد لصهيب عبدالجبار 472/25.

[2] – الافصاح عن معاني الصحاح لابن هبيرة 32/3، العدة في شرح العمدة لابن العطار 643/2.

[3] – المحلى لابن حزم 180/3.

[4] – انظر: إحكام الأحكام لابن دقيق العيد 320/1.

[5] – انظر: شرح ابن بطال 458/2، رياض الأفهام لتاج الدين المالكي 560/2، فتح الباري لابن رجب 398/7.

[6] – رياض الأفهام لتاج الدين المالكي 560/2.

[7] – الأم للشافعي 151/1، التوضيح لشرح الجامع الصحيح لابن الملقن 301/7.

8 – فتح الباري لابن رجب 398/7، كشف اللثام لشمس الدين الحنبلي 52/3 .

[9]– أخرجه البخاري في صحيحه برقم2662، 4205، 6384، 6610، 7386، ومسلم في صحيحه برقم 2704.

[10] – شرح ابن بطال 458/2.

[11] – كوثر المعاني للشنقيطي 410/9.

[12] – الأم للشافعي 151/1.

ثانيا: في الحديث علة تتلخص في أن الشيخ أنكر روايته لهذا الحديث، وهذه العلة ردها الامام النووي فقال: فِي احْتِجَاجِ مُسْلِمٍ بِهَذَا الْحَدِيثِ دَلِيلٌ عَلَى ذَهَابِهِ إِلَى صِحَّةِ الْحَدِيثِ الَّذِي يُرْوَى عَلَى هَذَا الْوَجْهِ مَعَ إِنْكَارِ الْمُحَدِّثِ لَهُ إِذَا حَدَّثَ بِهِ عَنْهُ ثِقَةٌ وَهَذَا مَذْهَبُ جُمْهُورِ الْعُلَمَاءِ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ وَالْفُقَهَاءِ وَالْأُصُولِيِّينَ[1] .

المبحث الثالث

تردد الشيخ بالإنكار على التلميذ

وفي هذه الصورة ينكر الشيخ روايته للحديث على سبيل الشك والتردد، كأن يقول: ما أذكر هذا، أو لا أعرفه، أو نحو ذلك، ويلتحق بهذه الصورة أن ينكره تركاً، بمعنى الامتناع عن العمل به دون التصريح بالنكران، فمجرد الامتناع قد يكون بسبب أن الشيخ لا يرى صحته أو بسبب تأويل لديه للحديث، فيقبل هذا المروي عند جمهور المحدثين والأصوليين والفقهاء، واختار ذلك ابن الصلاح وابن القيم وابن حجر، وخالف بعض الأحناف فقالوا برد الرواية وهو قول الكرخي[2] .

وحجة الجمهور:

1- التلميذ مثبت والشيخ نافٍ، والمثبت يقدم على النافي[3] .

2- الفرع ثقة والأصل لم يطعن فيه[4] .

3- لَيْسَ مِنْ شَرْطِ الْعَمَلِ بِالْخَبَرِ ذِكْرُ رَاوِيهِ لَهُ , وَعِلْمُهُ بِأَنَّهُ قَدْ حَدَّثَ بِهِ , لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِخَبَرِ الْمَرِيضِ وَالْمَغْلُوبِ عَلَى عَقْلِهِ وَالْمَيِّتِ بَعْدَ رِوَايَتِهِ , لِأَنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ مِنْ هَؤُلَاءِ يَعْلَمُ أَنَّهُ رَوَى مَا يُرْوَى عَنْهُ , فَالسَّهْوُ وَالنِّسْيَانُ دُونَ هَذِهِ الْأُمُورِ[5] .

4- النِّسْيَانَ غَالِبٌ عَلَى الْإِنْسَانِ وَأَيُّ مُحَدِّثٍ يَحْفَظُ فِي حِينِهِ جَمِيعَ مَا رَوَاهُ فِي عُمْرِهِ؟ فَصَارَ كَشَكِّ الشَّيْخِ فِي زِيَادَةٍ فِي الْحَدِيثِ أَوْ فِي إِعْرَابٍ فِي الْحَدِيثِ، فَإِنَّ ذَلِكَ لَمَّا لَمْ يُبْطِلْ الْحَدِيثَ لِكَثْرَةِ وُقُوعِ الشَّكِّ فِيهِ فَكَذَلِكَ أَصْلُ الْحَدِيثِ[6] .

واحتج المخالفون بأن الفرع تبع للأصل في إثبات الحديث، بحيث إذا أثبت الأصل الحديث ثبتت رواية الفرع، وكذلك ينبغي أن يكون فرعا عليه، وتبعا له في النفي، قال ابن حجر: "وهذا مُتَعَقَّبٌ بأن عدالةَ الفرع تقتضي صدقه، وعدم علم الأصل لا ينافيه، فَالْمُثْبِتُ مُقَدَّمٌ على النافي[7] اهـ .

---

[1] – شرح النووي على مسلم 84/5.

[2] – علل ابن أبي حاتم 73/1–74 ، الكفاية للخطيب ص380 ، المستصفى للغزالي ص132، شرح النووي على مسلم 84/5، روضة الناظر لابن قدامة 355/1، نزهة النظر لابن حجر ص153 ، فتح الباري لابن حجر 326/2، ارشاد الساري للقسطلاني 136/2–138، فتح المغيث للسخاوي 81/2–82، اليواقيت والدرر للمناوي 271/2، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لأبي الحسن المباركفوري 401/1، ذخيرة العقبى للأثيوبي 299/28، توضيح الافكار للصنعاني 149/2–150، ابن قيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة لجمال السيد 472/1، منهج الامام البخاري لأبي بكر الكافي ص92 ، الشرح المختصر لنخبة الفكر للمنياوي ص84 .

[3] – إرشاد الساري للقسطلاني 136/2–138، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لأبي الحسن المباركفوري 401/1، ذخيرة العقبى للأثيوبي 299/28.

[4] – المستصفى للغزالي ص132، فتح الباري لابن حجر 326/2.

[5] – الكفاية للخطيب ص380.

[6] – المستصفى للغزالي ص132.

[7] – نزهة النظر لابن حجر العسقلاني ص154.

= من أمثلة ذلك:

= الحديث الثالث: عن حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَيُّوبَ: – هَلْ عَلِمْتَ أَحَدًا؟ قَالَ: فِي أَمْرِكِ بِيَدِكِ أَنَّهَا ثَلَاثٌ غَيْرَ – الْحَسَنِ، فَقَالَ: لَا، ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ غَفْرًا، إِلَّا مَا حَدَّثَنِي قَتَادَةُ، عَنْ كَثِيرٍ مَوْلَى ابْنِ سَمُرَةَ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «ثَلَاثٌ» فَلَقِيتُ كَثِيرًا، فَسَأَلْتُهُ فَلَمْ يَعْرِفْهُ، فَرَجَعْتُ إِلَى قَتَادَةَ، فَأَخْبَرْتُهُ، فَقَالَ: «نَسِيَ»[1] .

= الحكم على الحديث:

إسناد الحديث ضعيف، تفرد به كثير مولى ابن سمرة، وهو وإن كان قد وثقه بعضهم، الا أن آخرين وصفوه بالجهالة والضعف، ومثله لا يقبل تفرده، وقد ضعف الحديث جماعة من المحدثين صراحة أو ضمنا منهم: البخاري والنسائي والبيهقي.

ناهيك عن أن كثيرا قد نسي أنه حدث بهذه الرواية وأنكر ذلك، مع أن تلميذه قتادة قد أثبت أنه حدثه بها، وقتادة يتجاوز كثيرا في الحفظ والاتقان بمراحل، فالقول قول قتادة، ولكن أتي كثير من قبل حفظه وضبطه مما يؤكد ما ذكرناه سلفا من أن مثله لا يقبل تفرده، فالإسناد ضعيف ابتداء، فلا نحتاج أن نختلف أو نعلل الحديث بعلة نسيان الشيخ ما حدث به تلميذه، فهذه العلة وإن كانت واردة إلا أن الحديث مردود بالتفرد، وقد صفه النسائي بالنكارة.

= اختلاف الفقهاء:

اختلف الفقهاء في حكم من يقول لزوجته (أمرك بيدك) ما يكون، على أقوال:

الأول: أن الزوجة تملك بذلك طلقة واحدة، وهو قول عمر[2] وابن مسعود[3] وزيد بن ثابت[4] وعطاء[5] وسفيان[1] وهو مذهب الحنفية[2] .

---

[1] – أخرجه أبو داود في سننه برقم 2204، والنسائي في سننه برقم 3410، وفي الكبرى برقم5573، والترمذي في سننه برقم1178، والبزار في مسنده برقم 8572، والحاكم في مستدركه برقم 2824، والبيهقي في سننه برقم 15048، والخطيب البغدادي في الكفاية في علم الرواية ص138، من طرق سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَيُّوبَ: هَلْ تَعْلَمُ أَحَدًا قَالَ بِقَوْلِ الْحَسَنِ فِي «أَمْرُكِ بِيَدِكِ»، قَالَ: لَا، إِلَّا شَيْئًا حَدَّثَنَاهُ قَتَادَةُ، عَنْ كَثِيرٍ مَوْلَى ابْنِ سَمُرَةَ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِنَحْوِهِ، قَالَ أَيُّوبُ، فَقَدِمَ عَلَيْنَا كَثِيرٌ فَسَأَلْتُهُ، فَقَالَ: " مَا حَدَّثْتُ بِهَذَا قَطُّ، فَذَكَرْتُهُ لِقَتَادَةَ فَقَالَ: بَلَى، وَلَكِنَّهُ نَسِيَ" .

اسناد الحديث ضعيف، تفرد به كثير مولى ابن سمرة هو كثير بن أبي كثير البصرى ، مولى عبد الرحمن بن سمرة القرشى، فقد وثقه العجلي وابن حبان، وقال ابن حزم وعبدالحق: مجهول، وذكره العقيلي في الضعفاء، ووهم ابن الجوزي فعده من الصحابة، وقال الذهبي: وثق، وقال ابن حجر: مقبول. قلت: ومثله لا يقبل تفرده، وأما باقي رجال السند فكلهم ثقات، أبو سلمة بن عبدالرحمن بن عوف، ثقة معروف، وقتادة بن دعامة السدوسي، ثقة ثبت معروف، وأيوب السختياني، ثقة ثبت حجة، وحماد بن زيد، ثقة حافظ مشهور، وسليمان بن حرب، ثقة إمام حافظ .

قال النسائي: هَذَا حَدِيثٌ مُنْكَرٌ، وقال الترمذي: وَسَأَلْتُ مُحَمَّدًا عَنْ هَذَا الحَدِيثِ فَقَالَ: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ زَيْدٍ بِهَذَا، وَإِنَّمَا هُوَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مَوْقُوفٌ، وَلَمْ يَعْرِفْ مُحَمَّدٌ حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ مَرْفُوعًا، وقال البزار: وَهَذَا الْحَدِيثُ لاَ نعلمُهُ يُرْوَى عَنِ النَّبِيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيه وَسَلَّم إِلاَّ مِنْ هَذَا الوجه ، وقال الحاكم: هذا حديث غريب صحيح، ووافقه الذهبي، وقال البيهقي: هَذَا لَمْ يَثْبُتْ مِنْ مَعْرِفَتِهِ مَا يُوجِبُ قَبُولَ رِوَايَتِهِ , وَقَوْلُ الْعَامَّةِ بِخِلَافِ رِوَايَتِهِ.

[2]– مصنف عبدالرزاق 520/6، سنن سعيد بن منصور رقم 1640.

[3]– مصنف عبدالرزاق 520/6، سنن سعيد بن منصور رقم 1640.

[4]– مصنف عبدالرزاق 521/6.

[5]– مصنف عبدالرزاق 517/6.

الثاني: على حسب قصد الزوج، فإن قصد ثلاثا كانت ثلاثا، وإن قصد دون ذلك كان بحسب قصده، وهو مروي عن عمر[3] وابن عمر[4] ، وهو مذهب الشافعية[5] واسحاق[6] .

الثالث: أنها لا تملك شيئا، وهو مروي عن ابن عباس[7] ومذهب ابن حزم الظاهري[8] .

الرابع: أنها تملك ثلاثا فتوقع ما تشاء، وهو قول عثمان بن عفان[9]، وعلي بن أبي طالب[10] وهو مذهب المالكية[11] والحنابلة[12].

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث، نود أن نشير إلى أن مسألة إنكار الشيخ ما حدث به تلميذه من جملة العلل التي تناولها علماء الحديث بالدراسة، واجتهدوا في الحكم عليها بحسب ما تبين لهم من الأدلة، ولا عجب أن يحصل اختلاف بينهم في الحكم على الحديث، وهذا الاختلاف يظهر في الفروع الفقهية.

ويمكن أن نلخص النتائج والتوصيات في الآتي:

= النتائج :

نستخلص من البحث العديد من النتائج أهمها:

أولاً: قلة الروايات التي حصل فيها إنكار من الشيخ على تلميذه .

ثانياً: السبب الرئيس في حصول الاختلاف بين الشيخ والتلميذ يعود إلى النسيان، إن لم يكن هو السبب الوحيد.

ثالثاً: اختلاف المحدثين في اعتماد هذا النوع من الروايات، يعود لعدة أسباب، منها الاختلاف في بعض القواعد أو فهمها أو مدى تناولها لهذه المسألة، أو أن المسألة يتجاذبها أكثر من أصل أو قاعدة ونحو ذلك.

رابعاً: الحكم على كل حديث منفردا، يراعي العالم فيه عدة أمور ربما لا تكون حاضرة عند الحكم العام للمسألة.

خامساً: لا يمكن تنزيل الحكم العام على كل حديث على حدة، لأن الحديث قد تحتف به من القرائن والمرجحات، ما يجعل العالم يعتمد الترجيح وفقا لهذه القرائن والمرجحات، ولهذا نجد صاحبا الصحيح أخرجا بعضا من الأحاديث في صحيحيهما مع إنكار الشيخ على تلميذه هذه الرواية، وما ذاك الا لوجود مرجحات أو قرائن جعلتهما يعتمدان الرواية في صحيحهما.

---

[1]- سنن الترمذي 473/3.

[2]- بدائع الصنائع للكاساني 115/3، المحيط البرهاني لأبي المعالي الحنفي 240/3، العناية شرح الهداية للبابرتي88/4.

[3]- مصنف عبدالرزاق 521/6.

[4]- سنن الترمذي 473/3.

[5] - الأم للشافعي 278/5، الحاوي الكبير للماوردي 173/10، البيان للعمراني 98/10، المجموع للنووي 109/17.

[6] - سنن الترمذي 473/3، مسائل الامام أحمد واسحاق 1757/4.

[7]- مصنف عبدالرزاق 521/6.

[8] - المحلى لابن حزم 295/9.

[9]- سنن الترمذي 473/3.

[10] - مصنف عبدالرزاق 519/6.

[11] - المدونة للإمام مالك 76/2، الاستذكار لابن عبدالبر 25/6، الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبدالبر 589/2، البيان والتحصيل لابن رشد 202/5.

[12] - الكافي في فقه الامام أحمد 118/3، المغني لابن قدامة 4.3/7، العدة لبهاء الدين المقدسي ص448.

سادساً: انعكاس هذه المسألة في الفروع الفقهية، يختلف في كل حالة قوة وضعفا، وينظر في ذلك الى عدت اعتبارات، منها: كون هذه الرواية وحدها دليل الفرع الفقهي، أو وجود أدلة أخرى، ومنها: مدى التكافؤ بين التلميذ والشيخ، فيما إذا كانا ثقتين، أو كلاهما ضعيف أو أحدهما ضعيف والآخر ثقة، وغير ذلك .

التوصيات:

يوصي الباحث بالآتي:

أولا: التعمق بالدراسة الحديثية لكل مسألة على حده وبيان تأثير ذلك على الفروع الفقهية .

ثانياً: عدم الاكتفاء بالدراسة النظرية أو الحكم العام، والانتقال إلى نماذج من النصوص الفردية، فإن لكل نص من المرفقات والقرائن ما ليس للآخر .

ثالثا: اظهار الجهد الذي بذله العلماء تأصيلا وتفريعا، ومدى الاستفادة من الكم الهائل من الاجتهادات ووجهات النظر .

المصادر والمراجع

1- أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء/ المؤلف: ماهر ياسين فحل الهيتي/ الناشر: دار عمار للنشر، عمان/ الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م

2- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري/ المؤلف: أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (المتوفى: 923هـ)/ الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية، مصر/ الطبعة: السابعة، 1323 هـ

3- الإفصاح عن معاني الصحاح/ المؤلف: يحيى بن (هُبَيْرَة بن) محمد بن هبيرة الذهلي الشيبانيّ، أبو المظفر، عون الدين (المتوفى: 560هـ)/ المحقق: فؤاد عبد المنعم أحمد/ الناشر: دار الوطن

سنة النشر: 1417هـ

4- الأم/ المؤلف: الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: 204هـ)/ الناشر: دار المعرفة – بيروت/ الطبعة: بدون طبعة/ سنة النشر: 1410هـ/1990م

5- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف/ المؤلف: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (المتوفى: 885هـ)/ الناشر: دار إحياء التراث العربي/ الطبعة: الثانية - بدون تاريخ

6- البيان في مذهب الإمام الشافعي/ المؤلف: أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي (المتوفى: 558هـ)/ المحقق: قاسم محمد النوري/ الناشر: دار المنهاج – جدة/ الطبعة: الأولى، 1421 هـ- 2000 م

7- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة/ المؤلف: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: 520هـ)/ حققه: د محمد حجي وآخرون/ الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان/ الطبعة: الثانية، 1408 هـ 1988م

8- التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح/ المؤلف: أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (المتوفى: 806هـ)/ المحقق: عبد الرحمن محمد عثمان/ الناشر: محمد عبد المحسن الكتبي صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة/ الطبعة: الأولى، 1389هـ/1969م

9- التوضيح لشرح الجامع الصحيح/ المؤلف: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى: 804هـ)/ المحقق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث/ الناشر: دار النوادر، دمشق – سوريا/ الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م

10- الجامع الصحيح للسنن والمسانيد/ المؤلف: صهيب عبد الجبار/ عدد الأجزاء: 38/ تاريخ النشر: 15 - 8 – 2014

11- الحديث والمحدثون/ المؤلف: محمد محمد أبو زهو رحمه الله/ الناشر: دار الفكر العربي/ الطبعة: القاهرة في 2 من جمادى الثانية 1378هـ

12- السنن الصغرى للنسائي/ المؤلف: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ)/ تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة/ الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب/ الطبعة: الثانية، 1406 - 1986

13- السنن الكبرى/ المؤلف: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ)/ حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي/ أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط/ الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت/ الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م

14- الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح / المؤلف: إبراهيم بن موسى بن أيوب، برهان الدين أبو إسحاق الأبناسي، ثم القاهري، الشافعي (المتوفى: 802هـ) المحقق: صلاح فتحي هلل/ الناشر: مكتبة الرشد/ الطبعة: الطبعة الأولى 1418هـ1998م.

15- الطرق الحكمية/المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)/ الناشر: مكتبة دار البيان/ الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ

16- العدة شرح العمدة/ المؤلف: عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، أبو محمد بهاء الدين المقدسي (المتوفى: 624هـ)/ الناشر: دار الحديث، القاهرة/ الطبعة: بدون طبعة/ تاريخ النشر: 1424هـ 2003 م

17- العلل ومعرفة الرجال/ المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)/ المحقق: وصي الله بن محمد عباس/ الناشر: دار الخاني , الرياض/ الطبعة: الثانية، 1422 هـ - 201 م

18- العناية شرح الهداية/ المؤلف: محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابرتي (المتوفى: 786هـ)/ الناشر: دار الفكر/ الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ

19- الكامل في ضعفاء الرجال/ المؤلف: أبو أحمد بن عدي الجرجاني (المتوفى: 365هـ)/ تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض/ شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة/ الناشر: الكتب العلمية - بيروت-لبنان/ الطبعة: الأولى، 1418هـ1997م

20- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار/ المؤلف: أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى: 235هـ)/ المحقق: كمال يوسف الحوت/ الناشر: مكتبة الرشد – الرياض/ الطبعة: الأولى، 1409م

21- الكفاية في علم الرواية/ المؤلف: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)/ المحقق: أبو عبدالله السورقي , إبراهيم حمدي المدني/ الناشر: المكتبة العلمية - المدينة المنورة.

22- المبسوط/ المؤلف: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: 483هـ)/ الناشر: دار المعرفة – بيروت/ الطبعة: بدون طبعة/ تاريخ النشر: 1414هـ - 1993م

23- المجموع شرح المهذب ((مع تكملة السبكي والمطيعي))/ المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)/ الناشر: دار الفكر

24- المحرر في الحديث/ المؤلف : شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (المتوفى : 744هـ)/ المحقق : د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي، محمد سليم إبراهيم سمارة، جمال حمدي الذهبي/ الناشر : دار المعرفة – لبنان / بيروت/ الطبعة : الثالثة ، 1421هـ - 2000م

25- المحلى بالآثار/ المؤلف: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)/ الناشر: دار الفكر – بيروت/ الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

26- المخلصيات / المؤلف: محمد بن عبد الرحمن بن العباس بن عبد الرحمن بن زكريا البغدادي المخَلِّص (المتوفى: 393هـ)/ المحقق: نبيل سعد الدين جرار/ الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة قطر/ الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م

27- المدونة/ المؤلف: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)/ الناشر: دار الكتب العلمية/ الطبعة: الأولى، 1415هـ - 1994م

28- المراسيل/ المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: 275هـ)/ المحقق: شعيب الأرناؤوط/ الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت/ الطبعة: الأولى، 1408

29- المستصفى/ المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)/ تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي/ الناشر: دار الكتب العلمية/ الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م

30- المعجم الأوسط/ المؤلف: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)/ المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد , عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني/ الناشر: دار الحرمين - القاهرة

31- المعجم الكبير/ المؤلف: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)/ المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي/ دار النشر: مكتبة ابن تيمية – القاهرة/ الطبعة: الثانية.

32- المعجم الصغير/ المؤلف: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)/ المحقق: محمد شكور محمود الحاج أمرير/ الناشر: المكتب الإسلامي , دار عمار - بيروت , عمان/ الطبعة: الأولى، 1405 – 1985م

33- المعرفة والتاريخ/ المؤلف: يعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي الفسوي، أبو يوسف (المتوفى: 277هـ)/ المحقق: أكرم ضياء العمري/ الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت/ الطبعة: الثانية، 1401 هـ- 1981 م

34- المقترح في أجوبة بعض أسئلة المصطلح - أكثر من 200 سؤال في المصطلح / المؤلف: أَبِو عَبد الرَّحمَن مُقْبلُ بنُ هَادِي بنِ مُقْبِلِ بنِ قَائِدَةَ (اسم رجل) الهَمْدَاني الوادعِيُّ (المتوفى: 1422هـ)/ الناشر: دَارُ الآثَار للنشر وَالتوزيع، صَنعاء – اليمن/ الطبعة: الثالثة، 1425 هـ - 2004 م

35- المنتقى من السنن المسندة/ المؤلف: أبو محمد عبد الله بن علي بن الجارود النيسابوري المجاور بمكة (المتوفى: 307هـ)/ المحقق: عبد الله عمر البارودي/ الناشر: مؤسسة الكتاب الثقافية – بيروت/ الطبعة: الأولى، 1408 - 1988

36- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج/ المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)/ الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت/ الطبعة: الثانية، 1392.

37- الموسوعة الفقهية الكويتية/ صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت/ عدد الأجزاء: 45 جزءا/ الطبعة: (من 1404 - 1427 هـ)

38- اليواقيت والدرر في شرح نخبة ابن حجر/ المؤلف: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: 1031هـ)/ المحقق: المرتضي الزين أحمد/ الناشر: مكتبة الرشد – الرياض/ الطبعة: الأولى، 1999م

39- أمالي ابن سمعون الواعظ/ المؤلف: ابن سمعون الواعظ، أبو الحسين محمد بن أحمد بن إسماعيل بن عنبس البغدادي (المتوفى: 387هـ)/ دراسة تحقيق: الدكتور عامر حسن صبري/ الناشر: دار البشائر الإسلامية، بيروت – لبنان/ الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2002 م

40- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع/ المؤلف: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: 587هـ)/ الناشر: دار الكتب العلمية/ الطبعة: الثانية، 1406هـ - 1986م

41- بداية المجتهد ونهاية المقتصد/ المؤلف: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: 595هـ)/ الناشر: دار الحديث – القاهرة/ الطبعة: بدون طبعة/ تاريخ النشر: 1425هـ - 2004 م

42- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي/ المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)/ حققه: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي/ الناشر: دار طيبة

43- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء/ المؤلف: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: 430هـ)/ الناشر: السعادة - بجوار محافظة مصر/ 1394هـ - 1974م

44- ذخيرة العقبى في شرح المجتبى/ المؤلف: محمد بن علي بن آدم بن موسى الإثيوبي الوَلَّوِي/ الناشر: دار المعراج الدولية للنشر [جـ 1 - 5]- دار آل بروم للنشر والتوزيع [جـ 6 - 40]/ الطبعة: الأولى.

45- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل/ المؤلف: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)/ الناشر: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع/ الطبعة: الطبعة الثانية 1423هـ-2002م

46- سبل السلام/ المؤلف: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير (المتوفى: 1182هـ)/ الناشر: دار الحديث/ الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ

47- سنن ابن ماجه/ المؤلف: ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: 273هـ)/ تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي/ الناشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي

48- سنن أبي داود/ المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: 275هـ)/ المحقق: شعَيب الأرنؤوط - مَحَمَّد كامِل قره بللي
الناشر: دار الرسالة العالمية/ الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م

49- سنن الترمذي/ المؤلف: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)/ تحقيق وتعليق:أحمد محمد شاكر (جـ 1، 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ 3) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ 4، 5)/ الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر/ الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م

50- سنن الدارقطني/ المؤلف: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: 385هـ)/ حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم/ الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان/ الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004م

51- سنن الدارمي/ المؤلف: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي (المتوفى: 255هـ)/ المحقق: نبيل هاشم الغمري/ الناشر: دار البشائر (بيروت)/ الطبعة: الأولى، 1434هـ - 2013م
52- سنن سعيد بن منصور/ المؤلف: أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني (المتوفى: 227هـ)/ المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي/ الناشر: الدار السلفية – الهند/ الطبعة: الأولى، 1403هـ -1982م
53- شرحُ مُسْنَد الشَّافِعِيِّ/ المؤلف: عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي القزويني (المتوفى: 623هـ)/ المحقق: أبو بكر وائل محمَّد بكر زهران/ الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية إدارة الشؤون الإسلامية، قطر/ الطبعة: الأولى، 1428 هـ - 2007 م
54- شرح مشكل الآثار/ المؤلف: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: 321هـ)/ تحقيق: شعيب الأرنؤوط
الناشر: مؤسسة الرسالة/ الطبعة: الأولى - 1415 هـ، 1494 م
55- شرح معاني الآثار/ المؤلف: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: 321هـ)/ حققه وقدم له: (محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق) من علماء الأزهر الشريف/ الطبعة: الأولى - 1414 هـ، 1994 م
56- صحيح ابن حبان/ المؤلف: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: 354هـ)/ ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفى: 739 هـ)/ حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط/ الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت/ الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988م
57- صحيح ابن خزيمة/ المؤلف: أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري (المتوفى: 311هـ)/ المحقق: د. محمد مصطفى الأعظمي/ الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت
58- صحيح البخاري - الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه/ المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي/المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر/الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)/الطبعة: الأولى، 1422هـ
59- صحيح مسلم / المؤلف: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)/ المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي/ الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت
60- علل الترمذي الكبير/ المؤلف: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)/ المحقق: صبحي السامرائي , أبو المعاطي النوري , محمود خليل الصعيدي/ الناشر: عالم الكتب , مكتبة النهضة العربية – بيروت/ الطبعة: الأولى، 1409
61- فتح الباري شرح صحيح البخاري/ المؤلف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي/ رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي/ الناشر: دار المعرفة - بيروت، 1379
62- فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي/ المؤلف: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (المتوفى: 902هـ)/ المحقق: علي حسين علي/ الناشر: مكتبة السنة – مصر/ الطبعة: الأولى، 1424هـ / 2003م

63- فوائد أبي محمد الفاكهي/ المؤلف: عبد الله بن محمد بن العباس الفاكهي، أبو محمد المكي (المتوفى: 353هـ)/ دراسة وتحقيق: محمد بن عبد الله بن عايض الغباني/ الناشر: مكتبة الرشد، الرياض – السعودية، شركة الرياض للنشر والتوزيع/ الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998 م

64- كوثَر المعَاني الدَّرَارِي في كَشْفِ خَبَايا صَحِيحْ البُخَاري/ المؤلف: محمَّد الخَضِر بن سيد عبد الله بن أحمد الجكني الشنقيطي (المتوفى: 1354هـ)/ الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت/ الطبعة: الأولى، 1415 هـ - 1995 م

65- مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح/ المؤلف: أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان محمد بن أمان الله بن حسام الدين الرحماني المباركفوري (المتوفى: 1414هـ)/ الناشر: إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء – الجامعة السلفية – بنارس الهند/ الطبعة: الثالثة - 1404 هـ، 1984 م

66- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح/ المؤلف: علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (المتوفى: 1014هـ)/ الناشر: دار الفكر، بيروت – لبنان/ الطبعة: الأولى، 1422هـ - 2002م

67- مستخرج أبي عوانة/ المؤلف: أبو عوانة يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم النيسابوري الإسفراييني (المتوفى: 316هـ)/ تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي/ الناشر: دار المعرفة – بيروت/ الطبعة: الأولى، 1419هـ- 1998م.

68- مسند أبي يعلى/ المؤلف: أبو يعلى أحمد بن علي بن المثُنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي (المتوفى: 307هـ)/ المحقق: حسين سليم أسد/ الناشر: دار المأمون للتراث – دمشق/ الطبعة: الأولى، 1404 – 1984م

69- مسند إسحاق بن راهويه/ المؤلف: أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم الحنظلي المروزي المعروف بـ ابن راهويه (المتوفى: 238هـ)/ المحقق: د. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي/ الناشر: مكتبة الإيمان - المدينة المنورة/ الطبعة: الأولى، 1412 - 1991

70- مسند الإمام أحمد بن حنبل/ المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)/ المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون/ إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي/ الناشر: مؤسسة الرسالة/ الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001م

71- مسند الحميدي/ المؤلف: أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى بن عبيد الله القرشي الأسدي الحميدي المكي (المتوفى: 219هـ)/ حقق نصوصه وخرج أحاديثه: حسن سليم أسد الدَّارَانيّ/ الناشر: دار السقا، دمشق – سوريا/ الطبعة: الأولى، 1996 م

72- مقدمة ابن الصلاح/ المؤلف: عثمان بن عبد الرحمن، أبوعمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: 643هـ)/ المحقق: نور الدين عتر/ الناشر: دار الفكر- سوريا، دار الفكر المعاصر – بيروت/ سنة النشر: 1406هـ - 1986م

73- منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها (من خلال الجامع الصحيح)/ المؤلف : أبو بكر كافي/ الناشر : دار ابن حزم بيروت/ الطبعة : الأولى، 1422 هـ / 2000 م

74- نيل الأوطار/ المؤلف: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ)/ تحقيق: عصام الدين الصبابطي/ الناشر: دار الحديث، مصر/ الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م

الصُّورة الزَّمنيَّة في الحديث النَّبوي الشَّريف
حديث "الشَّفاعة" أنموذجا

د. تيسير بنت عبَّاس بن محمَّد الشَّريف
أستاذ البلاغة والنقد المشارك
بجامعة الملك عبدالعزيز–جدة

The Temporal Image in the Noble Prophet's Hadith
The Hadith of "Intercession" as an Example

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

الصُّورة الزَّمنيَّة في الحديث النَّبوي الشَّريف
حديث "الشَّفاعة" أنموذجا

د. تيسير بنت عبَّاس بن محمَّد الشَّريف

أستاذ البلاغة والنقد المشارك بجامعة الملك عبدالعزيز–جدة

المستَخْلَص

لم تزل الدِّراسات البلاغيَّة والإنسانيَّة تنهل من فيض معين كلام أفصح الخلق وسيّد المرسلين ﷺ لبلوغه ذروة الفصاحة والبلاغة ولا يضاهيه قول بشر؛ فقد أُوتي ﷺ جوامع الكلِم؛ فكانت العنايةُ باستكشاف أسرار جماليات الخطاب النبويّ واستطيابًا لتأثيره.

وقد اختص المولى ﷻ نبيه الكريم ﷺ بأمور عدّة منها الشَّفاعة العُظمى؛ ومن هنا اختير حديث الشفاعة ذو التَّكثيف الدّلاليّ ترغيبًا وترهيبًا مدوّنة لذي الدراسة، واختيرت "الزَّمنيَّة" أداةً للتطبيق قاصدةً سبر أغوار بلاغة الصُّورة الزَّمنيَّة والأنساق الزمنيَّة في كيانها، ومتطلعةً إلى الكشف عن علاقة الزَّمنيَّة بتوليد الأبعاد الدِّلاليَّة المختلفة للنَّص من خلال السِّياق، وإبراز تأثيرها في نفسيَّة المتلقي، وتوضيح أنَّ إدراكَ دلالات الالتفاتات الزَّمنيَّة البلاغيَّة هو إدراكٌ ذهنيٌّ ضمنيّ غير حادث حاليًّا على أرض الواقع، عبر دراسةٍ وصفيَّةٍ تحليليَّةٍ لسلسلةٍ من استكناه المعنى ومعنى المعنى والمعنى الثالث والكلي للصورة ارتكازًا على دراسة نصّ حديث الشَّفاعة كما ورد في صحيح مسلم. ومما توصلت إليه الدّراسة أنَّ تطبيق "الزَّمنيَّة" أضفى على الخطاب تحوّلاتٍ زمنيَّة عديدة مصحوبة بالتفاتات دلاليَّة جمَّة، ومشيرة إلى دلالاتٍ أكثر عمقًا من معنى المعنى، وخروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، وأنَّ الصورة الزمنيَّة الكليَّة هي نِتاج دمج صيغ الأفعال بدلالاتها في البنية السّياقية، وحروف العطف، والأدوات الأخرى والفكرة الكليَّة للنَّص.

الكلمات المفتاحيَّة: الزَّمنية– الصورة الزمنية– معنى المعنى– الالتفات.

ABSTRACT

Rhetorical and humanitarian studies continue to draw from an abundance source of the words of the most eloquent of creation and the Master of Messengers (may God bless him and grant him peace) because he has reached the pinnacle of eloquence and is unmatched by the words of any human being, He (peace and blessing of God be upon him) was gifted all the meanings of words, so the care was to explore the secrets of the aesthetics of the Prophet's speech and comprehend its influence.

The Lord (Glory be to him) singled out His Noble Prophet (may God bless him and grant him peace) with several matters, including the greatest intercession. Hence, the hadith of intercession, which has condensed connotations, was chosen to encourage and intimidate a record for the subject of the study, and the "Temporality" was chosen as a tool for application, aiming to explore the depths of the rhetoric of the temporal image and the temporal patterns, in its entity, and looking forward to revealing the relationship of

temporarily to the generation of the various semantic dimensions of the text through context, highlighting its impact on the psychology of the recipient, and clarifying that understanding the significance of rhetorical temporal gestures is a mental perception. Implicit and not currently happening on the ground, through a descriptive and analytical study of a series of hidden meanings, the meaning of the meaning, and the third and overall meaning of the image, based on studying the text of the Hadith of Intercession and stated in Sahih Muslim. Among the findings of the study is that the application of "temporality" brought to the discourse many temporal transformations accompanied by many semantic twists, pointing to connotations deeper that the meaning of the meaning, and the emergence of speech contrary to what is apparent, and that the overall temporal picture is the result of integrating the forms of verbs with their connotations in the contextual structure, conjunctions, other devices, and the overall idea of the text.

Keywords: Temporality – Temporal Image – Meaning of Meaning – Attention.

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

مُقـدّمَـة

لما كان من شأن الدّراسات البلاغيَّة فيما مضى استنادها إلى قوانين ثابتة ومحددة لا تتغير، فقدت جزءًا جوهريًّا نفيسًا في نتاجها المترع بالأبعاد الدلاليَّة المستبطنة، والأسرار الجمالية المرتهنة بحلّ إطار تقييد الفكر وجموده في البلاغة، وانغلاقها على ذاتها، وتقوقعها في اتجاه واحد من اتجاهاتها الحيَّة المتجددة، والنَّظرة الشُّموليَّة لها.

وانثالت الدراسات البلاغيَّة تعقبها الأسلوبيَّة والتداوليَّة وغيرها مبتغية التَّوسّع في النَّهج البلاغي وتحليله، ولكن لم تقرب تلك الدراسات مما يُسمَّى بـ "الزَّمنيَّة" في البلاغة.

فالزَّمنيَّة هي: "قيمةٌ زمنيَّةٌ كونيَّة، تتمثل في دالّ لغوي، لها دلالة مطلقة في الوجود، ودلالة مقيدة في السياق ".[1] وهي تحلل وظائف الدَّوال الزَّمنية النَّحوية في السِّياق لتِبيان مواطن الجمال وخدمة مرامي المبدع، ويتحد مفهوم الزمنية مع البعد النحوي لإجلاء قيمتها[2] خلال دراسةٍ وصفيَّةٍ تحليليَّةٍ للحديث الشريف.

ومن الدّراسات التي تناولت حديث الشفاعة خاصَّةً بالتحليل دراسة معنونةٌ بـ "دلائل الحجاج والإقناع في الخطاب النَّبوي الشريف (حديث الشفاعة نموذجا)"، وقد قامت بدراسة الأساليب الحجاجيَّة في الحديث الشَّريف، كالاستفهام، والتصوير القصصي، والتكرار، والتأكيد، والقسم، والتشبيه، وخرجت بنتائج عدَّة من أهمها التَّأكيد على أنَّ الأساليب الحجاجية تقوّي علاقة التخاطب بين المرسل والمتلقي وصولا إلى إقناعه واقتناعه.[3] ومن الجلي اختلاف ذي الدراسة عنها، فقد ارتأت ذي الدراسة تطبيق الزَّمنيَّة دلالة ووظيفة على حديث الشفاعة.

نصّ الحديث الشَّريف:

➢ حدّثنا أبوكامل فُضيل بن حسين الجحدري، ومحمد بن عبيد الغُبريّ (واللفظ لأبي كامل)، قالا: حدثنا أبوعوانة عن قتادة، عن أنس بن مالك؛ قال: قال رسول الله ﷺ: "يَجْمَعُ اللَّهُ النَّاسَ يَومَ القِيامَةِ فَيَهْتَمُّونَ لذلكَ (وقالَ ابنُ عُبَيْدٍ: فيُلْهَمُونَ لذلكَ)، فيَقولونَ: لَوِ اسْتَشْفَعْنا علَى رَبِّنا حتَّى يُرِيحَنا مِن مَكانِنا هذا! قالَ: فَيَأْتُونَ آدَمَ ﷺ، فيَقولونَ: أنْتَ آدَمُ أبو الخَلْقِ، خَلَقَكَ اللَّهُ بيَدِهِ، ونَفَخَ فِيكَ مِن رُوحِهِ، وأَمَرَ المَلائِكَةَ فَسَجَدُوا لَكَ، اشْفَعْ لنا عِنْدَ رَبِّكَ حتَّى يُرِيحَنا مِن مَكانِنا هذا، فيَقولُ:

---

[1] سراب صالح الصبيح، دلالات النَّسق الزَّمني في البلاغة (الزَّمنية) " ذاتية المتنبي أنموذجا"، (د.ط)، (جدة: دار مستقبل الكتاب للنشر والتوزيع، 1444هـ)، ص7. وهي باحثة في مجال الأدب والبلاغة العربية، ساعية إلى دراسة الدلالات البلاغية للزمن في الخطاب وتأسيس علم الزَّمنية، بتتبّعه في التراث العربي كإشارات متفرقة عند القزويني وأبي عبيدة وابن المعتز والعسكري وغيرهم، في مباحث كالالتفات والتقديم والتأخير ومعاني حروف العطف. وداعية إلى تدشين مقرر جديد في مرحلة الدراسات العليا يعنى بتأويل الخطابات، ممكن أن يطلق عليه "بلاغات التأويل" أو "بلاغات الخطابات" ومن ضمن مفرداته "الزمنية"، ولا تقتصر على علوم البلاغة الثلاثة بالتنظير والاستشهاد، ومكانه يكون بعد علوم البلاغة الثلاثة. ينظر: سراب الصبيح، دلالات النَّسق الزَّمني في البلاغة (الزَّمنية)، ص12: 29؛ سراب الصبيح، "(الزمنية) جنس بلاغي جديد.. دعوة إلى تدشينه في الجامعات"، الجزيرة، 6-1- 2023م، https://www.al-jazirah.com/2023/20230106/cm21.htm، شوهد في 1 مارس 2024م).

[2] يُنظر: سراب الصبيح، دلالات النَّسق الزَّمني في البلاغة (الزَّمنية)، ص8. وقد قسمت الباحثة الدّوال اللغوية الزمنية الحاملة قيما زمنية واقعية خاصة إلى:

الزمن الفائت يقابله الفعل الماضي، زمن الآن يقابله الفعل المضارع، الزمن المستمر يقابله اسم الفاعل- اسم المفعول- الصفة المشبهة، الزمن الآتي يقابله التسويف- فعل الأمر، الزمن الظرفي يقابله ظروف الزمان. وتتكون الزمنية من دلالتين: الزمن الجزئي: هو الزمن الواحد في الكلام. والزمن الكلي: هو الصورة الزمنية الكلية للكلام: المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[3] ينظر: رشا عبدالرؤف الحبيشي، دلائل الحجاج والإقناع في الخطاب النَّبوي الشريف (حديث الشفاعة نموذجا)، مجلة الجامعة الإسلاميَّة للغة العربيَّة وآدابها، ع 4، ج2، 207- 254.

لَسْتُ هُناكُمْ، (فَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أصابَ، فَيَسْتَحْيِي رَبَّهُ مِنْها)، ولَكِنِ ائْتُوا نُوحًا، أوَّلَ رَسولٍ بَعَثَهُ اللَّهُ، قالَ: فَيَأْتُونَ نُوحًا ﷺ، فيَقولُ: لَسْتُ هُناكُمْ، (فَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أصابَ، فَيَسْتَحْيِي رَبَّهُ مِنْها)، ولَكِنِ ائْتُوا إبْراهِيمَ ﷺ الذي اتَّخَذَهُ اللَّهُ خَلِيلًا، فَيَأْتُونَ إبْراهِيمَ ﷺ، فيَقولُ: لَسْتُ هُناكُمْ، (ويَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أصابَ، فَيَسْتَحْيِي رَبَّهُ مِنْها)، ولَكِنِ ائْتُوا مُوسَى ﷺ، الذي كَلَّمَهُ اللَّهُ وأَعْطاهُ التَّوْراةَ، قالَ: فَيَأْتُونَ مُوسَى عليه السَّلامُ، فيَقولُ: لَسْتُ هُناكُمْ، ويَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أصابَ، فَيَسْتَحْيِي رَبَّهُ مِنْها، ولَكِنِ ائْتُوا عِيسَى رُوحَ اللهِ وكَلِمَتَهُ، فَيَأْتُونَ عِيسَى رُوحَ اللهِ وكَلِمَتَهُ، فيَقولُ: لَسْتُ هُناكُمْ، ولَكِنِ ائْتُوا مُحَمَّدًا ﷺ، عَبْدًا قدْ غُفِرَ له ما تَقَدَّمَ مِن ذَنْبِهِ وما تَأَخَّرَ، قالَ: قالَ رَسولُ اللهِ ﷺ: فَيَأْتُونِي فأسْتَأْذِنُ علَى رَبِّي، فيُؤْذَنُ لِي، فإذا أنا رَأَيْتُهُ وقَعْتُ ساجِدًا، فَيَدَعُنِي ما شاءَ اللَّهُ، فيُقالُ: يا مُحَمَّدُ! ارْفَعْ رَأْسَكَ، قُلْ تُسْمَعْ، سَلْ تُعْطَهْ، اشْفَعْ تُشَفَّعْ، فأرْفَعُ رَأْسِي، فأحْمَدُ رَبِّي بتَحْمِيدٍ يُعَلِّمُنِيهِ رَبِّي، ثُمَّ أشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا، فَأُخْرِجُهُمْ مِنَ النَّارِ، وأُدْخِلُهُمُ الجَنَّةَ، ثُمَّ أعُودُ فأقَعُ ساجِدًا، فَيَدَعُنِي ما شاءَ اللَّهُ أنْ يَدَعَنِي، ثُمَّ يُقالُ: ارْفَعْ رأسك يا مُحَمَّدُ! قُلْ تُسْمَعْ، سَلْ تُعْطَهْ، اشْفَعْ تُشَفَّعْ، فأرْفَعُ رَأْسِي، فأحْمَدُ رَبِّي بتَحْمِيدٍ يُعَلِّمُنِيهِ، ثُمَّ أشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا، فَأُخْرِجَهُمْ مِنَ النَّارِ وأُدْخِلُهُمُ الجَنَّةَ، (قالَ: فلا أدْرِي في الثَّالِثَةِ أوْ في الرَّابِعَةِ قالَ): فأقُولُ: يا رَبِّ! ما بَقِيَ في النَّارِ إلَّا مَن حَبَسَهُ القُرْآنُ، أيْ وجَبَ عليه الخُلُودُ". قالَ ابنُ عُبَيْدٍ في رِوايَتِهِ: قالَ قَتادَةُ: أيْ وجَبَ عليه الخُلُودُ.[1] وزاد البخاري في آخر الحديث: قال النبي ﷺ : "يخرج من النَّار مَن قال لا إله إلا الله، وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة، ثم يُخرج من النار مَن قال لا إله إلا الله، وكان في قلبه من الخير ما يزن بُرَّة، ثم يخرج من النَّار من قال لا إله إلا الله، وكان في قلبه ما يزن من الخير ذرَّة".[2]

الزَّمنيَّة في حديث الشَّفاعة:

- **" يَجْمَعُ اللَّهُ النَّاسَ يَومَ القِيامَةِ":**

استهلَّ الخطاب في الحديث النَّبويّ الشريف بمجاز عقلي "يَجمع الله الناس يوم القيامة"؛ إذ يجمعهم تعالى بقوته وقدرته، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ۝ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الواقعة: 49-50)، وقال ﷻ: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾. (الكهف: 47). وقال ﷺ: "يُحشرُ النَّاسُ يوم القيامة على أرضٍ بيضاء عفراء كقُرصة النَّقي". قال سهل أو غيره "ليس فيها مَعلم لأحد".[3]

يخبرُ الحديث الشريف عن صورٍ كائنة في المستقبلِ ارتكازًا على صيغ متنوعة من الفعل، تتمازج وتموج وتسير في تحقيق مقصد محدد مشكّلٍ للصورة الكليَّة، والمشهد الحواري للشفاعة العظمى. فبُدئت الصورة الزمنيَّة المستقبلية بزمن الآن "يجمع"

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، مراجعة وضبط وفهرسة: محمد علي القطب، وهشام البخاري، (د.ط)، (بيروت: المكتبة العصرية، 2003م)، كتاب التوحيد، باب: قول الله تعالى: (لما خلقتُ بيديّ)، (7410)، ص1315؛ مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم (الجامع الصحيح)، اعتنى به وراجعه: هيثم الطعيمي، (د.ط)، (بيروت: المكتبة العصرية، 2003م)، كتاب الإيمان، باب: أدنى أهل الجنة منزلة فيها، (193)، ص 93-94.

[2] البخاري، صحيح البخاري، المرجع السابق.

[3] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب: يقبض الله الأرض يوم القيامة، (6521)، ص1163؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب: في البعث والنشور وصفة الأرض يوم القيامة، (2790)، ص 1048.

الجامع في داخله حمولات دلاليَّة من المدة الزمنيَّة المتحركة في كل الاتجاهات[1]، وعطف عليه مماثل له في الزَّمن الآنيّ "فيهتمُّون"[2] أو "فيُلهمون"[3] و"فيقولون" بحرف الفاء المفيد صورة زمنية للترتيب والتعقيب والاتصال بين أحداث متباعدة زمنيًّا لا يُعلم حقيقة مقدار الزمن بين كل فعل منها والآخر؛ فاستُشعر بها طيَّ الزمن[4]، خاصَّةً والحديث عن يومٍ هو من الأمور الغيبيَّة. وقد انتقلت الصورة الزَّمنيَّة الجزئيَّة من الآنيَّة "يجمع" إلى الظَّرفيَّة الزمانيَّة المستقبليَّة "يوم القيامة" المرتبطة بنصٍّ غائب مسكوت عنه في هذه الجملة، ولكنَّه مصرَّح به في نصوص أخرى، بل وفي النص ذاته ضمنا بدالَّة "مكاننا" المشيرة إلى مكان حدوث المشهد والجمع، وهو أرض المحشر، تلك التي وُصفت بأنَّها أرض بيضاء عفراء ليس فيها معلم لأحد، ويُجمع عليها الأولون والآخرون حفاةً عراةً غُرْلا، وهم في هذا الموقف الزَّمني المهيب والمكاني، تدنو منهم الشمس فوق رؤوسهم مقدار ميل؛ فيتصبَّبُ منهم العرق، كلٌّ حسب ذنوبه.[5] ولا يُبرَّأُ منها إلَّا السَّبعة المستظلون بظل عرش الرَّحمن.[6]

فالنَّسق الزَّمنيّ المشاهَد للمستقبل الغيبيّ المتحدَّث عنه بالآنيّ، مرتبطٌ بالنَّسق المكانيّ المستقبليّ الغيبيّ، المستشرَف عليه الأحداث الغيبيَّة. وصورة الزمن الكلّي للصورة المجازيَّة الواردة في بداية الحديث محمولة على الدلالة في سياق الزمن الآتي الغيبيّ المسيطر على كامل النَّص، والمشير إلى حتمية وقوع كلّ ما ذُكر فيه، وهذه الدلالة تبث في الروح مشاعر الرهبة من ذلك اليوم، وتستدعي التَّيقّظ والانتباه للسير في هذه الدنيا، والعمل لذلك اليوم. وهذه الدلالة ربّما ما كانت لتكون لو كان الفعل بصيغة الزمن الآتي "سيجمع" لما في السين من بُعد زمنيّ وتسويف يتيح للإنسان بُعد الزمن، وطول الأمل، وإخراج النفس من إطار صورة الزَّمن الغيبي، لكن مع زمن الآن "يجمع" ذي الصورة الحركية المستمرة يضع الإنسان داخل صورة الحشر في غمرة ذلك اليوم العظيم المهيب، وكأنَّه يرى ويسمع ويشارك وينطق ويتحرك. فصورة الزمن الكلي حُملت على استمرارية التفاعل والجَلَد في ذلك اليوم.

---

[1] لِما في الجمع من دلالات الحشد، وجمع المتفرق، والإضافة وضم الأشياء بعضها إلى بعض: يُنظر: محمد بن منظور، لسان العرب، ط2، (بيروت: دار صادر، 1992م)، مادة (جمع)، مج8، ص53؛ يُنظر: أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط1، (بيروت: عالم الكتب، ٢٠٠٨م)، مادة (ج م ع)، ج1، ص393.

[2] الهمّ: الحزن، وهمّه الأمر همًّا فاهتمّ به، وأهمّني الأمر إذا أقلقك وحزنك، والاهتمام: الاغتمام: ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (همم)، مج12، ص619-620.

[3] أي أن الله ﷻ يُلهمهم سؤال الشفاعة، والإلهام هو إلقاء الله تعالى في النفس أمرا يحمل على فعل شيء أو تركه: يُنظر: موسى شاهين لاشين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، ط1، (القاهرة: دار الشروق، 2002م)، ج2، ص16، تابع كتاب الإيمان، https://ketabonline.com/ar/books/29534/read?page=645&part=2#p-29534-645-1، شوهد في 1-6-2024م.

[4] ينظر: محمد الأمين الخضري، من أسرار حروف العطف في الذكر الحكيم "الفاء، ثم"، ط1، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1993م)، ص 53-55.

[5] عن المقداد بن الأسود ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: " تُدْنَى الشَّمْسُ يَوْمَ القِيامَةِ مِنَ الخَلْقِ، حتَّى تَكُونَ منهمْ كَمِقْدارِ مِيلٍ". قالَ سُلَيْمُ بنُ عامِرٍ: فَواللَّهِ! ما أدْرِي ما يَعْنِي بالمِيلِ؟ أ مَسافَةَ الأرْضِ، أمِ الميلَ الذي تُكْتَحَلُ به العَيْنُ؟ قالَ: "فَيَكونُ النَّاسُ علَى قَدْرِ أعْمالِهِمْ في العَرَقِ؛ فَمِنْهُمْ مَن يَكونُ إلى كَعْبَيْهِ، ومِنْهُمْ مَن يَكونُ إلى رُكْبَتَيْهِ، ومِنْهُمْ مَن يَكونُ إلى حَقْوَيْهِ، ومِنْهُمْ مَن يُلْجِمُهُ العَرَقُ إلْجامًا". قالَ: وأشارَ رَسولُ اللهِ ﷺ بيَدِهِ إلى فِيهِ: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب في صفة يوم القيامة، أعاننا الله على أهوالها، (2864)، ص1070.

[6] ***عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: "سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ يَومَ القِيَامَةِ في ظِلِّهِ، يَومَ لا ظِلَّ إلَّا ظِلُّهُ: إمَامٌ عَادِلٌ، وَشَابٌّ نَشَأَ في عِبَادَةِ اللَّهِ، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ في خَلَاءٍ فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ في المَسْجِدِ، وَرَجُلَانِ تَحَابَّا في اللَّهِ، وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ إلى نَفْسِهَا، فقالَ: إنِّي أَخَافُ اللَّهَ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فأخْفَاهَا حتَّى لا تَعْلَمَ شِمَالُهُ ما صَنَعَتْ يَمِينُه": البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب: فضل من ترك الفواحش، (6806)، ص1209؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة، (1031)، ص361.***

ورغم ما في حرف العطف "ثُمَّ" من دلالة زمنيَّة على الترتيب والتعقيب والتراخي إلَّا أنَّه ربَّما لم تحسُن هنا دلالة التَّراخي، والمهلة والهدوء؛ لتصوير رهبة ذلك الموقف؛ لذا كانت الفاء أبلغ. فالصُّورة الزَّمنيَّةُ الجُزئيَّة تنقلَّت بين الزَّمن الآنيّ فَالمستقبليّ الآتيّ فالآنيّ مرَّة أخرى؛ لتكوين صورة زمن كلّي محمول على التحقّق.

- **"فيَقولونَ: لَوِ اسْتَشْفَعْنا علَى رَبِّنا حتَّى يُرِيحَنا مِن مَكانِنا هذا!":**

"هذا" اسم إشارة أُريد به أمرين: معنى الظَّرفيَّة المكانيَّة، والتَّأكيد على المكان المراد تغييره؛ لمجيئه بعد دالَّة "مكاننا". والصُّورة الزَّمنيَّة الكليَّة في ذي الجملة المشَرَّكة في تَردادها بعدد البشريَّة جمعاء، والموشِية بالضَّغط النفسيّ الهائل والقلِق –وهول الموقف يتفاقم عليهم، والضِّيق الشَّديد بسبب المدَّة الزَّمنيَّة الطويلة التي يمكثونها وقوفًا وحالتهم تلك، والشمسُ على رؤوسهم– تأخذ فِكر المتلقّي من زمن المستقبل الغيبيّ الآتي إلى الحاضر، باستشراف جملة من صوَر الحوار المجسَّد أمامنا صوتًا وصورة بدءًا من "فيقولون" الزَّمن الآنيّ، فأداة الشَّرط "لو" الدَّالة على الماضي، ثم بدخولها على الصُّورة الزَّمنيَّة الفائتة في الفعل "استشفعنا" التي أحدثت ردَّة اهتزازٍ عكسي، وصدمة توتر في النَّقلةِ الزَّمنيَّة من مستقبلٍ كان يُتوقع أن تكون دالَّاته الزَّمنيَّة مستقبليَّة، فإذا بها انزاحت بالتفاتاتٍ زمنيَّةٍ آنيَّة، ففائتة منصرفة إلى الآتي، ثم التفاتة زمنيَّة أخرى نحو زمن الآن في "يُريحنا"؛ لِترسمَ بتمازجها صورةً زمنيَّةً مشهديَّةً كليَّة في الزَّمن الآتيّ. وربَّما لو دخلت "لو" على فعل مضارعٍ في زمن آنيّ يحكي الموقف متماثلا مع "فيقولون"، فكانت "لو نستشفع" ما كانت لتحمل دلالة التأكيد والوقوع المتحقق كما في الماضي المنصرف للآتي.

و"استشفعنا على ربّنا" بمعنى طلبنا الشَّفاعة من ربّنا، واستشفع فعلٌ يتعدّى بذاته أو بـ"إلى" أو "الباء"[1]، وتعدَّى هنا بحرف الجر "على" الدَّال على الاستعلاء[2]، والاستعلاء هنا أتى مجازيًّا في التَّركيب، وحقيقيًّا في دلالته؛ لِعلوّ الذات الإلهيَّة. فالجملة مجازيَّةٌ تضمنت استعارة تصريحيَّةً تبعيَّة في الحرف "على"؛ إذ استُعير "على" لحرف الجرّ "الباء"؛ فشُبّه طلب الشفاعة من الله ﷻ مَنْ بيده أمرُ الخليقة معاشهم ومعادهم، بطلب الشَّفاعة على الله ﷻ أي علوًّا واستعلاء لعظيم قدرته سبحانه وتمكُّنه. والمقام هنا مقامٌ عصيب، وموقف الطلب تمَّ بتأدب وخشية وخضوع وهو ما يتناسب مع معنى حرف الجر "على"، بالإضافة إلى أن طلب الشفاعة في "استشفعنا" بصيغة "استفعل" فيها زيادة في الزمن؛ لزيادة الهمزة والسين والتاء التي تومئ باستمراريَّة طلب الشفاعة مرَّةً بعد أخرى، وبالجهد المبذول لذلك للوصول إلى المراد.[3]

"حتى يريحنا من مكاننا": حملت "حتى" صورةً ذات دلالة زمنيَّة بلاغيَّة؛ إذ تضمنت معنى التعليل، أي: سنطلب الشفاعة لنرتاح من هول الموقف، وفي ذات الوقت احتوت على دلالةٍ بليغة في زمن النَّص الشريف، إذ إنَّ ترداد طلب الشفاعة من الأنبياء عليهم السلام مرة تلو الأخرى يوحي بأنَّ "حتى" تضمنت معنى انتهاء الغاية[4] "إلى أنْ يريحنا". فكأنَّ تَكرار التَّكرار بمعنى: سنظلُّ نطلب الشَّفاعة مرَّة تلو الأخرى إلى أن نصل إلى مرادنا، ولو استغرق ذلك زمنا طويلا. وربَّما كان استخدام "حتى"

---

[1] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (شفع)، مج8، ص184.

[2] يُنظر: فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، ط3، (عمّان: دار الفكر، 2008م)، ج3، ص41.

[3] معنى الطلب في صيغة "استفعل" يتضمَّن النزوع إلى الشيء، والحركة والدَّأب للوصول إلى الغاية: يُنظر: خلف عايد الجرادات، "توحيد المعنى الصرفي للصيغة الفعليّة المزيدة (استفعل)"، مجلة دراسات للعلوم الإنسانية والاجتماعية– الجامعة الأردنية، مج 43، ع2، 2016م، ص906.

[4] يُنظر: الحسن بن قاسم المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، ط2، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983م)، ص 542.

أبلغ من "اللام التعليليَّة"؛ إذ المعنى المعجميّ لـ "حتى" من "الحتّ" وهو الاستئصال والإزالة والخلوص إلى نهاية الأمر[1]، وليس مجرد انتهاء الغاية فقط وإنَّما استئصال ما هم فيه وزواله عنهم.

وَ"من" حرف جر، قيل إنَّها للابتداء عموما –وهو الغالب عليها– لا لابتداء الغاية.[2] أي: يريحنا ابتداء من مكاننا هذا (أرض المحشر) فما يتلوه، وربَّما كانت للغاية دون ابتداء[3].

ويظهر أنَّ معنى الغاية هنا أقوى؛ فغاية الإراحة هي من أرض المحشر، وهولُ الموقف الذي هم فيه والجهد، وطلبُ الإغاثة يجعلهم لا يفكرون إلَّا به، والنجاة منه ونسيان ما عداه. فالغاية صورة جزئيَّة ذات دلالة زمنيَّة مستقبلية.

وفي "مكاننا هذا": اكتسب المكان دلالةً بلاغيَّة زمنيَّةً لمجاورته "مِن" الغائيَّة، وانصرافها للزمن الآنيّ بعد الزمن الآنيّ. ورجاء الخلوص من المكان يومئ بكونه غير مريح وغير محتمل، وبتكلّله بالصعوبات والأهوال، وتقييده مَنْ فيه من الانطلاق والحريَّة والنجاة.

➢ **"قالَ: فَيَأْتُونَ آدَمَ ﷺ، فيَقولونَ: أنْتَ آدَمُ أبو الخَلْقِ، خَلَقَكَ اللَّهُ بيَدِهِ، ونَفَخَ فِيكَ مِن رُوحِهِ، وأَمَرَ المَلائِكَةَ فَسَجَدُوا لَكَ، اشْفَعْ لنا عِنْدَ رَبِّكَ حتَّى يُرِيحَنا مِن مَكانِنا هذا":**

وعودة مرة أخرى مع الفعل المضارع المكرور، والصُّورة الزَّمنيَّة البلاغيَّة الجزئيَّة في زمن الآن، وفي التعقيب والاتصال وطيّ الزَّمن المتمثل في "فيأتون"، ثم العطف عليه بمثيله "فيقولون". ولا تُعلم المدَّة الزَّمنيَّة النَّفسيَّة ما بين نيَّة الأوَّلين والآخرين في الاستشفاع، ثم سعيهم ووصولهم لآدم عليه السلام، ثم المدة حتى بدئِهم بالقولِ الخبريّ "أنت آدم". فالصُّورة الزَّمنيَّة الكليَّة هنا بليغةٌ في امتدادها اللامحدود كلا محدوديَّة المستقبل الغيبي.

والجُمل الخبريّة المبتدأ بها حديث البشريَّة لآدم عليه السلام انصرفت إلى زمن الآن بطبيعة الحال؛ لاتصالها بدالَّة "فيقولون" الحادثة في الزَّمن الآتي، ثم حدثت انتقالةٌ زمنيَّة والتفاتٌ إلى زمن فائت في: خلقكَ، ونفخَ، وأمَر، فسجدوا؛ بتقنية "فلاش باك" أو الاستذكار واستحضار الصورة الذهنية والذاكرة الزمنية لكيفية خلق آدم عليه السلام بقدرة الرحمن وعظمته، ثم النفخ فيه من روح الله، ثم قصة سجود الملائكة له عليه السلام، وما تخلّل ذلك من أحداث وعِبر، فالتفاتٌ مفاجئ في صورة الدلالة الزمنية إلى الزمن الآتي المستقبلي في فعل الأمر "اشفعْ"، تليها الصُّورة الزَّمنيَّة الغائيَّة في "حتى" والزمن الآنيّ في "يريحنا". فسرعةُ الالتفاتاتِ الزمنيَّة وكثرتها –ما بين زمن الآن والفائت والآتي عودا إلى الآني المعلوم سلفا– وهول المطلع الذي تحياه البشرية وتمازجها جميعا في إطار الصورة الزمنيَّة النَّفسيَّة الكليَّة والمعجزة الآتية توحي بالاضطرابات النَّفسية والقلق والتوتر، وهذا يتواءم مع هول ذلك اليوم.

➢ **"فيَقولُ: لَسْتُ هُناكُمْ، (فَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتي أصابَ، فَيَسْتَحْيِي رَبَّهُ مِنْها)، ولَكِنِ ائْتُوا نُوحًا، أوَّلَ رَسولٍ بَعَثَهُ اللَّهُ":**

بدأت الصورة الزمنيَّة الجزئية ترسم ملامحها بالزَّمن الآنيّ "فيقول" تعقيبًا على الطلب في الجملة السابقة، ثم انتقلت إلى الزَّمن الفائت في "لستُ" المتضمن خصوصيَّة زمنيَّة في ذاته، بتقييد نفي الفعل في الحال والاستقبال،[1] أي في الزَّمن الآنيّ والزمن الآتي؛ لنفي أن تكون الشفاعة ماضيًا وحاليًّا ومستقبلا لأحد غير النَّبي ﷺ. فصورة الزَّمن الكلّي حُملت على كلّ الزَّمن.

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، مادة (حتت)، مج2، ص22–24؛ ينظر: السامرائي، معاني النحو، ج3، ص 31.

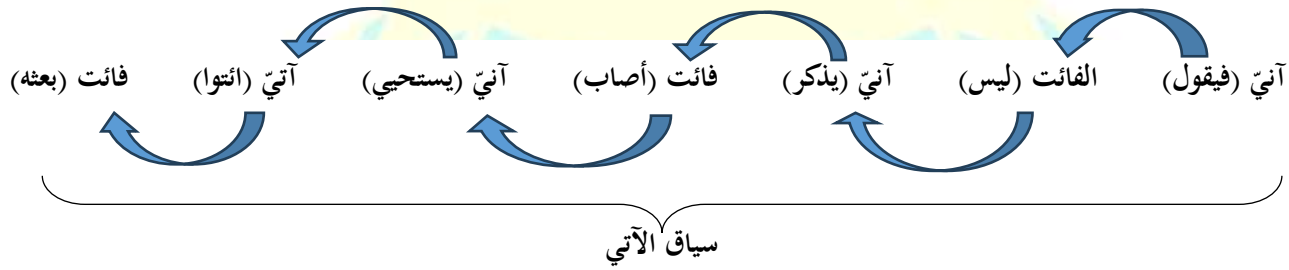
[2] ينظر: السامرائي، معاني النحو، ج3، ص 65: 67.

[3] ينظر: المرجع السابق، ج3، ص 67.

أمَّا ظرف المكان في "هُناكُم"، فهو مُركَّبٌ من "هُناك" الدَّال على المكان البعيد، والميم الزائدة؛ لزيادة في الدلالة، وإمعانًا في البُعد عن هذه المكانة والوصول إليها. وتعلُّق صورة المكان بسياق الزّمن المقيَّد في "لستُ" اعترافًا ببُعد الشفاعة العظمى ومنزلتها عن الأنبياء –عليهم الصلاة والسلام– في سائر الأزمنة. ورُبَّما كان النَّص المسكوت عنه هو المقام المحمود الموعود.[2]

وأمَّا في "فيذكر": فتعود الصُّورة الزمنيَّة البلاغيّة الجزئيَّة في حرف "الفاء" تعقيبًا واتصالًا وطيًّا لزمنِ الذِّكر الحاضرِ بزمنٍ آنيٍّ متَّسقٍ مع حضور المشهد الحواريّ في الذِّهن في تقنية (فلاش باك) واستحضار قصتِه التي رآها (خطيئة)، وانتقالا إلى زمنٍ فائتٍ موغلٍ في القِدم في "أصاب"، ففاء تعقيبيَّة زمنيَّة ملازمة لصورة زمنية آنيَّة نفسيَّة شعوريَّة، لا يُعلم كنهها ولا أمدها "فيستحيي". ثم الواو العاطفة التي حملت دلالة الزمن الآتي على عاتقها المستدرك في "ولكن ائتوا" الصَّادحة بأملٍ في المستقبل القريب، فالتفاتةٌ لصورة زمنيَّة جزئية فائتة في "بعثه".

فالتَّنقُّلات عبر صور زمنيَّة جزئيَّة في هذا المقطع وفي الموقف ذاته التفتت من:



محمولة على صورة زمنية كليَّة في مشهد غيبيّ آتي

إنَّ كثرة الالتفاتات الزَّمنيَّة في فقرة واحدة كهذه مثلًا، تشي بحركة هرِعة تموجيَّة للبشريَّة جمعاء، وكأنَّها مشاهد بصريَّة توحي بصورة النُّفوس الفزِعة والقلوب الضَّاجَّة، حتى لكأنَّ المتلقي يسمع أصواتا تموج ارتفاعا وانخفاضا وصخبًا من هول ذاك المطلع. ورُبَّما لو كان الحوار بصيغة الفعل الماضي فقط لما انجاب ذاك الضجيج، ولما كانت تلك التموجات السَّريعة، ولأصبح النَّص على وتيرةٍ واحدة في السَّرد. والشيء ذاته لو كانت الأساليب مقتصرة على الزَّمن المستقبليّ الآتي رُبَّما لن يكون وقع تأثيره في القلوب كمثله الآن، حتى وإن بدت المشاهد حاضرة.

أمَّا الفعل "فيأتون" ففي كلّ مرة يتكرر فيها تتكرر معه حمولته الدلاليَّة بوقتٍ غير معروف من الزمن الجزئيّ، ومكانٍ غير معلوم الوجهة، وزمنِ استغراق بين كل فعل وآخر غير محدد. كما أنَّ مجيئَها بهذه الصيغة يجعلها كائنة أمام الأعين في زمن آنيّ مختلف عن "فسيقولون" أو "فسوف يقولون".

---

[1] ينظر: الحسن المرادي، الجنى الداني، ص499؛ ينظر: عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، حروف المعاني والصفات، تحقيق: علي توفيق الحمد، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984م)، ص 8.

[2] ينظر هامش رقم (23)، ص10 من الدراسة.

ثم يسترسل نصُّ الحديث في السَّرد بعبارات تشبه في تراكيبها والتفاتاتها الزَّمنيَّة ما قد سبق من أمثلة: "قالَ: فَيَأْتُونَ نُوحًا ﷺ، فيَقولُ: لَسْتُ هُناكُمْ، (فَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أصابَ، فَيَسْتَحْيِي رَبَّهُ مِنْها)، ولَكِنِ ائْتُوا إبْراهِيمَ ﷺ الذي اتَّخَذَهُ اللَّهُ خَلِيلًا، فَيَأْتُونَ إبْراهِيمَ ﷺ، فيَقولُ: لَسْتُ هُناكُمْ، (ويَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أصابَ، فَيَسْتَحْيِي رَبَّهُ مِنْها)، ولَكِنِ ائْتُوا مُوسَى ﷺ، الذي كَلَّمَهُ اللَّهُ وأَعْطاهُ التَّوْراةَ، قالَ: فَيَأْتُونَ مُوسَى عليه السَّلامُ، فيَقولُ: لَسْتُ هُناكُمْ، ويَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أصابَ، فَيَسْتَحْيِي رَبَّهُ مِنْها، ولَكِنِ ائْتُوا عِيسَى رُوحَ اللهِ وكَلِمَتَهُ، فَيَأْتُونَ عِيسَى رُوحَ اللهِ وكَلِمَتَهُ، فيَقولُ: لَسْتُ هُناكُمْ، ولَكِنِ ائْتُوا مُحَمَّدًا ﷺ، عَبْدًا قدْ غُفِرَ له ما تَقَدَّمَ مِن ذَنْبِهِ وما تَأَخَّرَ". فالصُّور الزَّمنية البلاغيَّة الجزئيَّة مكتظَّة بالتحولات الدلاليَّة والامتدادات الزَّمنيَّة والمكانيَّة المتَّكئة على الالتفاتات الزمنية المتعددة.

- **"قالَ: قالَ رَسولُ اللهِ ﷺ: فَيَأْتُونِي فأسْتَأْذِنُ علَى رَبِّي، فيُؤْذَنُ لِي، فإذا أنا رَأَيْتُهُ وقَعْتُ ساجِدًا، فَيَدَعُنِي ما شاءَ اللَّهُ":**

بُدئت هذه الصورة الجزئية الزمنية بترتيب زمنيّ تعقيبي لتسلسل الأحداث غير معلوم مقداره في "الفاء العاطفة"، تعقبه دلالة زمنيَّة آنيَّة "يأتوني"، فتعقيب زمنيّ اتصالي آخر غير محدد زمن الاستغراق فيه "فأستأذنُ"، ومردف بصورة زمنية آنيَّة أخرى "فيُؤذن"، ورُبَّما كانت المدة الزمنية هنا أقصر من سابقتها كما دلَّ على ذلك السّياق، وردة الفعل أكثر استباقًا وسرعةً مما سبقها، فكما يلاحظ عند إتيان طلب الشفاعة من الأنبياء –عليهم السلام– في هذا الحديث الشَّريف، كان ردُّهم: "لستُ هُناكم"، مثل: "فيأتون نوحا ﷺ، فيقول: لستُ هُناكم". فمفردة "فيأتون" تلازمها تعقيبا؛ فيقول: لست هناكم، مع ذكر الخطيئة والاسترسال في القصص والحديث. أمَّا عندما طلب ذلك من خاتم الأنبياء ﷺ: "فيأتوني" كانت ردة الفعل سرعة استجابته ﷺ دون تردد أو اعتذار أو ذكر قصص وأحداث، وإنَّما "فأستأذنُ" إنقاذًا للبشريَّة من هول الموقف، وكان حقًّا لها ولم تكن إلَّا له منذ البدء، وهذا موافقٌ لرواية أخرى[1] في ردة فعله ﷺ "أنا لها" مناقضة لردة فعل الأنبياء –عليهم السلام–"لستُ لها"، ومتوافقة مع ما ذُكر بأنَّه صاحب المقام المحمود[2]، وإنَّما أُخّر في وفود البشريَّة إليه تعزيزًا لمكانته ﷺ وترسيخًا لها، وبيان قدره وفضله[3]، بالإضافة إلى توافقه مع العبارة الواصفة قبله "عبدًا غُفر له ما تقدَّم من ذنبه وما تأخَّر"، وتوالي ثلاثة أفعال زمنيَّة سريعة آنيَّة: فيأتوني– فأستأذن– فيؤذن، فأُذن له ﷺ. ولا يخفى ما للفاءات العاطفة من دلالات بلاغيَّة زمنيَّة في تعقيب الأحداث واتصالها.

وفي قوله ﷺ: "فإذا أنا رأيته وقعتُ ساجدًا، فيدعني ما شاء الله"، تضمَّنت "إذا" الشَّرطيَّة الزَّمنيَّة معنى الاستقبال، وتقييد حصول الجزاء بحصول الشرط، واستُخدمت في الشرط المتأكد من وقوعه.[4] فالأمر النافذ المحقّق الوقوع هو رؤية النَّبي ﷺ للحق ﷻ مستقبلًا، ودلَّ على ذلك دخول أداة الشرط "إذا"، ومن ثم تحقق السّجود منه ﷺ في ذاك الزَّمن المعبَّر عنه في النَّص بزمن فائت

---

[1] ينظر: مسلم، صحيح مسلم، (193)، ص95.

[2] ***عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ في قوله: ﴿عَسَى أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودا﴾. (الإسراء:79) سُئل عنها، قال هي الشفاعة. قال أبوعيسى: هذا حديث حسن: أبوعيسى محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الصحيح سنن الترمذي، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، كتاب تفسير القرآن، باب 18: ومن سورة بني إسرائيل بسم الله الرحمن الرحيم، (3137)، ص833.***

[3] ينظر: موسى شاهين لاشين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، ج2، ص16، تابع كتاب الإيمان، https://ketabonline.com/ar/books/29534/read?page=645&part=2#p-29534-645-1، شوهد في 1-6-2024م.

[4] يُنظر: أبويعقوب يوسف السكاكي، مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلّق عليه: نعيم زرزور، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م)، ص240- 241.

"رأيته، وقعتُ"، و"إذا" الصَّارفة الزَّمن الماضي للاستقبال[1]؛ فيكون وقوعه مؤكَّدًا لا شك فيه، ليس ذاك فحسب وإنَّما متجددًا ومستمرًّا ومستطيلا في زمنيَّته؛ لاستخدام اسم الفاعل "ساجدا". فلم تكن العبارة: "فإذا أنا رأيته سجدت" لتأكيد تحقُّق الرُّؤية والسُّجود فقط وإنَّما كانت على صيغتها تلك لإفادة معنى الاستمرارية في السجود في المستقبل وشكر الله ﷻ، والخضوع له مدّة مشيئة الله تعالى (زمن ممتد غير محدد) وأتى بهيئة الفعل الفائت المتحدث عن المستقبل الآتي دلالة على تأكيد وقوعه.

"فيدعني ما شاء الله": من اللافت للنظر إظهار اسم الجلالة في قوله "ما شاء الله" إذ كان من الممكن أن يكون (فيدعني ما شاء)، أو (فيدعني ما شاء له)، ولكنْ إظهار لفظ الجلالة –والله أعلم– تكرارٌ للضمير المستتر في "فيدعني"، وارتباط زمنيَّة الفعل وامتداده بمشيئته تعالى؛ فأكسب الدّلالة هنا قوة جليَّة وامتدادًا في الزمن وارتباطًا يقينيًّا بالله.

- **"فيُقالُ: يا مُحَمَّدُ! ارْفَعْ رَأْسَكَ، قُلْ تُسْمَعْ، سَلْ تُعْطَهْ، اشْفَعْ تُشَفَّعْ، فأرْفَعُ رَأْسِي":**

من الجليِّ حضور صور الالتفات الزمنيَّة هنا من الزَّمن الآني والفائت في العبارة السابقة إلى الحاضر والآني في الأسلوب الإنشائي، الندائيّ "يا محمد" ثم في الزمن الآتي في الأساليب الإنشائيَّة في الأفعال المتوالية: ارفعْ– قُلْ– سَلْ– اشفعْ، والتي أعقبها في عجلة من الزمن والاستجابة جواب الطلب: "تُسمع– تُعطَهْ– تُشفَّع"؛ لتحقق الإجابة فورا. فليس هناك فاصلٌ زمنيٌّ بين الطلب وجوابه، بين أمرِه ﷻ وإجابته تعالى لسيد الخلق ﷺ، فعدم وجود فاصل كحرف الاستقبال مثلا في الأفعال الطلبية الواردة بصورة زمنية آتية، وجوابها الشافي في: قلْ سوف يسمع لقولك، سلْ وسوف تعطه، دلَّ على سرعة الاستجابة بوروده بصورة زمنيَّة آنيَّة، وكأنَّها تحدث أمام الأعين.

- **"فأحْمَدُ رَبِّي بتَحْمِيدٍ يُعَلِّمُنِيهِ رَبِّي، ثُمَّ أشْفَعُ فَيَحُدُّ لي حَدًّا، فَأُخْرِجُهُمْ مِنَ النَّارِ، وأُدْخِلُهُمُ الجَنَّةَ":**

"فأحمدُ ربّي بتحميد يُعلّمنيه ربّي": حوت "الفاء" دلالة تعقيبيَّة زمنيَّة مُردَفة بما ألهم الله تعالى به نبيّه ﷺ من المحامد، وممتدّة امتداد الزَّمن في المصدر "تحميد"، وتكرار مفردة "ربّي" اعترافًا بالمنَّة والفضل. والفترة الزمنية بين تحديد مَن سيخرج من النار بفضل الله ﷻ ثم بشفاعة النبي ﷺ وبين إخراجهم فعلا غير معلومة، وتجسَّدت في الفاء في "فأخرجهم"، فضلا عن المجاز العقلي ذي العلاقة السَّببيَّة المقترن بالصورة الزمنية الآنيَّة –الحادثة مستقبلا– في الإخراج والإدخال، والصورة المكانيَّة في "النَّار، والجنَّة"؛ إذْ هما من الأمور الغيبيَّة، فالنبي ﷺ هو الباعث على إخراجهم من النار وإدخالهم الجنة بشفاعته ﷺ. فصورة الزَّمن الكليَّة للصورة المجازيَّة العقليَّة محمولة على الدلالة في سياق الزمن الآنيّ المنصرف للمستقبل الغيبي.

واقتضت "ثُمّ" في "ثُمَّ أشْفَعُ فَيَحُدُّ لي حَدًّا" صورةً زمنيَّةً جزئيّة دالَّة على التعقيب مع مهلة إيحاءً بطول الفترة الزمنيَّة للشفاعة التي تقتضي أحداثًا جمَّة منها تحديد معيار مَن سيخرج من النار في الشفاعة للمرة الثانية، ثم الذهاب لإخراجهم حتى آخرهم، ثم العودة مرة أخرى للحمد والشفاعة، وهكذا في المرة الثالثة، والرابعة.

[1] يُنظر: عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب، شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، ط2، (بنغازي: جامعة قاريونس، 1996م)، مج 3، ص 185.

- **"يا ربّ! ما بَقِيَ في النَّارِ إلَّا مَن حَبَسَهُ القُرْآنُ"**:

الصُّورة الزمنية الجزئيَّة تجلت في زمن آنيّ "يا" إلى زمن فائت (بقي) منصرف إلى زمن آتٍ "سيبقى"، بدلالة سياق الحديث عن صورة مستقبلية، بالإضافة إلى مفردة المكان الآتي "النار"، والعودة إلى زمن فائت أزلي "حبسه" ووجب فيه الحكم وقُضي في، ليستمر ذلك الحكم في صورة الزَّمن الآتي الكلي للجملة.

- **"ثم أعودُ فأقَعُ ساجِدًا"** تجسَّدت هنا صورةٌ جزئيَّة بلاغيَّة في المهلة، والتكرار، وطول الزمن في "ثُمَّ" توحي برحمة النَّبيّ ﷺ وحنانِه وشفقتِه بأُمَّته.

وبعد استعراض الصُّور الزمنية البلاغية في الحديث الشريف ودراستها في السياق تبيَّن أنَّ الخطاب النبوي يضجُّ بالحركة والتنقلات الزمنية في البنية اللغوية الناتجة عن تنقلات الذهن الحركية، عاكسة الصورة النَّفسيَّة للمتلقي وحالة الاضطراب والموجان والقلق النفسي والتوتر وشدة الخوف من المصير في ذلك اليوم الموعود.

الخـاتمـــة:

تبنَّت الدراسة تطبيق فكرة "الزَمنيَّة" كعلمٍ بلاغيّ في الحديث النَّبوي الشريف (الشَّفاعة العظمى)، دلالةً ووظيفة، وبيان تأثير السياق في بنية الخطاب على المتلقي، وخرجت بنتائج عدّة منها:

- يُظهر تطبيق فكرة "الزَّمنيَّة" الحمولات الدلاليَّة المستبطنة في أعماق الخطاب النَّبوي، في الصيغ المتنوعة لأفعاله وحروفه وأسمائه وامتداداتها المستنتجة من السّياق الكلّي.
- تتأثر الصُّور الزَّمنيَّة البلاغية الجزئية لأزمنة الفعل بالسّياقات الواردة فيها، وتمنح الظروف المكانيَّة ظلالا دلاليَّة من آفاقها الرَّحبة.
- تنتُج الصورة الزمنية الكليَّة من دَوْف صيغ الأفعال بدلالاتها في البنية السّياقية، وحروف العطف، والأدوات الأخرى والفكرة الكليَّة للنص.
- تطبيق "الزَّمنيَّة" أضفى على الخطاب تحوّلاتٍ زمنيَّة عديدة مصحوبة بالتفاتات دلاليَّة جمَّة، ومشيرة إلى دلالات أكثر عمقا من معنى المعنى، وخروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، وكأنَّها تكنّي عن دلالة شموليَّة غوْوريَّة للنَّص.
- كثرة التَّنقُّلات الزَّمنيَّة في الحديث الشريف المتحدّث عن خطاب مستقبليّ وضعت المتلقي أمام مشاهد حيَّة متحققة الوقوع صوتًا وصورة وتموّجًا واضطرابا.
- من الملحوظ أنَّ استخدام الزَّمن الآنيّ لو تغير واستبدل بالزمن الآتيّ لما أحدث الأثر ذاته، ولَبَعُدَ زمن التَّرهيب، وزمن الحشر، وطال الأمل في الحياة، وما كانت الصور حيَّة مشاهدة والنفس في خضمّ معتركها.
- إدراك الالتفاتات الزمنية في الحديث الشريف إدراكًا ذهنيًّا ضمنيًّا وليس وجوديًّا على أرض الواقع في الزمن الآني.
- على الرغم من هيمنة التَّرهيب على الحديث الشَّريف إلا أنَّه من جانب آخر قصد إلى الترغيب في الصالحات من الأعمال، وفي كثرة الصلاة والسلام على رسول الله ﷺ، واتباع سنّته، مع بيان فضله ومقامه ومقداره العظيم الذي علا فيه على كل قدر.

المراجع:

- البخاري، محمد بن إسماعيل. (2003م). صحيح البخاري. مراجعة وضبط وفهرسة: محمد علي القطب، وهشام البخاري. بيروت: المكتبة العصرية. (د.ط).
- الجرادات، خلف عايد. (2016م). مجلة دراسات للعلوم الإنسانية والاجتماعية. "توحيد المعنى الصرفي للصيغة الفعليّة المزيدة (استفعل)". الجامعة الأردنية. مج 43، ع2.
- ابن الحاجب، عثمان بن عمر. (1996م). شرح الرضي على الكافية. تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر. بنغازي: جامعة قاريونس. ط2.
- الحبيشي، رشا عبدالرؤف. (د.ت). مجلة الجامعة الإسلاميَّة للغة العربيَّة وآدابها. "دلائل الحجاج والإقناع في الخطاب النَّبوي الشريف (حديث الشفاعة نموذجا)". (د.م). (د.ن). ع 4. ج2. (د.ط).
- الخضري، محمد الأمين.(1993م). من أسرار حروف العطف في الذكر الحكيم"الفاء، ثم". القاهرة: مكتبة وهبة.ط1.
- الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق. (1984م). حروف المعاني والصفات. تحقيق: علي توفيق الحمد. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط1.
- السامرائي، فاضل صالح. (2008م). معاني النحو. عمّان: دار الفكر. ط3.
- السكاكي، أبويعقوب يوسف. (1987م). مفتاح العلوم. ضبطه وكتب هوامشه وعلّق عليه: نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية. ط2.
- بن سورة، أبوعيسى محمد بن عيسى. (د.ت). الجامع الصحيح سنن الترمذي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط1.
- الصبيح، سراب صالح:

– (1444هـ). دلالات النَّسق الزَّمني في البلاغة (الزَّمنية) " ذاتية المتنبي أنموذجا". جدة: دار مستقبل الكتاب للنشر والتوزيع. (د.ط).

– (2023م). الجزيرة. "(الزمنية) جنس بلاغي جديد.. دعوة إلى تدشينه في الجامعات". https://www.al-jazirah.com/2023/20230106/cm21.htm.

- عمر، أحمد مختار عبد الحميد. (٢٠٠٨م). معجم اللغة العربية المعاصرة. بيروت: عالم الكتب. ط1.
- لاشين، موسى شاهين. (2002م). فتح المنعم شرح صحيح مسلم. القاهرة: دار الشروق. ط1. https://ketabonline.com/ar/books/29534/read?page=645&part=2#p-29534-645-1.
- المرادي، الحسن بن قاسم. (1983م). الجنى الداني في حروف المعاني. تحقيق: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل. بيروت: دار الآفاق الجديدة. ط2.
- ابن منظور، محمد. (1992م). لسان العرب. بيروت: دار صادر. ط2.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج. (2003م). صحيح مسلم (الجامع الصحيح). اعتنى به وراجعه: هيثم الطعيمي. بيروت: المكتبة العصرية. (د.ط).

al-Marāji‘ :

•al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. (2003m). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. murāja‘at wa-ḍabaṭa wa-fahrasat : Muḥammad ‘Alī al-Quṭb, wa-Hishām al-Bukhārī. Bayrūt : al-Maktabah al-‘Aṣrīyah. (D. Ṭ).
• al-Jarādāt, Khalaf ‘Āyid. (2016m). Majallat Dirāsāt lil-‘Ulūm al-Insānīyah wa-al-Ijtimā‘īyah. "Tawḥīd al-ma‘ná al-ṣarfī llṣyghh alf‘lyyh al-mazīdah (astf‘l)". al-Jāmi‘ah al-Urdunīyah. Majj 43, ‘2.
• Ibn al-Ḥājib, ‘Uthmān ibn ‘Umar. (1996m). sharḥ al-Raḍī ‘alá al-Kāfiyah. taṣḥīḥ wa-ta‘līq : Yūsuf Ḥasan ‘Umar. Banghāzī : Jāmi‘at Qāryūnis. ṭ2.
• al-Ḥubayshī, Rashā ‘bdālr’f. (D. t). Majallat al-Jāmi‘ah al’slāmyyah lil-lughah al‘rbyyah wa-ādābihā. "Dalā’il al-Ḥajjāj wa-al-iqnā‘ fī al-khiṭāb alnnabwy al-Sharīf (Ḥadīth al-Shafā‘ah namūdhajan)". (D. M). (D. N). ‘A 4. j2. (D. Ṭ).
• al-Khuḍarī, Muḥammad al-Amīn. (1993M). min Asrār ḥurūf al-‘aṭf fī al-dhikr al-Ḥakīm "al-Fā’, thumma". al-Qāhirah : Maktabat Wahbah. Ṭ1.
• al-Zajjājī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Isḥāq. (1984m). ḥurūf al-ma‘ānī wa-al-ṣifāt. taḥqīq : ‘Alī Tawfīq al-Ḥamad. Bayrūt : Mu’assasat al-Risālah. Ṭ1.
• al-Sāmarrā’ī, Fāḍil Ṣāliḥ. (2008M). ma‘ānī al-naḥw. ‘Ammān : Dār al-Fikr. ṭ3.
• al-Sakkākī, abwy‘qwb Yūsuf. (1987m). Miftāḥ al-‘Ulūm. ḍabaṭahu wa-kataba hawāmishahu w‘llq ‘alayhi : Na‘īm Zarzūr. Bayrūt:Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah. ṭ2.
• ibn Sūrat, abw‘ysá Muḥammad ibn ‘Īsá. (D. t). al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī. Bayrūt : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. Ṭ1.
• alṣbyḥ, Sarāb Ṣāliḥ :
- (1444h). dalālāt alnnasq alzzamny fī al-balāghah (alzzamnyh) "dhātīyah al-Mutanabbī anmūdhajan". Jiddah : Dār Mustaqbal al-Kitāb lil-Nashr wa-al-Tawzī‘. (D. Ṭ).
- (2023m). al-Jazīrah. "(al-zamanīyah) jins Balāghī jadīd .. Da‘wat ilá tdshynh fī al-jāmi‘āt". https : / / www. al-jazirah. com / 2023/20230106 / cm21. htm.
• ‘Umar, Aḥmad Mukhtār ‘Abd al-Ḥamīd. (2008m). Mu‘jam al-lughah al-‘Arabīyah al-mu‘āṣirah. Bayrūt : ‘Ālam al-Kutub. Ṭ1.
• Lāshīn, Mūsá Shāhīn. (2002M). Fatḥ al-Mun‘im sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim. al-Qāhirah : Dār al-Shurūq. Ṭ1. https : / / ketabonline. com / ar / books / 29534 / read? page=645 & part=2 # p-29534-645-1.
• al-Murādī, al-Ḥasan ibn Qāsim. (1983m). al-Janá al-Dānī fī ḥurūf al-ma‘ānī. taḥqīq : Fakhr al-Dīn Qabāwah, wa-Muḥammad Nadīm Fāḍil. Bayrūt : Dār al-Āfāq al-Jadīdah. ṭ2.
• Ibn manẓūr, Muḥammad. (1992m). Lisān al-‘Arab. Bayrūt : Dār Ṣādir. ṭ2
• al-Nīsābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj. (2003m). Ṣaḥīḥ Muslim (al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ). i‘taná bi-hi wa-rāja‘ahu : Haytham alṭ‘ymy. Bayrūt : al-Maktabah al-‘Aṣrīyah. (D. Ṭ).

حكم زواج المبكر (زواج القاصر) في الشريعة وحياتنا العامة

أ.م.د. الآء عبد الرحمن

جامعة تكريت– كلية التربية للعلوم الإنسانية

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

حكم زواج المبكر (زواج القاصر) في الشريعة وحياتنا العامة

أ.م.د. الآء عبد الرحمن
جامعــة تكريت– كليــة التربية للعلوم الإنسانية

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين

أما بعد..

إن الزواج هو اللبنة الاساسية لبناء المجتمعات وان الزوجين اساس كل أسرة لذلك شرّع الزواج وجعل من ضمن مقاصد الشريعة حفظاً للنسل عن طريق الزواج الشرعي فوضع له اساس وضوابط ليتسنى بناء الاسرة المسلمة وفق مايضمن ديمومتها.

وما لا شك فيه أنّ زواج القاصرات ظاهرة اجتماعية يُمكن وصفها بالمشكلة في الوقت الراهن لما لها من نتائج سلبيّة على الفتيات، وغالباً ما ينتهي هذا الزواج بالفشل مع وجود طفل أو أكثر مع فتاة لا تعرف كيفيّة تربيتهم، وينتشر هذا الزواج في المناطق الريفيّة بشكل خاصّ ولكن نسبة هذا الزواج تتفاوت من دولة إلى أخرى فمصر واليمن تتصدّران أعلى المراتب في زواج القاصرات بسبب الفقر والبطالة اللذان يدفعان الأهالي إلى تزويج بناتهم بمقابل ماديّ سخيّ وقد يكون تفشّي الجهل من أهمّ أسباب موافقة الأهل على هذا الزواج على اعتبار أنّ الزواج ستر للفتاة مهما بلغ عمرها .

ان هذا البحث عرض مفهوم زواج القاصر وسن البلوغ في الشريعة وعرض آراء الفقهاء بشأن ذلك، و أن هناك رأيان فقهيّان في مسألة زواج القاصرات تدور بين التأييد والمنع، ومناقشة الادلة لكل منهما .

فهناك الكثيرُ من المشاكل الاجتماعية والثقافيّة الناتجة جرّاءَ التخلّف والتراجع في عقول بعض الافراد والمجتمعات العربيّة، والتي عرفت منذ القدم كعصور الجاهليّة واستمرت حتّى وقتنا هذا، ومن أهمّ هذه المشاكل هي مشكلة الزواج المبكر، فبالرغم ممّا جاء به الإسلام من حثٍّ على إكرام المرأة إلّا أنّ هناك العديد من الأهالي المقتنعين بفكرة تزويج الفتاة في سنّ مبكرة، حيث يميلُ البعض إلى تزويجهنّ في مرحلة المراهقة، أي ما بين سن الثانية عشر والثامنة عشر.

قد يكون الزواج المبكر أيضاً في سنٍ أدنى من ذلك كأن يكون في التاسعة والعاشرة من عمر الفتاة، دونَ مراعاة أيّ حق من حقوقها كطفلة قاصرة، ودون إيلاء أيّ انتباه لما تحتاجه من اهتمام على الصعيد البدنيّ، والعاطفيّ، والنفسيّ في آن واحد، الأمر الذي يضعها تحت عبء كبير ويعرّضُها لمسؤوليّات أكبر من طاقتها كالحمل والإنجاب وتربية الأولاد، الأمر الذي سيؤثّرُ سلباً على حالتها الصحيّة وعلى أطفالها أيضاً، كما أنّ هناك العديد من المشاكل الاجتماعيّة الذي يلحقها الزواج المبكّر بالفتاة كالفشل في الحياة الزوجيّة والطلاق والانفصال سريعاً، وعدم القدرة على اتخاذ القرار الصائب ممّا يؤدّي في نهاية المطاف إلى ارتفاع نسبة الطلاق وهذا مايحدث في المحاكم العراقية وبشكل يومي تقريباً.

بناءً على ما أقرّتْه وأجمعت عليه الدراسات الحديثة في مجال حقوق الطفل والمرأة يمكنُ تعريف الزواج المبكر بأنّه أيّ زواج يحدث تحت سنّ الثامنة عشر، حيث تكون الفتاة في هذا العمر غير ناضجة من جميع النواحي، سواء من الناحية البدنيّة، أوالنفسيّة، أو العاطفيّة، إضافة إلى الناحية التعليميّة، الأمر الذي يؤثّرُ على قدرتها في اتخاذ القرارات، ومعالجة المشاكل التي قد تواجهُها في حياتها اليوميّة. تكونُ الفتاة في مثل هذا العمر غير قادرة على رفض العديد من القرارات المتعلّقة بمستقبلها، ومن ضمنها قرارها في الزواج، الأمر الذي يجعل العديد من الأهالي يتجاهلون استشارة بناتهنّ فيما يتعلّقُ بهذا الامر ، إضافة لذلك أنّ

الزواج المبكر قد يحرم الفتاة من الخوض في مرحلة المراهقة، وبالتالي حرمانها من فرص خوض التجارب المتعدّدة واكتساب الخبرة والحكمة التي قد تساعدها في إدارة مستقبلها.

لهذا نلاحظ أن الكثير من الباحثين يؤكدون على أن الزواج المبكر وخاصة للإناث من السمات البارزة في المجتمع العربي سواء كانت هذه الكتابات اجتماعية بشكل عام أم الكتابات الغربية خاصة. إلا أن هذا لا يلغي ما طرأ من تعديلات على القوانين المتعلقة بسن الزواج المسموح به عرفيا بالنسبة للذكور والإناث على حد سواء، وقد تختلف وجهات نظر الباحثين حول ظاهرة الزواج المبكر من حيث سلبياتها وايجابياتها ، ولكن هذا لا يلغي كونها ظاهرة اجتماعية تختلف باختلاف الزمان والمكان ونوع المجتمع وثقافته ولهذه الظاهرة ما يعززها من الإيجابيات وما يساعد على رفضها من السلبيات، وفقا للمتغيرات الاجتماعية والثقافية والحضارية التي قد تؤدي إلى انتشارها أو انحسارها، فقد تعمل بعض الظروف والمستجدات الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والبيولوجية على دفع بعض الأسر إلى تأجيل زواج أبنائها لعدد من السنوات، وهذا الأمر قد يحمل في ثناياه العديد من المخاطر سواء على المستوى الاجتماعي أو الصحة أو النضج أو السلوك عامة بالنسبة للذكور والإناث، في حين أن الزواج المبكر قد يشكل عاملا هاماً من عوامل الضبط الاجتماعي، فزواج الصغار يساهم في إبعادهم عن أية فرصة للتفاعل العاطفي ويحول بينهم وبين معارضة الزواج أو رفضه وخاصة في المجتمعات التقليدية كما أن عدم تبلور فهم واضح لمفهوم الزواج بشكل كاف هو الذي يجعل من الزواج المبكر إليه ضبط فاعله لضبط الاشباع الغرائزي[1].

ولانتشار هذه الظاهرة في المجتمع العراقي وكثرة الاشكاليات بعد دخول الاحتلال للعراق بالنسبة للفتيات وزج عدد كبير من الشباب الصغار في السجون الامريكية وللفقر الذي اجتاح العوائل على مدى الحصار الاقتصادي قبيل الاحتلال، بات الزواج المبكر من الحلول السريعة للتخلص من البنات ومسؤوليات الاطعام والملبس والتربية بتزويجهن الى شباب صغار بوقت مبكر فكانت النتيجة اما الطلاق او حياة غير سعيدة او انجاب اطفال افتقدوا الرعاية من قبل الام والاب بمنحهم مايستحقون من الرعاية ولأهمية هذا الموضوع اخترت هذا البحث

خطة البحث

جاءت هيكلية البحث على النحو الاتي:

المبحث الأول: تعريف الزواج والقاصر لغة واصطلاحا والوجه الشرعي بين التأييد والمنع.

المبحث الثاني: مفهوم زواج القاصر واسبابه من الناحية الاجتماعية.

[1] د.نايف عوده البنوي، د.عبدالخالق يوسف الختاتنة ،اتجاهات الطلبة الجامعيين نحو الزواج المبكر دراسة ميدانية على طلبة الجامعات الاردنية، جامعة اليرموك،الاردن،2000،ص48-49.

المبحث الأول

تعريف الزواج والقاصر لغة واصطلاحا والوجه الشرعي بين التأييد والمنع

الزواج لغة :زوج اصل يدل على مقارنة شيء بشيء والاصل في الزواج الصنف والنوع من كل شيء وكل شكل كانا او نقيضين فهما زوجان وكل واحد منهما زوج[1].

قال الله عز وجل : (وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى من نطفة إذا تمنى)[2]، وكما تطلق لفظة زوج على الرجل فانها تطلق ايضا على المرأة كما في قوله تعالى(وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ)[3]البقرة

الزواج اصطلاحا:عقد يرد على ملك المتعة قصداً [4] ،كما ورد تعريف آخر بانه عبارة عن العقد المشهور المشتمل على الاركان والشروط ويطلق على العقد والوطء[5].

القاصر لغة: قصر القاف والصاد والراء اصلان صحيحان احدهما يدل على ان لايبلغ الشيء مداه ونهايته وقصرته اذا حبسته وهو مقصور أي محبوس قال تعالى: (حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ)[6]

القاصر في الاصطلاح: لم يرد تعريف صريح لمفهوم القاصر في الفقه الا ان بعض نصوص الفقهاء ذكر فيها لفظ القاصر الصبي، الحدث، الطفل، والفرق بينهما كبير فربما يبلغ ولم يرشد او يرشد ولم يبلغ فبأستقراء[7] تلك الالفاظ نجد ان هذه الالفاظ وغيرها تدل على ان القاصر من لم يبلغ سن الرشد [8] او من لم يبلغ سن البلوغ[9] القاصر من الورثة من لم يبلغ سن الرشد[10].

---

(1) محمد ابن مكرم جمال الدين ابن منظور ،لسان العرب،تحقيق عبدالله علي الكبير ومحمد ابن احمد حسب الله هاشم محمد الشاذلي،القاهرة،دار المعارف،ج3،ص1884،دون تاريخ.

(2) النجم 53.

(3) البقرة35.

(4) كمال الدين محمد ابن عبدالواحد ابن الهمام ،فتح القدير ،دار الفكر ،ج3،ص186.

(5) محمد ابن عبد المؤمن بن حريز الحسيني ،كفاية الاخبار في حل غاية الاختصار، تحقيق: عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان ، دمشق، دار الخير،ط1994،1،ص345.

(6) الرحمن 72.

(7) **الاستقراء في اللغة** بمعنى: التتبع، وفي أصول الفقه أحد طرق الاستدلال على الأحكام الشرعيّة، وهو: استنتاج حكم كلي من تتبع جزئياته، فإن كان الاستدلال على الكلي بكل جزئياته؛ فهو استقراء تام، وهو قليل الوقوع، وإن كان الاستدلال على الكلي ببعض جزئياته؛ فهو استقراء ناقص وهو الأكثر وقوعا. ينظر: شرح الكواكب المنيرة : ص 25.

(8) هو السن الذي إذا بلغه الانسان يستطيع تحمل مسؤولية نفسه أمام القانون وتتاح له حقوق الشخص الراشد مثل حق الزواج والانجاب والتصويت في الانتخابات وحق حيازة رخصة قيادة المركبات .أغلب دول العالم تحدد سن ال18 كسن الشخص الراشد في حين توجد دول أخرى تحددها بسن 15 و16 و17 ودول أخرى تصل إلى 19 و20 و21 سنة. ينظر :
https://ar.wikipedia.org/wiki

(9)ابن يحيى ام كلثوم ،القاصر مفهومه واهليته في الفقه الاسلامي والقانون الوضعي ،موقع الملتقى الفقهي ،الزحيلي ،الفقه الاسلامي وادلته،ج10 ،ص70327.

(10) مجمع اللغة العربية ،الادارة العامة للمعجمات واحياء التراث،المعجم الوسيط ،جمهورية مصر العربية،مكتبة الشروق الدولية ،2004 ،ط4 ،ص338.

القاصرة يقال أمرأة قاصرة الطرف يعني خجلة حيية والفتاة لم تبلغ سن الرشد[1]

وجاءت تعاريف اخرى بان الزواج لغةً : يُطلَق لفظُ الزّواج على النّكاح، والعكس صحيح، فالمراد بهما نفسُ المعنى، والمقصود بهما في اللّغة الضّم والجمع، فهو مأخوذ من قول تناكحت الأشجار، أي انضمّت إلى بعضها، وكذلك نكحَ المطر الأرض بمعنى اختلط بها، والنّكاح عند العرب هو الوطء، فالزواج هو النّكاح، لأنّه الوطء المباح[2].

اما تعريف زواج القاصر: هو زواج رسمي او اقتران غير رسمي قبل بلوغ الشخص سن 18 عاما وهو حقيقة واقعة بالنسبة للفتيان والفتيات على الرغم من ان الفتيات اكثر ضررا بشكل غير متناسب واشكالية هذه الزواج انه يتم قبل اكتمال النمو الجسدي ،والنفسي والعاطفي [3].

كما يُعرّف الزواج المبكّر أو ما يُسمّى بزواج الأطفال على أنّهُ الزواج الذي يكون فيه عمر أحد الطرفين أو كليهما دون سن 18 عاماً، أو لم يبلغا سن الرشد المحدد في الدولة، ويُعدّ الزواج المبكّر أحد أنواع الزواج القسري، حيث إنّ أحد الطرفين أو كليهما لا يملك الحريّة الكاملة في الموافقة، أو لا يُظِهر موافقةً صريحةً على الزواج، حيث إنّه لا يمتلك القدرة على تحديد الشريك المناسب له، لا سيّما أنّ أسباب عدم القدرة على الموافقة قد تختلف من شخص لآخر، وذلك لعدّة عوامل منها معدل النمو الجسدي، أو النفسي، أو الجنسي، أو العاطفي، أو قد يفتقد أحد الطرفين إلى خبرات الحياة التي تُمكّنه من اتخاذ القرار المناسب[4].

والمعنى الحقيقي للزواج المبكر من الناحية الطبية والعلمية هو الزواج قبل البلوغ فبالنسبة للفتاة الزواج المبكر هو زواجها قبل الحيض . وأما تسمية من تتزوج قبل الثامنة عشرة بأنه زواج مبكر فهذا لا يستند إلى قاعدة علمية أو قاعدة شرعية فأمر الزواج مربوط بالبلوغ والبلوغ عند الفتاة هو الفترة الزمنية التي تتحول فيها الفتاة من طفلة إلى بالغة وخلال هذه الفترة تحدث تغييرات فسيولوجية وسيكولوجية عديدة والبلوغ ليس بحدث طارئ وإنما هو فترة من الزمان قد تتراوح ما بين سنتين وست سنين ويرتبط بعوامل جينية أي وراثية وعوامل معيشية وصحية وفي آخر هذه الفترة يحدث الحيض وعندها تصبح الفتاة بالغة . وأما سن البلوغ فيتراوح عالمياً ما بين 9-16 سنة وفي بلادنا ما بين 11-12 سنة حسب دراسة علمية صادرة عن الجامعة الأردنية[5].

والنكاح لغة: هو الوطء والضم يقال تناكحت الاشجار اذا تمايلت وانضم بعضها على بعض ويطلق على العقد مجازاً؛ لأنه سبب الوطء,

والزواج في الاصطلاح: الزواج: هو الارتباط والاقتران، ويعني الاقتران بين شيئين، وارتباطهما معاً بعد أن كانا منفصلين عن بعضهما، وقد شاع استخدامه للتعبير عن الارتباط بين الرجل والمرأة بهدف الاستقرار، وإنشاء المنزل، والأسرة.

---

[1] -ابراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، القاهرة، دار الدعوة،ص739.

[2] – محمد بن عبد العزيز السديس ، مقدمات النكاح، المدينة المنورة: الجامعة الاسلامية، 1425هـ ، ص202.

[3] -الزواج المبكر ،تقرير المؤسسة المصرية للنهوض بواقع الطفل،ص1.

[4] هبه كامل، الزواج المبكر، بحث منشور على شبكة الانترنت،(الزيارة في 2020/3/20)،https://mawdoo3.com /

[5] الزواج المبكر ،موضوع على شبكة الانترنت(الزيارة 2020/2/26)، http://musawasyr.org

تعريف الزواج شرعاً: هو استمتاع كلّ من الزوج والزوجة ببعضهما بهدف النكاح، ويحدث ذلك ضمن شروط معينة، حيث لكلّ منهما حقوق وواجبات، لكنّ الهدف الأسمى من الزواج وفقاً للشريعة الإسلاميّة هو حفظ النوع الإنساني وتكاثره لعمارة الأرض وعبادة الله.

وجاء العلماء في التعريف **الاصولي/الشرعي** على ثلاثة اقوال :

1-انه حقيقة في الوطء مجاز في العقد كالمعنى اللغوي من كل وجه فمتى ورد النكاح في الكتاب والسنة بدون قرينة يكون معناه الوطء.

2-انه حقيقة في العقد مجاز من الوطء عكس المعنى اللغوي ويدل لذلك كثرة وروده بمعنى العقد في الكتاب والسنة.

3-انه مشترك لفظي بين العقد والوطء وقد يكون هذا اظهر الاقوال الثلاثة لان الشرع تارة يستعمله في العقد وتارة في الوطء بدون ان يلاحظ في الاستعمال هجر المعنى الاول وذلك يدل على انه حقيقة فيهما.

والنكاح في المعنى الفقهي: معنى النكاح وضعه الشارع ليرتب عليه انتفاع الزوج ببضع الزوجة وسائر بدنها من حيث التلذذ [1]

حكم النكاح: ترد عليه الاحكم الشرعية الخمسة، الوجوب والكراهة والسنية والندب والاباحة .

واركان النكاح :للنكاح ركنان لايتم بدونهما :

الاول: الايجاب وهو اللفظ الصادر من الولي او من يقوم مقامه

الثاني: القبول وهو اللفظ الصادر من الزوج او من يقوم مقامه ،فعقد النكاح هو عبارة عن الايجاب والقبول وهو هذا المعنى الشرعي او هناك معنى آخر زائد عليهما ؟والجواب ان هناك امرا أخر زائدا عليها وهو ارتباط الايجاب والقبول فالعقد الشرعي يترتب من امور ثلاثة: اثنان حسيان وهما الايجاب والقبول والثالث معنوي وهو ارتباط الايجاب والقبول[2].

زواج القاصر بين التأييد والمنع

يكثر الحديث حول ظاهرة زواج القاصرات، وقد تنوعت الفئات التي تناولت هذا الموضوع بالدراسة من فقهاء وحقوقيين وقضاة وطلبة علم فاختلفت الآراء نحوها بين التأييد والرفض، بل وصلت إلى حد اعتباره انتهاكا للطفولة، والقول بتجريم هذا النوع من الزواج.

سبب الاختلاف تزويج القاصر

يرجع الخلاف في مشروعية زواج الصغار إلى عدة أمور على النحو الآتي:

1.اختلافهم في فهم النصوص وتأويلها: حيث اختلفوا في المقصود من البلوغ في قوله عز وجل: (وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا ۚ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا)[3]

هل هو البلوغ المعروف بعلاماته الطبيعية أو التقديرية، أم أن المقصودَ منه القدرة على تحمل الوطء

2-اختلافهم في زواج النبي -صلى اله عليه وسلم- من أم المؤمنين عائشة- رضي هل هو خصوصية للنبي صلى الله عليه وسلم ام هو عام له ولامته

3-اختلافهم في مسالة الخيار بعد البلوغ فالذين نفوا خيار البلوغ منعوا من تزويج الصغار رفعا للحرج[1].

---

[1]عبد الرحمن الجزيري ،كتاب الفقه على المذاهب الاربعة ، لبنان، دار الكتاب العربي، ج4، ط1، 2015، ص7-13.

[2]عبد الرحمن الجزيري ،كتاب الفقه على المذاهب الاربعة ، ص7-13.

[3] سورة النساء الاية6

ادلة مؤيدي تزويج القاصر

ذهب جمهور اهل العلم ومنهم أئمة المذاهب الاربعة الى تاييد زواج القاصر وقد بنوا قولهم على ادلة نقلية من الكتاب والسنة النبوية المطهرة وعلى النحو الاتي[2]:

الكتاب

قال تعالى (وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا)[3]

وجه الاستدلال المراد في قوله تعالى (وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ)أي الصغار الذين لم يبلغن سن الحيض فعتدهن ثلاثة اشهر ايضا والى هذا القول ذهب الكثير من علماء التفسير ومنهم الطبري والجصاص والبغوي والقرطبي وابن كثير والالوسى[4] كما انها نصت الى ان عدة المطلقة التي ما تزال لم تبلغ ثلاثة اشهر وهذا دليل على جواز زواجها قبل البلوغ.

قال تعالى: (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا)[5]

وجه الدلالة : من المعلوم ان اليتيم من توفى اباه وهو لم يبلغ الحلم بعد،وان لفظ اليتامى في الشرع يطلق على الطيران الذي لم يبلغ[6]. بدليل ما روي عن علي بن أبي طالب انه قال: حفظت عن رسول " لا يُتم بعد احتلام"[7]

السنة النبوية

ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهي بنت ست سنين، وبنى بها وهي بنت تسع سنين[8].

فعن عائشة رضي الله عنها(أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهي بنت ست سنين، وأدخلت عليه وهي بنت تسع، ومكثت عنده تسعا[9] .

ومن أدلة السنة أيضا على جواز النكاح المبكر قبل البلوغ، حديث تستأمر اليتيمة في نفسها ان سكتت فهو إذنها، وإن أبت فلا جواز عليها[10]

---

(1)سها ياسين عطا القيسي ،زواج الصغار في ضوء تحديد سن الزواج، الجامعة الاسلامية ،رسالة ماجستير ،2010،ص18.

(2) عبد الغني ابن طالب ابن حمادة وآخرون ،اللباب في شرح الكتاب، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العلمية،ج3،ص10.

(3) سورة الطلاق الآية4.

(4) محمد ابن جرير الطبري وآخرون ،جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت دار الفكر،2001، ط1 ،ج28،ص159.

(5) سورة النساء4

(6) محمد بن يوسف بن حيان ،البحر المحيط في التفسير تحقيق: صدقي محمد جميل ،بيروت، دار الفكر،1420.

(7) *أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الارنؤوط – محَّمد كامل قره بللي، الرسالة العالمية، 1430 هـ – 2009) ط1 ،كتاب الوصايا، باب ما جاء متى ينقطع اليتم، ج3 ،ص 115 . وقال النووي : إسناده حسن. المجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف الدين النووي دار الفكر – دمشق الطبعة :6/376.*

(8) ينظر: ابن الاثير مجد الدين أبو السعادات الجزري، جامع الاصول من أحاديث الرسول، دار الكتب العلمية،1998،ج1 ،ص404 .

(9) البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب إنكاح الرجل ولده الصغار ورقم 5133 ، ج 7 ،ص 1

(10) ابن حنبل، مسند الامام أحمد، كتاب النكاح، باب حديث أبي موسى الاشعري، ج 32 ،ص 252 ،رقم 19516 . الطبعة: الأولى ، 12 / 496 ،ورواه أبو داود في سننه،أبو داود، سنن ابي داوود، ج3 ،ص 343.

ادلة منع تزويج القاصر

ذهب الى منع تزويج القاصر وعدم جوازه والدعوة الى تحديد سن مناسب للزواج ابو بكر بن الاصم من فقهاء المعتزلة وعثمان البتي [1] ،وابن شبرمة [2].

ومن الادلة على منع زواج القاصر:

الكتاب

1-استدلوا بقول الله عز وجل (وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا)[3] .

ونرد عليهم أن الآية تدل على ان من بلغ النكاح يعني انه بلغ الرشد لقوله تعالى:(فإن انستم منهم رشدا فأدفعوا اليهم أموالهم) اي انهم عند بلوغهم الرشد وسن الزواج ادفع ا اليهم أموالهم فاانهم يحسنون التصرف في أموالهم.

وجه الدلالة من الآية الكريمة ان المقصود بلغوا النكاح صلاحية كل من الزوج والزوجة للزواج وتحمل تبعاته وهذا ماذهب اليه العديد من المفسرين كما ذهبوا الى **ان البلوغ كما يكون بالعلامات الطبيعية فكذلك يكون بالسن**[4].

السنة النبوية

مارواه ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم انه قال (لاتنكح البكر حتى تستأذن ولا الثيب حتى تستأمر فقيل يارسول الله كيف أذنها قال اذا سكتت)[5]

وجه الدلالة من الحديث قالوا لايجوز تزويج الفتاة القاصر التي لم تبلغ خمس عشر سنة فلابد ان تكون بالغة راشدة حتى يتسنى اخذ اذنها ومشورتها وذلك لاينطبق على من لم تبلغ خمس عشر سنة[6].

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

---

[1] ينظر العيني ،البناية شرح الهداية،ج5 ،ص90-91.

[2] ينظر محمد معجوز ،احكام الاسرة في الشريعة الاسلامية ،وفق مدونة الاحوال الشخصية ،ج1 ،ص51-52،زواج الصغار ،ص18.

[3] سورة النساء الاية6

[4] ناصر الدين ابو سعيد الشيرتزي البيضاوي، انوار التنزيل واسرار التأويل ،تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي،بيروت،دار احياء التراث العربي ،1418هـ ،ط1،ج2،ص149.

[5] اخرجه البخاري في كتاب الحيل ،في باب النكاح،ح4/309 رقم 6968.

[6] جمال السيد ، ،مقال بعنوان هل من حق الحاكم تحديد سن الزواج ، الموقع الالكتروني مدارك (الزيارة 2021/1/22).

المبحث الثاني

اسباب زواج القاصر من الناحية الاجتماعية

الزواج من جهة علم الاجتماع :هو ظاهرة اجتماعية في كل المجتمعات البدائية والمتحضرة ، الريفية و الصناعية حيث تنص التشريعات الاجتماعية في غالبية المدن العربية كون الرجل هو رب الاسرة وهناك التزامات عديدة متبادلة بين الزوجين تتمثل بتحمل الزوج مسؤولية توفير السكن , المأكل , والملبس والمعالجة يقابل ذلك يكون لمزوجة التزام الطاعة والاحترام .

ويكون الزوج في المجتمع الريفي هو المسيطر وصاحب السلطة , كما يؤثر أهل الزوج أو الزوجة في الزوج بزوجته وذلك لصعوبة العيش بعيدا عن الاهل وخاصة أهل الزوج , كما يحق للزوج منع الزوجة من إقامة علاقات اجتماعية مع الاخرين ويحدد أوقات خروجها من المنزل , وقد يفرض رغباته على أسرته خاصة بما يتعلق بمستقبلهم كما يجب على الابناء طاعة الاجداد والعمام حتى وان تعلق الامر باختيار زوجة أو برفض الفتاة لزوج متقدم لها.

أما العائلة التي نمت في المحيط الحضري فنجد ان هناك علاقات أساسها التفاهم والتعاون واحترام وجهات نظر لكل واحد إلى الاخر ولا يتخذ الزوج في كل الاحوال القرارات العائلية دون الرجوع إلى الزوجة والتفاهم مع الابناء ,حيث لعبت عوامل التحضر دورا واضحا في تغيير مواقف وقيم وعادات عيش الاسرة , ومنها أصبحت مسألة اختيار الزوج خاصة بالفرد الذي ينوي الزواج فتى أو فتاة فيبحث الفتى بنفسه عن الزوجة وتستطيع الفتاة رفض من تقدم بالزواج منها الذي تراه الايمتلك المواصفات المرغوبة , فأن اثر الاختلاط بات واضحا للمجتمعات[1].

بلغ عدد الفتيات اللواتي تزوجن أو ارتبطن قصد الزواج قبل سن 18 عشر سنة حوالي 400 مليون إمراة وذلك حسب احصائية منظمة الامم المتحدة للطفولة اليونيسيف لسنة 2012.

وحسب صندوق الامم المتحدة للسكان فإن معدل زيجات الفتيات دون سن 18 عشر في البلدان النامية باستثناء الصين يقدر بفتاة واحدة من بين ثلاث فتيات ومعظمهن من ذوي التعليم المحدود، يعشن في أوساط ريفية، أن هذه الظاهرة لازالت شائعة في المناطق الريفية وفي المناطق الحضرية الفقيرة. ويمكن حوصلة أهم العوامل والتي لا تزال تغذي ظاهرة تزويج الفتيات دون سن 18 سنة في العوامل الثقافية والقانونية والاوضاع السياسية والاجتماعية[2]:

عوامل ثقافية:

ترتبط عادة بالافكار النمطية المتعلقة بالحياة الجنسية للنساء والفتيات ودورهن في المجتمع المرتبط فقط بالبيت والاسرة. ويكون التزويج المبكر عندئذ حماية للفتاة من التعرض للاعتداءات الجنسية وممارسة الجنس قبل الزواج والحفاظ على شرف العائلة .

كما إن الثقافة السائدة لا تعترف إلا بدور الفتاة كزوجة وربة بيت وهي إن سمحت لها بالتعليم والعمل فهذا من اجل تحسين فرصها في الزواج على أن لا يتعارض هذا مع دورها الأساسي في خدمة الزوج ورعاية الأبناء ، فقد تظل الفتاة موضع رثاء

---

(1) د.امل داود سليم ،د.شيماء حارث محمد،الزواج المبكر لمن هم دون 18سنة ظاهرة من ظواهر العنف الاسري ضد الاطفال(دراسة ميدانية لدى عينة من طالبات قسم رياض الاطفال)،مجلة البحوث التربوية والنفسية ،العدد47، 2015، ص33.

(2) د.وحيد القريشي ،ندوة اقليمية بحث بعنوان التزويج المبكر للفتيات في ظل الانتقال الديمقراطي والنزاعات ، لبنان، منتدى آمنة لبنان،2015،ص9.

من المجتمع إن تأخر سن الزواج بها أو إنها لم تتزوج قط أو تزوجت ولم تنجب أو تزوجت وأنجبت أُناثاً فقط أو طُلقت أو ترملت وبصرف النظر عما تكون قد حصلت عليه المرأة أو الفتاة من درجات علمية ، " إذ إن مكانة المراة في المجتمع لا تتحقق إلا من خلال الرجل في ظل نظام الأسرة والزواج ، فالزواج كما يُقال يستر على الفتاة ويوفر لها احتياجاتها ويهيئها لاداء الدور الاكثر اهمية في حياتها والذي اعدها المجتمع له وهو دون الزوجة والام [1].

عوامل اجتماعية:

ترتبط أيضا ظاهرة تزويج الفتيات بعوامل اجتماعية تتعلق أساسا بالوضع الاقتصادي للأسرة وخاص الفقر وعدم التحاق الفتيات بالمدرسة وخروجهن المبكر منها حيث يكون تزويج الفتيات المبكر وسيلة لضمان الاكتفاء الاقتصادي خاصة اللواتي ليس لديهن إمكانية الوصول المستقل للموارد الاقتصادية واللواتي يعشن في فقر شديد. وفي بعض الحالات يمثل تزويج الفتيات موردا ماليا للأسرة من خال "المهر" الذي يدفع عند إبرام عقد الزواج. ويكون ذلك أكثر خطورة على الفتيات في حال كان الزواج مؤقتا الزواج التعاقدي[2] .

وعليه فاختيار الزوجة أو الزوج وميعاد الاختيار والوقت لازال محكوما في العديد من الأسر بواقع الأسرة الذكورية , فاختيار الأب لابد أن يتحقق بميقاته وكذلك اختيار الأم التي تمارس سلطتها وفي أحيان كثيرة اختيار الابن أو الابنة الذي يقوم على أسس خاطئة فيكون بوقت مبكر, كل ذلك ينتهي بصورة خاطئة وبوقت مبكر أيضا ، فيكون زواج مبكر يؤدي الى طلاق مبكر،اذ ان الزواج من جهة الاهل يعد عاملا مهما في الرعاية والدعم لابنائهم لاسيما في بداية الحياة الزوجية من خلال تقديم العون والمساعدة ، إذ يمر الزوجان في بداية حياتهما الزوجية بسلسلة من عمليات التكيف للحياة الجديدة ، فالزوج كانت لو روابط مع أسرته السابقة ومع أصدقائه ، والزوجة كذلك كانت ترتبط بعلاقات اجتماعية مع أسرتها . وقد يلجأ الزوجين إلى من يساعدهما على حل مشكلاتهم بشرط إن يكون أهلاً لهذه المساعدة، شرط من اهل الزوجة او الزوجة الموثوق بنواياه الحسنة والطيبة[3].

تتفاقم ظاهرة تزويج الفتيات عند اندلاع النزاعات الداخلية أو الدولية حيث تعمد الاسر الفقيةر إلى تزويج القاصرات أو لحمايتهم من الاعتداءات الجنسية عليهن خاصة أن الاسر تعتقد عادة بان بناتهن يكن في وضع آمن إذا تزوجن وهذا ماحصل في العراق ابان الاحتلال وفوضى المليشيات المسلحة واحيانا تجبر العائلة على تزويج الفتاة المعنفة جنسيا من الشخص ذاته او اي شخص يتقدم ستراً للعار واحيانا قتلها غسلا للعار حسب الاعراف والتقاليد العشائرية الطاغية في المجتمع.

عوامل قانونية:

تساعد عديد العوامل القانونية على إعطاء الصبغة الشرعية الالزامية لبعض العادات والثقافات. فعديد من القوانين في الكثير من البلدان تنزل إلى ما دون 18 سنة بالنسبة لسن نهاية الطفولة أو أنها تميز بين سن الطفولة عموما 18 سنة وسن الزواج بالنسبة للفتيات أحيانا 14 سنة أو 15 أو 16 سنة(وهو ما يفتح الباب أمام تزويجهن بصفة مبكرة كما لاتنص عديد من القوانين على وجوب التعليم بالنسبة للفتيات وتحديد سن المغادرة المدرسية مما يؤدي إلى عدم التحاق الفتيات بالمدارس وانقطاعهن المبكر عن الدراسة. هذه العوامل العديدة وخاصة منها القانوني تتعرض أساسا مع الاطار القانوني الدولي المتعلق بمسألة الزواج المبكر للفتيات.

---

[1] د.امل داود سليم مصدر سابق،ص36 وينظر الربيعي ،1997،ص47.

[2] ينظر: اللجنة المعنية بالقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، التعليق العام رقم(21) أو تزويجهن من أجانب مما يغذي ظاهرة الاتجار بالنساء والفتيات.

[3] د.امل داود سليم ،مصدر سابق،ص34.

وفي قانون الاحوال الشخصية العراقي يشترط في تمام أهلية الزواج العقل وإكمال الثامنة عشرة إلا أن المادة الثامنة من القانون المذكور تجيز للقاضي أن يأذن بزواج من بلغ الخامسة عشر من العمر إذا وجد ضرورة قصوى تدعو الى ذلك ويشترط لإعطاء الإذن تحقق البلوغ الشرعي والقابلية البدنية«

يتبين أن القانون العراقي يمنع زواج الفتاة دون الخمسة عشر عامًا منعًا باتًا وبين 15 و18 عامًا يعطي التقدير للقاضي وبرضى الوالدين وموافقة الطبيب المختص في تزويج الفتاة وضمن شروط محددة.

كما إن القانون العراقي إشترط إبرام عقد الزواج في المحكمة وعدم إبرامه عند رجال الدين بعيدًا عن أعين القانون للحفاظ على حقوق الزوجة وخاصةً القاصر.

وبالرغم من أن القانون العراقي فرض عقوبات جزائية لمن يكره شخصًا على الزواج دون رضاه تصل الى السجن لمدة عشر سنوات (مادة 9 من قانون الاحوال الشخصية)إلا أنه وبحسب الناشطين الحقوقيين في العراق أن هذه المادة كتبت لتحاكي مجتمعًا آخر،لا سيما وإن العقوبة يمكن تلافيها بدفع غرامة مالية،

كما إن العديد من الزواجات للفتيات اللواتي لم يستوفن الشروط القانونية تتم عند رجال الدين وليس في المحاكم (أي ما يطلق عليها عامة الناس بعقد الشيخ أو السيد)

عوامل اقتصادية وانحطاط الاخلاق وضعف الرقابة

وهناك عامل مهم وهو الوضع الاقتصادي للبلد والحاجة وسوء التربية يدفع بعض العوائل الى استغلال القاصرات للمتاجرة باجسادهن للبغاء وفي بعض المناطق بالعراق بعد حرب طاحنة اصبح البغاء تحت خيمة شبه قانونية للدفاع عنه اذا فسد الراعي فسدت الرعية ومع انتشار الفقر والجهل تجد مایاتي :[1]:-

يمارس الكثير من سكنة هذه الأحياء الفقرة البغاء والدعارة والسمسرة بشكل شبه علني ومن دون أي تحفّظ أو خوف من القانون أو السلطات كمهنة متوارثة تبدأ مع الأطفال وتستمر معهم وتنتقل بمراحلها لغاية سن الشيخوخة , ولكلا الجنسين، هذا ما نراه من ظاهرة انتشار البغاء وبائعات الهوى .

إذ يقوم الأطفال بعمر (9 – 10) سنوات بالتعرف والتطبع على شكل المعيشة.

فيما يتعلق بالأطفال الإناث, بعد سن العاشرة يباشرن ممارسة البغاء بما تسمح به تركيبتهن ومؤهلاتهن الجسمانية .

يكون بهذه الحالة رجل هو المسؤول عن إدارة العمل والامور المالية. وهذا الرجل يعد مسؤولا وملتزما بتوفير الغطاء الأسري والسكن والمبيت والقليل من الخدمات.

وفي مناطق اخرى تكون مرتع لعصابات القتل والتسليب والسرقة وعصابات الاتجار بالنساء والأطفال وممارسة البغاء مع النساء والبنات الصغيرات المهيئات لهذا الغرض.وارسال البنات إلى أماكن اخرى لإحياء الحفلات والجلسات الخاصة ،وقد يتم تزويج البنات – واحدة أو أكثر – زواجا عرفيا مقابل أن يدفع العريس بضعة مئات من الدولارات لكل حالة زواج إلى رجل

[1] د.بشرى العبيدي، العنف المرتكب ضد المراة، العنف المرتكب ضد المرأة في المجتمع وفي نصوص قانون العقوبات العراقي رقم 111 لسنة 1969،العراق ،الجامعة المستنصرية ،(د-ت)ص16.

البيت ،وقد يتم تهريبهن إلى دول الخليج وبيعهن على أساس إنهن باكرات وبالتالي رفع سعرهن، وكثيرا ما تتعرض الفتيات في هذه المنطقة للاغتصاب من الاقرباء [1].

كل هذا يدل على ضعف الإجراءات والتدابير التي اتخذتها الحكومة والتي تخالف بشكل واضح الالتزامات الدولية والدستورية التي ألزمت نفسها بها مما يستوجب معه إعادة النظر في سياساتها تجاه المرأة[2].

كما ان هناك اسباب تتعلق بالعائلة تدفعهم الى الزواج المبكر للقاصرات[3]:

١– الجهل

إذ ينتشر الجهل بين الأولياء ما يدفعهم لتزويج فتياتهم في سن مبكرة غير مدركين لان القاصرة لا تستطيع تحمل عبء تكوين أسرة وتربية أبناء ورعاية زوج ، وغير آبهين بالمستقبل الذي ينتظر طفلة نتيجة ارتباطها بمن يفوقها سنا والآثار النفسية والاجتماعية التي تلحق بالقاصر نتيجة هذا الارتباط

٢– الفقر

من الأسباب الرئيسية التي تدفع الآباء لتزويج بناتهن ، ليخفف عن نفسه العبء المالي الذي تشكله البنت على رب الأسرة ، أو طمعا في الحصول على عائد مالي مجزي يحسن من وضعه الاقتصادي وكأنها صفقة تجارية بعيدا عن إنسانيتها وحقها في اختيار شريك الحياة ،وهذا يعتبر من الاتجار بالبشر ..

٣–الخوف

الذي يمثل هاجس للولي من ناحية خوفه من تزايد وارتفاع نسبة العنوسة ما يدفعه لتزويج فتاته من غير الكفء أو الخوف من المستقبل متناسين أن الله خير الرازقين والزواج ما هو إلا قدر ورزق بيد الله لكن ضعف الإيمان ينفي التوكل ويدفع الأولياء للتخلص من بناتهم بتزويجهن .

٤–الموروث الاجتماعي

فالتركيبة الاجتماعية للقبائل وبخاصة في الريف تساند هذا النوع من الزواج وتراه أمرا مقبولا في عرف القبيلة و خاضع لرغبة الزوج وولي الفتاة دون أدنى إعتبار لإنسانية وكينونة المرأة وكرامتها وحقها الذي كفله الإسلام لها في اختيار من ترضاه لتكمل نصف دينها وحياتها معه .

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

[1] فلاح الالوسي – الاتجار بالنساء ودعارة الغير – دراسة ميدانية ، 2007 – منشورة على الموقع www.telskuf.com/articles.asp(تاريخ الزيارة 2020/2/27)

[2] د.بشرى العبيدي مصدر سابق،ص17-18.

[3] د. عادل العبد الجبار، زواج القاصرات بين الدين والعادات ،ص6-7.

الخاتمة

في هذا البحث تم تناول بعض التعريف بالزواج المبكر لغة واصطلاحا واهم العوامل التي تؤدي الى زواج القاصرات وتأثير المجتمع لهذه الظاهرة من تأثير سلبي على الفتاة اكثر من كونه ايجابياً في احيان كثيرة وان العوامل الاجتماعية والاقتصادية والنفسية هي عوامل مترابطة ومتكاملة وافتقادها يساعد في ازدياد حالات زواج القاصرات ولعل مامر به العراق كان له تاثيرا مباشرا لاتساع دائرة هذا الزواج بسبب الظروف القاهرة وماتعرضت له المرأة من تهجير وقتل وضرب واعتقال في وطأة الاحتلال ومابعده من مواجهات طائفية مقيتة وبما ان المرأة هي نصف المجتمع وهي الزوجة والام والمربية والاخت لهذا قمنا بالاهتمام بدراسة مختصرة لواقع المرأة في العراق لما لها من اهمية وللحد من زواج القاصرات وقد ركزنا على المرأة بشكل ادق لكونها هي التي تعاني من سلبيات هذا الزواج اكثر من الرجل ونأمل ان نكون قد سلطنا الضوء ولو بشكل بسيط على هذه الظاهرة التي انتشرت في الاونة الاخيرة وتاثير الاحتلال الامريكي والهجمة الهمجية لفصائل مسلحة في عام 2014 ومانتج من ويلات جراء ذلك .

ونلخص نتائجنا بما يلي :

أولاً: ان الشريعة الإسلامية متمثلة بتشرف الخلق محمد (صلى الله عليه وسلم) قد تزوج امنا عائشة رضي الله عنه وأرضاها وكان احسن زواج وانها كانت حافظة لحديث الرسول(صلى الله عليه وسلم) لأنها كانت صغيرة وذكية

ثانيا: دليل اخر على جواز أفضلية زواج الصغيرة قوله تعالى :(واللائي لم يحضن فعدتهن ثلاثة أشهر) هذا دليل واضح على انهن تزوجنَّ ولم يحضن بعد اي انهن لازلنَّ صغيرات في السن.

ثالثا: اما من قال بمنع زواج القاصرات قوله تعالى (وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح) النساء٦.

أي عندما بلغ الإنسان سن النكاح يبلغ سن الرشد وهنا يحق له ان يتزوج بعد اختباره بأنه قادر على ان يكون رب أسرة وكذا للنساء إذا بلغت سن البلوغ أي قادرة على إدارة عائلتها

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**

1. ابراهيم مصطفى وآخرون،المعجم الوسيط، القاهرة، دار الدعوة.
2. ابن ألاثير مجد الدين أبو السعادات الجزري، جامع الاصول من أحاديث الرسول، دار الكتب العلمية،1998.
3. أبو عبد الله ، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: 241هـ)، **مسند أحمد**: المحقق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، (ط1- 1421هـ – 2001م).
4. ابن يحيى ام كلثوم ،القاصر مفهومه واهليته في الفقه الاسلامي والقانون الوضعي ،موقع الملتقى الفقهي ،الزحيلي ،الفقه الاسلامي وادلته.
5. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب ألارنؤوط – محَّمد كامل قره بللي،دار الرسالة العالمية، 1430 هـ - 2009)ط1 .
6. سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، (ت: 275هـ)، **سنن أبو داود** ، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية- صيدا – بيروت، (د.ط – د.ت).
7. اسامة عمر سليمان الأشقر مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق دار النفائس، للنشر والتوزيع، الأردن ط٢ 1420.
8. محمد بن إسماعيل، أبو عبدالله البخاري الجعفي (ت:256هـ)، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، المعروف بـ(صحيح البخاري)** المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)،(ط1- 1422هـ).
9. جمال السيد ، ،مقال بعنوان هل من حق الحاكم تحديد سن الزواج ، الموقع الالكتروني مدارك (الزيارة 2021/1/22).
10. د. عادل العبد الجبار،زواج القاصرات بين الدين والعادات .
11. د.امل داود سليم ،د.شيماء حارث محمد،الزواج المبكر لمن هم دون 18سنة ظاهرة من ظواهر العنف الاسري ضد الاطفال(دراسة ميدانية لدى عينة من طالبات قسم رياض الاطفال)،مجلة البحوث التربوية والنفسية ،العدد47، 2015.
12. د.بشرى العبيدي،العنف المرتكب ضد المراة، العنف المرتكب ضد المرأة.
13. د.نايف عوده البنوي،د.عبدالخالق يوسف الختاتنة ،اتجاهات الطلبة الجامعيين نحو الزواج المبكردراسة ميدانية على طلبة الجامعات الاردنية،جامعة اليرموك،الاردن،200.
14. د.وحيد الفرشيشي ،ندوة اقليمية بحث بعنوان التزويج المبكر للفتيات في ظل الانتقال الديمقراطي والنزاعات ،لبنان،منتدى آمنة لبنان،2015.
15. الزواج المبكر ،موضوع على شبكة الانترنت(الزيارة 2020/2/26)، http://musawasyr.org
16. سها ياسين عطا القيسي ،زواج الصغار في ضوء تحديد سن الزواج،الجامعة الاسلامية ،رسالة ماجستير ،2010.
17. عبد الرحمن الجزيري ،كتاب الفقه على المذاهب الاربعة ،لبنان،دار الكتاب العربي، ط1 ،2015م.
18. عبد الغني ابن طالب ابن حمادة وآخرون ،اللباب في شرح الكتاب،تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد،بيروت،المكتبة العلمية.

19. العيني ، البناية شرح الهداية.
20. فلاح الالوسي – الاتجار بالنساء ودعارة الغير – دراسة ميدانية ، 2007 – منشورة على الموقع www.telskuf.com/articles.asp(تاريخ الزيارة 2020/2/27)
21. في المجتمع وفي نصوص قانون العقوبات العراقي رقم 111 لسنة 1969،العراق ،الجامعة المستنصرية ،(د–ت).
22. كمال الدين محمد ابن عبدالواحد ابن الهمام ،فتح القدير ،دار الفكر .
23. مجمع اللغة العربية ،الادارة العامة للمعجمات واحياء التراث،المعجم الوسيط ،جمهورية مصر العربية،مكتبة الشروق الدولية ،2004 ،ط4 .
24. محمد ابن جرير الطبري وآخرون، جامع البيان عن تأويل آي القرآن،بيروت دار الفكر ،2001،ط1 .
25. محمد ابن عبد المؤمن بن حريز الحسيني ،كفاية الاخبار في حل غاية الاختصار،تحقيق عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان ،دمشق،دار الخير،ط1 ،1994،
26. محمد ابن مكرم جمال الدين ابن منظور ،لسان العرب،تحقيق عبدالله علي الكبير ومحمد ابن احمد حسب الله هاشم محمد الشاذلي، القاهرة، دار المعارف، دون تاريخ.
27. محمد بن عبد العزيز السديس ، مقدمات النكاح، المدينة المنورة: الجامعة الاسلامية، 1425هـ .
28. محمد بن يوسف بن حيان ،البحر المحيطفي التفسير تحقيق:صدقي محمد جميل ،بيروت ،دار الفكر،1420.
29. محمد معجوز ،احكام الاسرة في الشريعة الاسلامية ،وفق مدونة الاحوال الشخصية .
30. ناصر الدين ابو سعيد الشيرتزي البيضاوي، انوار التنزيل واسرار التأويل ،تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت، دار احياء التراث العربي ،1418هـ ،ط1.
31. هبه كامل، الزواج المبكر،بحث منشور على شبكة الانترنت،(الزيارة في 2020/3/20)، https://mawdoo3.com/

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

المباحث العقدية المستفادة من الإسراء والمعراج

دراسة تحليلية

د. أحمد محمد الزبير حسن

أستاذ العقيدة الإسلامية المشارك بالجامعة القاسمية

والمعار من جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية / السودان "

Dr.ahmedzupeer@gmail.com

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

المباحث العقدية المستفادة من الإسراء والمعراج: دراسة تحليلية

د. أحمد محمد الزبير حسن

أستاذ العقيدة الإسلامية المشارك بالجامعة القاسمية

والمعار من جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية / السودان "

الملخص

تهدف هذه الدراسة لمعرفة المباحث العقدية المستفادة من الإسراء والمعراج دراسة تحليلية بإسلوبٍ سهل، وميسر لمعالجة التعقيدات التي اتسمت بها بعض الكُتب العقدية .

قد عرضت الموضوعات الأساسية في المباحث العقدية المستفادة من الإسراء والمعراج دراسة تحليلية معتمدةً على القرآن الكريم، والسنة النبوية ، ومستعيناً بأقوال العلماء متى كان ذلك لازماً،واتبعت المنهج الإستقرائي التحليلي الذي يناسب مثل هذا النوع من الدراسات،وقد اعتنت بجمع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ذات الصلة بموضوع الدراسة ، وقامت بضبطها ضبطاً صحيحاً باعتبارها أساس البحث وروحه.

خرجت الدراسة بنتائج مهمة تسهم في بيان المباحث العقدية المستفادة من الإسراء والمعراج دراسة تحليلية ، وتسهم في إرساء منهج لتطوير البحث العقدي، لاسيما بعد اشتداد الحاجة إلى المعارف، والدراسات الشرعية ، كما خلصت الدراسة إلى توصيات علمية.

Abstract

This study aims to find out the doctrinal topics learned from Al-Isra and Al-Miraj, an analytical study in an easy and convenient way to address the complexities that characterized some doctrinal books.

The basic topics in the doctrinal investigations learned from the Night Journey and Mi'raj have been presented in an analytical study based on the Holy Qur'an and the Sunnah of the Prophet, and seeking the help of the sayings of scholars when necessary. It has followed the inductive and analytical approach that is appropriate for this type of study. It has taken care to collect Qur'anic verses and relevant prophetic hadiths. The subject of the study, and it was properly controlled as it is the basis and soul of the research.

The study produced important results that contribute to clarifying the doctrinal issues learned from the Night Journey and Mi'raj through an analytical study, and contribute to establishing a method for developing doctrinal research, especially after the intensification of the need for knowledge and Sharia studies. The study also concluded with scientific recommendations.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين المبعوث رحمة للعالمين، نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصبحه ومن سار على دربه إلى يوم الدين؛ أما بعد:

لاشك أن البشرية بحاجة ماسة لمعرفة العقيدة التي بُعث بها النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن السعادة في الدنيا الأخرة مرتبطة بالتمسك بما جاء في الوحيين ، وتناولت حادثة الإسراء والمعراج موضوعات العقيدة الأساسية، من أجل ذلك أحببت أن أكتب في هذا الموضوع و الذي بعنوان: " المباحث العقدية المستفادة من الإسراء والمعراج دراسة تحليلية " ، وإني لأسأل الله تعالى أن يكون هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم .

أولاً: أسباب اختيار الموضوع وأهميته:

1- التعرف علي المباحث العقدية من خلال الإسراء والمعراج.

2- إن في هذا اظهار معجزة الإسراء والمعراج لإشتمالها علي الإلهيات والنبواءت والسمعيات.

3- رغبة الباحث في توضيح جوانب المباحث العقدية من خلال الإسراء والمعراج.

4- فضل السبق في الكتابة في موضوع المقاصد العقدية من خلال الإسراء والمعراج.

ثانياً: أسئلة البحث:

1/ ما المباحث العقدية الواردة في الإسراء والمعراج.

2/ ما معنى رؤية الله

3/ ما معنى كلام الله تعالى.

4/ ما أثر عقيدة السمعيات علي الناس.

ثالثاً: الدراسات السابقة :

طرق " المباحث العقدية المستفادة من الإسراء والمعراج دراسة تحليلية "من هذه الوجهة _ احسب انه لم يسبقني اليه أحد فيما أعلم _بل قد سبقت دراستي " المباحث العقدية المستفادة من الإسراء والمعراج دراسة تحليلية " دراسات من حيث تفسير الآيات التي تتحدث عن شرح كلمات , ومفردات الآيات من منطلق تفسيري عام, ولذلك فإن الباحث يسعى أن تكون هذه الدراسة جامعة في هذا المجال ومتسمة بالحيادية والموضوعية وهما أهم شروط البحث العلمي .

رابعاً: المنهج

أن المنهج الذي اتبعته في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي الذي يعتمد على جمع النصوص وتحليلها ،ثم الوصول إلى نتائج، وقمت في هذا البحث بالخطوات التالية :

- أعزو الآيات القرآنية إلى سورها ،وأشير إلى أرقام الآيات .
- اخرج الأحاديث النبوية من مظانها الأصلية .
- قمت بترجمة لبعض الأعلام الوارد ذكرهم في البحث .
- وضعت في نهاية البحث خاتمة تضم أهم النتائج ،والتوصيات .
- قمت بوضع قائمة المصادر والمراجع .

خامساً : هيكل البحث:

تتكون خطة البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهرس المصادر والمراجع.

التمهيد :

أولاً: تعريف بمفهوم العقيدة.

ثانياً :التعريف التعريف بمفهوم الاسراء والمعراج .

المبحث الأول: الإلهيات من خلال الإسراء والمعراج.

المطلب الأول :رؤية الله تعالى.

المطلب الثاني :كلام الله تعالى.

المبحث الثاني: النبواءت من خلال الإسراء والمعراج.

المطلب الأول: تعريف النبي والرسول.

المطلب الثاني: تفاضل الرسل .

المبحث الثالث: السمعيات من خلال الإسراء والمعراج.

المطلب الأول: التعريف بالسمعيات.

المطلب الثاني: نماذج من عذاب البرزخ.

الخاتمة، وتشتمل على الآتي:

أولاً: النتائج.

ثانياً:التوصيات.

قائمة المصادر والمراجع .

التمهيد: التعريفات

اولا : التعريف العقيدة لغة:

يقول الزبيدي "في تعريفه لكلمة عقيدة :

"مشتقة من عقد بمعني ربط وشد وعزم والتي منها عقدة الحبل وعقد البيع واليمين ،فكلمة عقيدة هي العهد وتأتي بمعنى لزم لقوله صلى الله عليه وسلم : (الخيل معقود في نواصيها الخير) [1]، ومادة عقد تطلق على الإستيثاق : لقول الله تعالى : (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) سورة المائدة، الأية: ١والعقد :عقد اليمين، و قوله تعالى :(وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ) سورة ،المائدة: ٨٩.)[2]

ومن هذه النصوص نلاحظ أن مدار كلمة "عقد "على الوثوق والثبات والصلابة في الشيء. العقيدة إذن ماانعقد عليه القلب وصدق به واطمأن إليه وأصبح يقيناً عنده لايمازجه ريب ولايخالطه شك.

[1] صحيح البخاري، للإمام البخاري،2/ 324 رقم الحديث 850/2

[2] انظر تاج العروس ،للزبيدي ،427/2القاموس المحيط ،الفيروز أبادي ،315/1مقاييس اللغة ، 2/ 286 لسان العرب ، لإبن منظور ، 296/3 ، الصحاح 2/ 510 ،أساس البلاغة، 131/2

ثانيا : تعريف العقيدة في الإصطلاح :

يقول ابن تيمية في تعريفه للعقيدة: (بأنها الأمور التي تصدق بها النفوس وتطمئن إليها القلوب وتكون يقيناً عند أصحابها لا يمازجها ريب ولا يخالطها شك)[1].

والعقيدة هي جملة الأصول والحقائق الإيمانية التي لاتعرف إلا عن طريق الوحي .

والعقيدة الإسلاميَّة: هي الإيمان الجازم بربوبية الله تعالى وأُلوهيته وأَسمائه وصفاته، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخروالقدر خيره وشره، وسائر ما ثَبَتَ من أُمور الغيب، وأصول الدِّين، وما أَجمع عليه السَّلف الصَّالح، والتسليم التام لله تعالى في الأَمر، والحكم، والطاعة، والاتباع لرسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.(2).ومما سبق ذكره يتبين أن العقيدة هي الاعتقاد الجازم بربوبيه الله والتصديق بجميع أركان الايمان وأمور الغيب وكل ماجاء في كتاب الله سنة رسوله.

ثالثا :التعريف بالاسراء والمعراج :

أولا : مفهوم الإسراء

الإسراء في اللغة: مصدر أسرى، وهو سير عامة الليل، يقال: أسراه، وأسرى به، وكثير من أهل اللغة نص على أن أسرى وسرى لغتان بمعنى واحد ، وهو سير الليل .[3]

الإسراء اصطلاحا :

يقول الخفاجي في تعريفه للإسراء : " الإسراء سيره – صلى الله عليه وسلم – لبيت المقدس[4]

الإسراء هو السير بسيدنا محمد – صلى الله عليه وسلم – من بيت الله الحرام بمكة المكرمة إلى المسجد الأقصى في القدس ، راكبا على البراق، بصحبة سيدنا جبريل عليه السلام .

ثانيا : معنى المعراج :

المعراج في اللغة :

مادة عرج في اللغة يراد بها الصعود ، ويراد بها العدد، ويراد به الميل مثل الأعرج .

يقول صاحب مقاييس اللغة : " العين والراء والجيم ثلاثة أصول : الأول يدل على ميل ، والآخَر على عدد ، والآخِر على نمو وارتقاء [5].

قال الخليل بن أحمد الفراهيدي : " وعرج يعرج عروجا أي : صعد " فالعروج " ذهاب في صعود ،

قال تعالى : { تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ } (المعارج :4) .[6]

مما سبق تبين أن معنى العروج هو الصعود إلى أعلى ، والمعراج آلته التي يتم عليها العروج .[7]

---

[1] مجموعة الرسائل،لإبن تيمية،صفحة429

[2]/ الوجيز في عقيده السلف الصالح، واهل السنه والجماعه: عبد الله بن عبد الحميد ، مراجعه وتقديم: صالح بن عبد العزيز، دار الشئون الاسلاميه والاوقاف والدعوة والارشاد، السعودية، ط1، (1/ 24).

[3]انظر لسان العرب 381/14، العين 291/7، تهذيب اللغة 52/13، الكشاف للزمخشري 350/2 .

[4] الخفاجي ، نسيم الرياض ، 231/2

[5]معجم مقاييس اللغة 302/4-303 .

[6]كتاب العين 223/1 .

[7]انظر الحجة في بيان المحجة 514/1 .

المعراج في اصطلاحا :

يقول الإمام الطحاوي في تعريفه للمعراج: (والمعراج حق وقد أُسري بالنبي صلى الله عليه وسلم وعُرج بشخصه في اليقظة الى السماء ، ثم الى حيث شاء الله من العُلا، وأكرمه الله بما شاء ، وأوحى إليه ماأوحي ، ماكذب الفؤاد مارأى فصلى الله عليه في الأخرة الأولى)[1]

المعنى أن المعراج كان منحة وتكريم من الله تعالى للنبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ بعد الإسراء، ثم عرج به من بيت المقدس الى السماوات العُلا حيث خاطبه ربه سبحانه وتعالى .

والذي يظهر لي أن: المعراج هو الصعود بالنبي –صلى الله عليه وسلم – من المسجد الأقصى إلى السموات العُلا وما فوقها ثم رجوعه ليلا .

المبحث الأول : الالهيات في الإسراء و المعراج .

المطلب الأول : رؤية الله تعالى:

وحكى القاضي عياض [2] رحمه الله (واتفقت الأمة على أنه لايراه أحد في الدنيا،ولم يتنازعوا في ذلك إلا في نبينا محمد صلى الله عليه وسلم خاصة ، منهم من نفى رؤيته بالعين ، ومنهم من أثبتها له)[3] .وانكار عائشة[4] رضي الله عنها أن يكون صلى الله عليه وسلم راى ربه بعين راسه وأنها قالت حين سألها مسروق : هل راى محمد ربه فقالت :(لقد قَف شعري مما قلت ، ثم قالت : من حدثل أن محمداً راى ربه فقد كذب)[5] .وقال جماعة بقول عائشة رضي الله عنها ، وقال أخرون برؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه بعينه واستدلوا بحديث ابن عباس [6] رضي الله عنهما : أنه صلى الله عليه وسلم راى ربه بعينه[7]، وعنه : راه بقلبه [8].

---

[1] شرح العقيدة الطحاوية، لإبن العز الحنفي، 1/ 339

[2] هو أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبى الأندلسى، ولد سنة 476هـ/1083م ؛ له رحلات عديدة فى طلب العلم، كان من قطاع الطرق، وولى القضاء، له مؤلفات كثيرة أشهرها: الشفا فى التعريف بحقوق المصطفى، من أكابر علماء المذهب المالكي، توفى بمراكش سنة 544هـ/ 1149م، انظر: والديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب، لإبن فرحون ، المجلد الثانى ، صفحة 46،وسير أعلام النبلاء للذهبى ، المجلد العشرون،صفحة 212

[3] الشفاء ، للقاضي عياض ،صفحة 195

[4] عائشة بنت أبى بكر الصديق ، أم المؤمنين. زوج رسول الله ، أحب أزواجه إليه ، أفقه الناس، ينزل الوحي فى لحافها ،توفى النبى صلى الله عليه وسلم فى بيتها ، ويومها ، وبين سحرها ونحرها، توفيت عام 58 هـ/678م انظر : سير أعلام النبلاء ، للذهبي، المجلد الخامس صفحة 590.

[5] صحيح البخاري ، للإمام البخاري، 3/ 342

[6] أبو العباس عبد الله بن عباس بن عبد المطلب الهاشمى القرشى ، إبن عم الرسول صلى الله عليه وسلم، حبر هذه الأمة ، وترجمان القرآن ، صاحب مدرسة فى التفسير بمكة ، من أكابر علماء الصحابة ، روي أحاديث جمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أحد العبادلة ، ناظر الخوارج فى خلافة على بن أبى طالب ، ورعاً ، زاهداً، أديباً ، عمي فى آخر حياته، اشتهر بالتفسير ، مات عام 68هـ /688م، انظر : الإصابة فى تمييز الصحابة، لإبن حجر االعسقلانى ، المجلد الثامن ، ص 331 ، والبداية والنهاية، لإبن كثير، المجلد الثامن ، صفحة 265، وسير أعلام النبلاء، للذهبى ، المجلد الثالث ، صفحة 331.

[7] نفس المصدر السابق،234/4

[8] صحيح مسلم ، للإمام مسلم، 1/ 176

والقول بأنه راه بعينه ، فليس فيه قاطع ولانص بل ورد مايدل على نفي الرؤية ، عند ما سُئل صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك؟فقال : (نورأنىَّ أراه)[1]

يرى الباحث أن رؤية النبي صلى الله عليه وسلم في الدنيا مسألة خلافية.

المطلب الثاني :كلام الله تعالى:

قال الإمام الطحاوي [2] رحمه الله قال : (افترق الناس في مسألة الكلام على تسعة أقوال)[3]. وكم في الكتاب والسنة من دليل على تكليم الله تعالى لأهل الجنة وغيرهم قال تعالى:(سلام قولا من رب رحيم) سورة يس، الأية:58 .

وفي السنة قوله صلى الله عليه وسلم :(بينا أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور فرفعوأبصارهم فإذا الرب جل جلاله قد أشرف عليهم الرب من فوقهم فقال : السلام عليكم ياأهل الجنة)[4]ففي هذا الحديث إثبات صفة الكلام .

يقول الإمام البخاري رحمه الله : (ثم عرج به إلى الجبّار جل جلاله وتقدست أسماؤه ، فدنا منه حتى كان قاب قوسين أو أدنى، فأوحى إلى عبده ما أوحى، وفرض عليه خمسين صلاة، فرجع حتى مرّ على موسى عليه السلام فقال له: بم أمرت ؟ قال: بخمسين صلاة. فقال: إن أمتك لا تطيق ذلك، ارجع إلى ربك فاسأله التخفيف لأمتك، فالتفت إلى جبريل، كأنه يستشيره في ذلك، فأشار: أن نعم إن شئت، فعلا به جبريل حتى أتى به الجبار تبارك وتعالى، فوضع عنه عشرًا، ثم أنزل حتى مر بموسى، فأخبره، فقال: ارجع إلى ربك فاسأله التخفيف، فلم يزل يتردد بين موسى وبين الله عز وجل، حتى جعلها خمسًا، فأمره موسى بالرجوع وسؤال التخفيف، فقال: قد استحييت من ربي، ولكني أرضى وأسلم، فلما نفذ نادى مناد: قد أمضيت فريضتى وخففت عن عبادى)[5]. وهذا الأثر فيه دليل على أن الله تعالى تكلم مع نبيه صلى الله عليه وسلم في ليلية المعراج بفرض الصلاة خمسين فريضة ثم سؤال النبي صلى الله عليه وسلم لربه التخفيف.وكم في الكتاب والسنة من دليل على تكليم الله تعالى لأهل الجنة وغيرهم

المبحث الثاني: النبوات في الاسراء والمعراج.

المطلب الأول: تعريف النبي والرسول:

الرسول في لغة العرب مشتق من الإرسال، ومعناه :البعث والتوجيه، فإذا بعثت أحداً في مهمة؛ فهو رسولك فيها، كما قال تعالى عن ملكة سبأ (وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ) سورة النمل.،الأية:35 ويجمع الرسول على أرسل ورسل، ورسلاء، وسمي الرسل بذلك لأنهم مبعوثون وموجهون من قبل الله عزوجل لتبليغ الخلق أمر الله تعالى ووحيه. وأما النبي في اللغة فهو من النَّبْوَة أي :الرفعة، وسمي نبياً لرفعة محله عن سائر الناس .والنبوة والنباوة :الارتفاع، ومنه قيل :نبا بفلان مكانه، كقوله :قضّ عليه مضجعه،لظن، وسمي النبي لكونه منبئاً بما تسكن إليه العقول الزكية[6]

---

[1] المسند ، للإمام أحمد ، 5/ 147

[2] هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوى الحنفى المحدث الفقيه ، ولد عام 239هـ/853م، رحل إلى الشام وتولي القضاء ، له مصنفات كثيرة ، منها العقيدة الطحاوية ، مشكل الآثار ، أحكام القرآن ، شرح المختصر، شرح الجامع الكبير ، وشرح الجامع الصغير ، وغيرها من الكتب المفيدة توفى بمصر عام 321هـ/933م ، انظر : سير أعلام النبلاء للذهبى ، المجلد الخامس عشر ، صفحة 27 ، وشذرات الذهب فى أخبار من ذهب،لإبن العماد الحنبلى، المجلد الثانى ، صفحة 288.

[3] شرح العقيدة الطحاوية،254

[4] سنن ابن ماجة، لإبن ماجة ، 208/6

[5] صحيح البخاري ، للإمام البخاري ، 3/ 145 رقم الحديث 3207

[6] لسان العرب 1 283

المطلب الثاني: تفاضل الرسل :

ويجب على المؤمن أن يعتقد بأن الرسل عليه السلام أكمل الخلق علماً وعملاً وأصدقهم وأكملهم أخلاقاً، وأن الله سبحانه وتعالى خصهم بفضائل لا يلحقهم فيها أحد يقول الأمام أبو حنيفة([1]) رحمه الله: (وأنه عصمهم، ونزههم عن الكذب، والخيانة، والكتمان، والتقصير فى التبليغ، وعن الكبائر كلها والصغائر، وقد تقع منهم زلات وخطيئات، أي عثرات بسيطة بالنسبة إلى ما هم عليه من علو المقامات، كما وقع لآدم عليه السلام فى أكله من الشجرة على وجه النسيان، ولكن لا يقرون عليها بل يوفقون للتوبة منها)[(2)].

هذا القدر من المزايا يتساوى فيه جميع من أصطفى الله من الرسل، ومع هذه المماثلة أن الله فضل بعضهم على بعض لقوله عز وجل: {تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاء اللّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِم مِّن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُواْ فَمِنْهُم مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ وَلَوْ شَاء اللّهُ مَا اقْتَتَلُواْ وَلَكِنَّ اللّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ} [(3)]، ويخبر الله تعالى أنه فضل بعض الرسل على بعض بما خصهم من بين سائر الناس بإيحائه وإرسالهم إلى الناس، ودعائهم الخلق إلى الله، ثم فضل بعضهم على بعض بما أودع فيهم من الأوصاف الحميدة والأفعال السديدة و النفع العام، فمنهم من كلمه الله كموسى بن عمران عليه السلام خصه بالكلام، ومنهم من رفعه على سائرهم درجات كنبينا محمد صلى الله عليه وسلم الذى أجتمع فيه من الفضائل ما تفرق فى غيره، وجمع الله له من المناقب ما فاق به الأولين والآخرين،وأن أفضلهم وأفضل الخلق على الإطلاق نبينا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، وقد فسر بعض السلف قوله تعالى: {تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاء اللّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِم مِّن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُواْ فَمِنْهُم مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ وَلَوْ شَاء اللّهُ مَا اقْتَتَلُواْ وَلَكِنَّ اللّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ} [(4)]، بأنه سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم[(5)].

عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول من ينشق عنه القبر ، وأول شافع وأول مشَّفع"[(6)] فهذا الحديث وغيره يدل بوضوح على أن محمداً بن عبد الله صلى الله عليه سلم هو أفضل الخلق كلهم ومما يدل على التفاضل ان النبي صلى الله عليه وسلم راى في ليلة الاسراء والمعراج بعض الانبياء عليهم السلام كما جاء في

(1)هو النعمان بن ثابت الكوفي، التيمي بالولاء، إمام المذهب الحنفى ، الفقيه، المجتهد، نشأ بالكوفة، ورفض القضاء، له مؤلفات كثيرة منها الفقه الأكبر، رسالة إلى البني، العالم والمتعلم، الرد على القدرية ، الفقه الأبسط، الوصية، توفى سنة150هـ /767م ببغداد ، انظر : تاريخ بغداد ، للخطيب اللبغدادي ، المجلد الثالث عشر ، صفحة 323. وسير أعلام النبلاء، للذهبى ، المجلد السادس ، صفحة 390.

(2)الفقه الأكبر، لأبى حنيفة ، مطبوع مع شرحه، لملأ على قاري، صفحة 57، وشرح العقائد التسعينية ،لسعد الدين التفتازاني ، مطبعة محمد على ، الطبعة الثانية، سنة 1939م صفحة 467.

(3) سورة البقرة ، الآية:253.

(4) سورة البقرة ، الآية : 253.

(5) جامع البيان فى تأويل أي القرآن، للطبرى ، المجلد الخامس ، صفحة 378.

(6) شرح النووى على صحيح مسلم ، المجلد الخامس عشر ، صفحة 37.

حديث انس بن مالك [1] ان نبي الله صلى الله عليه وسلم حدثهم عن ليلة الاسراء فقال :(ثم عرج به من بيت المقدس تلك الليلة الى السماء الدنيا ، فاستفتح له جبريل ، ففُتح له ، فرأى هناك آدم أبا البشر ، فسلم عليه ، فرحب به ورد عليه السلام ، وأقر بنبوته ، ثم عرج به الى السماء الثانية ، فاستفتح له ، فرأى فيها يحي بن زكريا ، وعيسى بن مريم ، فلقيهما ، فسلم عليهما ، فردا عليه السلام ، ورحبا به ، وأقرا بنبوته، ثم عرج به الى السماء الثالثة ، فرأى فيها يوسف ، فسلم عليه فرد عليه السلام ، وأقربنبوته ، ثم عرج به الى السماء الرابعة، فرأى فيها إدريس ، فسلم عليه فرد عليه السلام ، وأقربنبوته ، ثم عرج به الى السماء الخامسة، فرأى فيها هارون فسلم عليه فرد عليه السلام ، وأقربنبوته، ثم عرج به الى السماء السادسة ، فلقيً فيها موسى ن فسلم عليه ، ورحب به ،وأقر بنبوته ،فلما جاوزه بكى موسى فقيل له: مايبكيك؟قال: أبكي ، لأن غلاماًبُعث بعدي يدخل الجنة من أمته أكثر ممايدخلها من أمتي ، ثم عرج به الى السماء السابعة ، فلقيً فيها إبراهيم ، فسلم عليه ، ورحب به ، وأقر بنبوته ، ثم رفع الى سدرة المنتهى ، ثم رُفع له البيت المعمور ، ثم عُرج الى الجبار جل وعلا)[2].

وفي هذا الأثر النبوي دليل على تفاضل الأنبياء وعلو مكانتهم عند الله تعالى وأفضل الأنبياء والمرسلين هو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

المبحث الثالث: السمعيات في الاسراء والمعراج.

المطلب الأول: التعريف بالسمعيات:

تعريف السمعيات لغة : السمعيات كلمة منسوبة إلى السمع من سمع يسمع سمعا،السَّمْعِيّاتُ: نسبَةً إلى السَّمْعِ، والسَّمعُ: إدراكُ الأصْوات، ويأتِي السَّمْعُ بِمعنى الذِّكْرِ المِسْموعِ، والجَمْعُ: أسْماعٌ وأسْمُعٌ. السمع: الأذن،السَّمْعِيّاتُ: نسبَةً إلى السَّمْعِ، وهو في الأصلِ إدرَاكُ الأصْواتِ.[3].

2/ تعريف السمعيات في الإصطلاح :

الباب الذي يتلقى منه الأخبار الواردة من القرآن والسنة، وليس للعقل في إثباتها، أو نفيها مدخل . كأشراط الساعة، وتفاصيل البعث . والبحث في السمعيات، أو مسائل الغيب يكون من حيث اعتقادها، ويقوم على دعامتين؛ الأولى : الإقرار بها مع التصديق، ويقابله الجحود، والإنكار لها، والثانية : الإمرار لها مع إثبات معناها، ويقابله الخوض في الكنه، والحقيقة، ومحاولة التصور، والتوهم بالعقل بعيداً عن النقل، وهو مصطلح يكثر استعماله عند المتكلمين في تقسيم علم العقيدة إلى : إلهيات، ونبوات، وسمعيات [4].

ومن السمعيات نعيم القبر وعذابه :

التصديق بما أخبر به الصادق المصدوق عليه الصلاة والسلام، من عذاب القبر ونعيمه، وقد تظاهرت على هذا الأمر دلائل من الكتاب والسنة، قال تعالى: {فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتِ مَا مَكَرُوا وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ* النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ} [5].

---

[1] أنس بن مالك بن عبد الأشهل، خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبه، وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحاديث جمة، توفى سنة 93هـ/712م، انظر: الإصابة فى تمييز الصحابة، لإبن حجر العسقلانى ، المجلد الثانى، صفحة 224، سير أعلام النبلاء، للذهبي، المجلد الثالث، صفحة 395، البداية والنهاية، لإبن كثير ، المجلد التاسع ، صفحة 88.

[2] صحيح البخاري، للإمام البخاري، 3/ 145 رقم الحديث 3207

[3] إبن منظور ،لسان العرب ، ،دار صادر – بيروت ،/ 168

[4] محمد السفاريني ،لوامع الأنوار ، المكتب الإسلامي – بيروت ،2/3.

(5) سورة غافر ، الآية : 45 – 46.

وعن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما .قال: " مر النبى صلى الله عليه وسلم على قبرين فقال: إنهما ليعذبان وما يعذبان فى كبير، ثم قال: بلى أما أحد هما فكان يسعى بالنميمة، وأما أحد هما فكان لا يستتر من بوله" [1]، ويقول الإمام الطحاوى رحمه الله (وبعذاب القبر لمن كان أهلاً، وسؤال منكر ونكير فى قبره عن ربه ودينه ونبيه، على ما جاءت به الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعن الصحابة رضوان الله عليهم، والقبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النيران)[2].

المطلب الثاني : نماذج من عذاب البرزخ:

ذكر ابن القيم ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى مالكًا خازن النار، وهو لا يضحك، وليس على وجهه بشر ولا بشاشة، وكذلك رأي الجنة والنار. ورأى أكلة أموال اليتامى ظلمًا لهم مشافر كمشافر الإبل، يقذفون في أفواههم قطعًا من نار كالأفهار، فتخرج من أدبارهم. ورأى أكلة الربا لهم بطون كبيرة لا يقدرون لأجلها أن يتحولوا عن أماكنهم، ويمر بهم آل فرعون حين يعرضون على النار فيطأونهم ورأى الزناة بين أيديهم لحم سمين طيب، إلى جنبه لحم غث منتن، يأكلون من الغث المنتن، ويتركون الطيب السمين، ورأى النساء اللاتى يدخلن على الرجال من ليس من أولادهم، رآهن معلقات بثديهن[3] . يرى الباحث ثبوت عذاب ونعيم القبر كما نطق بذلك القرآن الكريم وصحيح السنة، **فالحاصل أن الدور ثلاثة : دار الدنيا ودار البرزخ ودار القرار، وقد جعل الله لكل دار أحكام تخصها وركب هذا الإنسان من بدن ونفس وجعل أحكام الدنيا على الأبدان ، والأرواح تبعاً لها، وجعل أحكام البرزخ والأبدان تبعاً لهافإذا كان يوم حشر الأجساد وقيام الناس من قبورهم صار الحكم والنعيم والعذاب على الأرواح والأجساد.**

الخاتمة :

الحمد لله الذي وفقني، وأعانني على إنجاز هذا البحث، والذي من خلاله استطعت تسليط الضوء على : " المباحث العقدية المستفادة من الإسراء والمعراج دراسة تحليلية " واستقيت منه نتائج وتوصيات عديدة :

أولا : النتائج :

1/ أهمية العقيدة عند المسلمين، وبيان منزلتها، وضرورة الاعتناء بها علمًا وعملاً وتعليمًا.

٢ –اختصاص معجزة الإسراء والمعراج بتأصيل العقيدة وترسيخها في قلوب المسلمين.

٣ –اشتمال معجزة الإسراء والمعراج على مواضيع العقيدة الألوهية، النبواءت، والسمعيات).

ثانياً : التوصيات:

1/ ضرو رة تنبيه المسلمين بوجوب تعلم العقيدة وتعليمها.

2/ الاهتمام بدراسة معجزة الإسراء والمعراج إذ لاتخلو من من المباحث العقدية التي جاءت لترسيخها في النفوس.

3/ توصي الدراسة المؤسسات البحثية القيام بمشروع كتاب متكامل للمباحث العقدية حتي يستفيد منه طلاب العلم بصفة عامة والباحثين بصفة خاصة.

(1) صحيح البخارى للإمام البخارى ، المجلد الأول، كتاب الجنائز ، باب الجريدة على القبر ، صفحة 298، رقم الحديث 1361.

(2) العقيدة الطحاوية، للطحاوي ، صفحة396.

(3) زاد المعاد ابن القيم 148 السيرة النبوية لابن هشام 1 397

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1. إحياء علوم الدين، لأبى حامد الغزالي، الطبعة الأولى 1395هـ، دار الكتب العربية – القاهرة.
2. الإصابة فى تمييز الصحابة، لإبن حجر العسقلانى، تحقيق: على محمد البجاوي، دار نهضة مصر.
3. الأعلام، لخير الدين الزركلي، الطبعة السادسة، 1982م، دار العلم للملايين – بيروت.
4. زاد المعاد ، لإبن القيم، تحقيق: محمد سيد كيلاني، مطبعة الباب الحلبي 1381هـ.
5. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، للشوكاني، دار المعرفة – بيروت.
6. البداية والنهاية ، لإبن كثير، تحقيق: يوسف الشيخ العبقاعي، الطبعة الثالثة 1419هـ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
7. تاج العروس من جواهر القاموس محمد بن محمد عبد الرزاق، تحقيق: مجموعه من المحققين، دارالهدايه.
8. تاريخ بغداد، للخطيب ، دار الكتب العلمية – بيروت.
9. التعريفات ، للجرجاني، الطبعة الأولى 1403هـ، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان.
10. تفسير القرآن العظيم، لإبن كثير، الطبعة الخامسة 1408هـ، دار الريان – القاهرة.
11. تفسير الجامع لأحكام القرآن ، للقرطبي، الطبعة الأولى 1357هـ، دار الكتب المصرية – القاهرة.
12. تهذيب مدارج السالكين، لإبن القيم ، هذبه: عبد المنعم صالح، الناشر: دار الغد العربي، القاهرة.
13. الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة،لإبن حجر العسقلاني،تحقيق: محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر. دلائل التوحيد، للشيخ محمد جمال الدين القاسمي،تعليق: خالد عبد الرحمن،دار النفائس للطباعة والنشر، ط1– بيروت – لبنان.
14. الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب،لإبن فرحون المالكى، تحقيق:محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث القاهرة.
15. سنن الترمذي، تحقيق إبراهيم عطوة، الطبعة الأولى 1382هـ، مكتبة مصطفى الحلبي – القاهرة.
16. سير أعلام النبلاء، للذهبى ، الطبعة الأولى 1409هـ، مؤسسة الرسالة – بيروت.
17. شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، لإبن العماد الحنبلى ، الطبعة الأولى 1398هـ، دار الفكر – بيروت.
18. شرح العقيدة الطحاوية، لعلى بن على بن محمد بن أبى العز، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرناؤوط، الطبعة الأولى 1408هـ، مؤسسة الرسالة – بيروت.
19. شرح الفقه الاكبر، لملأ على قارىء ، الطبعة الأولي 1404هـ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
20. صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة – بيروت.
21. صحيح مسلم، بشرح النووى ، المطبعة المصرية، القاهرة.1375هـ.
22. لسان العرب، لإبن منظور ،دار صادر – بيروت.
23. مختار الصحاح، لمحمد بن أبى بكر الرازي، تحقيق: محمود خاطر، الهيئة المصرية للكتاب – القاهرة.
24. معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، دار المثنى ومكتبة إحياء التراث الإسلامي.
25. مسند الإمام أحمد بن حنبل ، دار صادر – بيروت.
26. المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير، للرافعى، لأحمد الفيومي، دار الكتب العلمية – بيروت.
27. الوجيز في عقيده السلف الصالح، واهل السنه والجماعه: عبد الله بن عبد الحميد ، مراجعه وتقديم: صالح بن عبد العزيز، دار الشئون الاسلاميه والاوقاف والدعوه والارشاد، المملكه العربيه السعوديه، ط1

Fighting Rising Insecurity Challenges in Nigeria An Alternative Approach

Dr. Ismail Adaramola Abdul Azeez
Assistant Professor &
Director School of Politics and Economics
International Sulemon University, Turkey

Imamdarams@yahoo.co.uk

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

Fighting Rising Insecurity Challenges in Nigeria An Alternative Approach

Dr. Ismail Adaramola Abdul Azeez
Assistant Professor &
Director School of Politics and Economics
International Sulemon University, Turkey
Email: Imamdarams@yahoo.co.uk

Abstract:
Since the return to democracy in 1999, Nigeria has been grappling with diverse security challenges, chief among them are insurgency, election violence, kidnapping and most recently, the herder-farmer conflicts among others. The north central states of Benue, Plateau and Nasarawa and other states in South west of Oyo, Ondo, Osun, and Ekiti, have experienced conflicts that led to thousands of deaths and displacements as a result of clashes between pastoralists (herders) and local farmers in several communities. This article interrogates the theoretical underpinnings of the conflict and analyses the trends and dynamics of the conflict. Recommendations are proffered to end the incessant herder-farmer conflicts, and by extension halt the killing and displacement of people. In January 2018 alone, Amnesty International reports indicate that 2000 people were killed as a result of herdsmen-farmer clashes. Struggle over grazing land and scarce resources have over the years resulted in perennial and growing violent conflicts in terms of frequency, intensity and geographic scope. Underpinning the escalation in frequency of conflicts in Nigeria is a confluence of environmental and demographic forces, especially desertification caused by climate change and population explosion. Expectedly, with the depletion of arable land for subsistence farming largely as a result of increasing urbanization and the adverse effect of climate change, especially along the Lake Chad basin, there is increased struggle between herdsmen and farmers – leading to violent confrontations and conflicts, deaths and forced displacement, as well as the destruction of agriculture and livestock. The persistent attacks in Benue state have had a spill-over effect on the neighboring state of Nasarawa. In January 2018, the News Agency of Nigeria reported that over 19, 000 internally displaced persons (IDPs) in Oyo, Nasarawa states.

Keywords: *Oyo, Nasarawa, Herdsmen, Agriculture. Insurgency, Local Farmers, Nigeria*

Introduction:

Rustic nomadism is a form of agriculture that involved rearing of domesticated livestock which migrate in an established territory to find pasture for their animals. The Fulani are the largest semi-nomadic group in the world found across west and central Africa. Over the years, they herd their animals across vast areas, frequently leading to conflicts and clashes with sedentary farming communities in different countries. The conflicts have posed national security challenges particularly in countries such as Nigeria. This paper examines pastoral nomadism as a national security challenge in contemporary Nigeria. Data for the study were generated through the review and analysis of secondary sources of data. The results have shown that the pastoral nomadism have posed serious security challenges as it has resulted to conflicts that led to loss of lives, destruction of settlements and properties, displacement of people from their homes, damaging of farm crops and endless circle of violence. The conflict has recently widened with deadly incidents being reported in southern parts of Nigeria. In the past and at present, series of efforts have been made by the Governments, Non-Governmental Organizations and international agencies towards overcoming the security challenges but the efforts have not succeeded as a results of weaknesses identified in the efforts. It is therefore recommended that Federal and State Governments should come together to critically examine the conflicts in order to take decisive measures for improved national securityDozens of internally displaced persons (IDPs) form a circle at the IDP camp, occupied largely by women and children, affected by the herders and farmer's violent clashes on the outskirts of Makurdi, Benue State (January 2018). A major cause for the escalating intensity of the conflict is the increasing proliferation of small arms and light weapons in Nigeria. Given that host communities (including farmers) also have access to sophisticated weapons, minor disagreement or provocation often degenerates into violent clashes, resulting in widespread destruction of property and human casualties.

Theoretical Underpinnings

There are many theoretical explanations for the causes and nature of the herder-farmer conflict in Nigeria. The conflict is best described with the use of social conflict theory. The theory sees social life as a competition and focuses on the distribution of resources and power which are not evenly endowed by nature.

Proponents of the theory view society as a gathering of people of diverse needs and interests with limited resources to meet their needs. This creates inequality that generates social conflict and social change. Karl Marx is considered the father of social conflict theory.

Civil rights movement

A civil rights movement protests the ongoing bloody clashes between herdsmen and farmers in the vast central region (14 March 2018). Social conflict theory basically looks at struggles for power and control in society as a major causal factor of conflict. Conflict occurs when two or more actors oppose each other in social interaction, reciprocally exerting social powers in an effort to attain scarce or incompatible goals and prevent the opponent from attaining them. The quest for dominance and power becomes the currency rather than consensus. Based on this premise, governments at local, state and federal levels have not been able to address the contending issues between herdsmen and farmers or assist them in reaching some consensus.

Overview of the Conflict

The movement of herdsmen and subsequent clashes with farmers and host communities in recent times has heightened insecurity in Nigeria, particularly in the North Central region and by extension in other parts of the country. The driving force of the clashes is the competition for available resources, especially grazing land. It seems that the government has abandoned the grazing reserve system created by the Northern region government in 1965. Then, the government created over 417 grazing reserves in the north.3 Under the grazing reserve system, government provided space, water and vaccinations for the livestock while the herdsmen paid taxes to the government in return. However, the discovery of oil and subsequent exploration and export made Nigeria an oil economy, particularly in the 1970s and 1980s. Subsequently, the grazing reserve system was abandoned due to the neglect of the agricultural sector as the mainstay of the country's economy. Pasture refers to grass or other plants that have grown or are grown for feeding grazing animals (such as camels, cows, sheep, goats and donkeys) as well as the land used for grazing (Lodha, 2007). Normadism on the other hand is a form of social organization where people move from one place to another in search of natural resources for their survival (Mayhem, 2009). Normadism incorporates the advantages of mobility and traditional nomadic groups were able to exploit natural resources such as

grasses and water at dispersed locations in the course of their mobility (Mayhem, 2009). Pastoralism is a system of land utilization which features the grazing of livestock rather than the cultivation of crops (Lodha, 2007). Normadism on the other hand is the practice by members of tribes that move with its animals from place to place in search of pasture and water. Normadic refers to normads that is herdsmen in an area that leads a nomadic existence by moving their livestock around an area or region to feed on available grazing (Bellamy, 2007). Pastoral nomadism is thus a form of subsistence agriculture based on herding domesticated animals for their meat, hides, milk, products or item of trade (Husain, 2012). Settled agriculture, started in about 9,000BC and pastoralism emerged somewhat later involving different people (Sarre, Smith and Morris, 1991). According to Husain (2012) pastoral nomads are found in different climatic regions of the world, ranging from the equator to the Arctic circle. They are also found across arid deserts into tropical savannas of tall grasses on the equatorial margins of these deserts. Pastoralism as a dominant economy has developed in the old world (Asia, Africa and Europe) where there are numerous pastoralists who herd cattle for various purposes (Husain, 2012). The movement of most present day nomads is determined by the seasonal nature of rainfall and the need to find new sources of grass for their animals. Examples of such nomads include the Bendouin and Tuaregs in the Sahara Desert, the Fulani in western Africa and the Masai in Kenya (Waugh, 1995). Across the continent of Africa, there are several pastoral nomads who herd their animals within the arid, semi-arid and savannah vegetation zones, one of these are the Fulani. The Fulani are the largest semi-nomadic group in the world found across west and central Africa. Over the years, they herd their animals across the various vegetation zones in search of pasture and water for their animals, frequently leading to conflict situations and clashes with sedentary farming communities in different countries. These recurring conflict situations and clashes have become a national security challenge particularly in some West African countries such as Nigeria.The Fulani pastoralits/farmer's conflicts have posed serous security challenges because for decades' governments at local, State and federal level have not been able to overcome the challenge. The conflicts continue leading to disruption of peaceful co-existence, destruction of properties, loss of lives and displacement of people from their homes and villages to internally displaced person's camps.

This paper will also examine pastoral nomadism as a system or form of agriculture that leads to conflicts which have become national security challenge in contemporary Nigeria. The paper defines national security as the ability of the nation to overcome any of its security challenges, no matter the gravity of the challenge. It is also the ability to ensure law enforcement, safety of lives and properties and defense against aggression (Iredia, 2011). National security can also be defined as the security of the nation state, including its citizens, economy, institutions etc which is the duty or prime responsibility of the Government. Originally conceived as protection against military attacks, national security is now widely understood to include non-military dimension including economic security, energy security, environmental security, food security, cyber security etc. Nigeria in contemporary times is facing serious security challenges in virtually all the nocks and cranes of the nation. These security challenges include Boko Haram insurgent attacks, rural banditry and cattle rustling, highway armed robbery, kidnapping of people for ransom, communal clashes, gun-men attacks, herdsmen/farmers conflicts, pipeline vandalism, military and sea piracy, burglary and theft in the cities etc.However, one of the deadliest attacks which is that of the Boko Haram is reducing in frequency since the coming into power of President Buhari in 2015. The conflict between herdsmen and farmers is now increasing in frequency with deadly clashes between the two groups. The conflicts have also widened in geographical scope to include not only the northern most regions but also the middle belt and further in the southern part of Nigeria.

The objectives of this paper is to:

(i) Explain the nature and practice of pastoral nomadism in Nigeria.
(ii) Discuss the security challenges associated with pastoral nomadism
(iii) Highlight the efforts towards tackling the national security challenges
(iv) Highlight the weaknesses of the efforts towards tackling the security challenges
(v) Offer recommendations towards overcoming the security challenges.

Data collection and analysis

Data were collected from both primary and secondary sources which include interviews conducted to gather data for previous researches on security threats posed by disgruntled herdsmen that camped in the Rumah/Kukar Jangarai forest reserve in Batsari and Safana LGAs of Katsina State. Primary data were collected through direct observations on herdsmen and their movement of their cattle across Katsina, Kaduna, Niger, Nasarawa and Cross River States.

Secondary data were collected through desk research from textbooks, articles published in peer reviewed journals, conference papers, daily newspapers and magazines reports and internet sourced materials. The data collected from the primary and secondary sources were analyzed using descriptive statistics in form of tabulations, use of photographs and cartographic techniques.

The Nature and Practice of Pastoral Nomadism in Nigeria

Pastoral nomadism is the traditional occupation of a large and distinct ethnic group known as the Bororo Fulbe (Fulani) and it is also the principal way of life of the Shuwa Arabs of Borno State (Areola, 1982). The Fulani are larger in number than the Shuwa Arabs and they move across the different geographical regions of Nigeria. The Shuwa Arabs rear cows, goats and sheep around the shores of the Lake Chad. The recession of the lake has seriously affected their activities as they often follow the lake water as it recedes from the areas (Daura, 2001).The dominant groups that engage in pastoral nomadism are the Fulani, who keep cattle, sheep and goats and live in temporary camps across northern Nigeria. They produce locally dairy products such as fresh milk, sour milk (called *nono* in Hausa) and cow oil (called *man shanu* in Hausa) which are sold at local markets by their womenfolk. From July to December they operate in the northern tsetse fly free zone and moving south wards from December to June to the Guinea and parts of the derived Savannah zone. The distance covered range from 100km to as much as 500km (Areola, 1982). However, from the years 2010 to date the Fulani are moving beyond the derived savannah to the forest zone of southern Nigeria. This makes them to come in contact with the sedentary farming communities of the south that shares nothing in common with the Fulani people. The movement of the Fulani herdsmen towards southern Nigeria is mainly attributed to the rapid depletion of natural fodder in northern Nigeria due to the changing climate. The herders are compelled to seek for pastures outside their traditional savannah vegetation zones. The Fulani herders have resorted to staying for long period in the Southern Nigeria where the rainy season lasts longer and produces rich dense greenery. However, in the process of staying in the south, they trespass on farmers' lands (Odua, 2016). This has resulted to series of clashes between the Pastoralists and Farmers in States such as Anambra, Cross River, Delta,Enugu, Imo and Oyo.

According to Dingba and Adamu (2007), for pastoral nomadism to succeed there must be a very good knowledge of the environment and hence the Fulani herdsmen have divided the year into five (5) seasons.

S/N	Season	Months of a year	Movement of the Fulani herders
1	Cool dry season (*Dabbunde* in Fulfulde language)	December to February	Vegetation and water finished and the southwards movement starts
2	Hot dry season (*Cheedu* in Fulfulde language)	February to April	Scarcity of water and grasses on transit from the north southwards
3	Start of rainy season (*Seeto* in Fulfulde language)	May to July	Vegetation and surface water begin to appear and the movement back to the northern homelands commences
4	Wet season (*Dungu* in Fulfulde language)	July to September	Vegetation fully grown and surface water is available herdsmen are comfortable in their northern homelands
5	Hot dry season after the rains (*Yawal* in fulfulde)	October to December	Drying of vegetation and surface water and preparations for movement starts

Table 1 The seasons and its influences on the movement of the Fulani pastoral nomads. Source: Dingba and Adamu (2007)

From the table above it can be seen and observed that the movement of the pastoral nomads depends on the availability of vegetation and surface water. The two potential periods of conflicts with farmers in the Middle Belt and Southern Nigeria is from February to July during the hot dry season and the start of the rainy season. These are the two periods when the nomads are on the move and therefore encounter settled farmers on the way. In terms of water supply the nomads move along areas where surface water is available such as dams, rivers, lakes, streams, ponds and even puddles. These are important for the watering of the cattle as they move in transit to and from the southern parts of Nigeria.

It is important to consider that the routes used by the pastoralists is determined by a number of factors such as pastures for their animals, availability of surface water, the presence or absence of tse-tse fly, and a market for the sale of their dairy products as well as the purchase of some vital necessities. These conditions are fulfilled in areas of population concentration where much of the land is under cultivation leading to conflicts with farmers (Dingba and Adamu, 2007).

Over the centuries during the course of migrating southwards, the Fulani nomads have settled in many states of the Middle Belt where the length of the dry season is shorter, water is available along rivers Niger, Benue and their

tributaries and there is green vegetation to feed the cattle. These states include Niger, Kaduna, Plateau, Nasarawa, Adamawa, Taraba and Benue. The nomads graze their cattle within these States covering a much shorter distance from 1-100 km within a State. The Fulani nomads were able to live side by side and co-exist with the different tribal groups of these States such as the Tivs of Benue and Taraba. They develop a tradition of cracking jokes where the Fulani ask the Tiv "where are my cows?" and the Tiv will respond by saying "we have eaten them". Also on the Mambilla Plateau and parts of the Cameroon highlands, some of the Fulani nomads have settled to become cattle breeders, taking advantage of the favourable environmental conditions offered by the high altitude. These conditions include high rainfall for the growth of pastures and low temperatures under which tse-tse fly cannot survive (Areola, 1982). According to Dingba and Adamu (2007) the Fulani herders started moving into the area in 1880 but movement was intensified in the 1930s and 1940s. Further movement into the area was banned in 1949 due to high cattle population and frequent clashes with the farmers (Dingba and Adamu, 2007).

National security challenges associated with pastoral nomadism

The occurrence of conflicts between pastoral nomadic sedentary farmers have existed since the beginning of agriculture and the increase or decrease in intensity and frequency depend on economic, environmental and other factors (Abbass, 2014). Since the 1980s, there has been a marked expansion of cultivation of the *Fadamas* (riverine and valley bottom) areas due to increasing population. This means that both the pastoralists and farmers have engaged in fierce struggles for access to valuable lands which more often than not, result in increased conflicts and violence that affects national security (Abbass, 2014).

The States of the federation that borders Niger Republic are the traditional homes of the pastoral nomads. For centuries he pastoralists roam freely with the cattle and the Fulani have over the years integrated with the majority Hausa ethnic group of the northern region. Figure 1 below show green arrows indicating peaceful movement of the pastoralists within the region. Minor disagreements with the Fulani here are sometimes amicably settled without bloody clashes. However, as the Fulani moves down to the Middle Belt states of Niger, Nasarawa, Benue, Plateau, Taraba etc. they come in contact with a region that consist of different tribes that are not always accommodating to them. Disagreement over grazing routes, land issues and encroachment of cattle

into the farmlands of the host communities are not always amicably settled leading to violent clashes. On Figure 1, this movement is indicated by yellow arrows that signify two yellow (e.g cards) equal to red implying that bloody clashes occur with reprisal attacks. The movement of the pastoral Fulani into southern Nigeria is due to necessity of climate changes as this region is totally none accommodating to them. On the Figure 1 below red arrows are used to show the movement into a danger zone. The figure can be seen below.

Figure 1 Map of Nigeria showing movement of pastoral nomads across the federation.

Base on the situation shown on the map above, one con observe that pastoral nomadism has become a national security challenge as a result of the fact that:

(i)The geographical scope of the conflicts has widened to include the Southern parts of the country and the States have continued to complain about the movement of the pastoral Fulanis within the land area of their States.

(ii) Some States in the Middle belt and the Southern part such as Benue, Taraba and Ekiti have forbidden the Pastoral Fulani from rearing cattle on their lands by enacting the No Grazing Bill as a solution to the challenges arising from the nomadic herding of cattle.

(iii)The casualties arising from the conflicts between the pastoralists and farmers have increased in recent times even in the Southern parts of the country. As a result, some people have called on their people to attack the Fulani Pastoralists in their domains as revenge to the casualties they suffer. The

national security challenges of the practice of pastoral Nomadism are in the areas of.

Security of lives – The security of lives has reduced considerably in the areas where the conflicts between the pastoralists and farmers have led to deadly clashes between two groups. According to Usman (1999) 69 people lost their lives while 99 people were injured from bow and arrow shots as a result of these clashes in Jigawa State from 1993 – 1995. Some of the recent loss of lives occurred in the year 2014 where clashes between Fulani herdsmen and farmer's ethnic groups in Taraba State led to the death of 266 people and injury to 350 other from April to June (Mac-Leva, 2014). In May 2013, the Fulani and Agatu clashed in Benue State leading to the loss of 50 people and in February the Fulani and Eggon tribesmen clashed in Nasarawa State (Okoli and Atelhe, 2014). In November 2017 Bachama militias launched attacks on Fulani settlements and killed 45 people including women and children in Numan LGA of Adamawa State. In June 2018 Fulani herdsmen killed 86 people in Plateau State as retaliation over the killing and theft of 300 cows by the Birom youths.

Destruction of properties – The clashes between the pastoralist and farmers have resulted to the destruction of properties worth millions of Naira. Properties burnt include household properties, motor vehicles, motorcycles and many others. In Benue state for example where these clashes are endemic in the year 2016 several properties were destroyed. These properties include houses and huts, farmlands and food barns, economic trees, and several valuable items belong to the communities. Okoli and Atelhe (2014), in their study on Nasarawa State observed that between the years 2012 – 2013 many properties include houses, motor vehicles, homesteads, and household properties were burnt as a result of the pastoralist and farmers clashes in the State.

Destruction of settlements and creation of IDPs – Destruction of settlements particularly village settlements comprising mud houses, huts, homesteads etc are one of the security challenges associated with the clashes between the two groups. Even in the 1990s this destruction has existed then, for example seven villages were burnt as a result of the clashes in Jigawa State between 1993 – 1995 (Usman, 1999). Okoli and Atelhe (2014), reported that in May 2013, along a border area of Benue and Nasarawa States, more than 1,000 homesteads were destroyed after a reprisal attack by Fulani herdsmen due to the killing of a traditional ruler and four others.

The destruction of the settlements usually displaced thousands of people especially those who manage to escape the bloodsheds.
They then become IDPs in primary schools, palace of the traditional ruler or any public place.

Destruction of crops, farmlands and effect of food security – This is one of the causes of the conflict which is also a security threat. Cattle belonging to the pastoralist in some instances enter into farmlands and destroy the corps that are planted. As a result many farmers lost part or whole of their crops which means reduced yields and low income on part of the farmers (Ofuoku and Isife, 2009). The Fulani herdsmen trespasses into farmlands of the people thereby destroying the farmlands as the farm produce are destroyed. The next move is the farmers clashing with the herdsmen resulting to further destruction of lives and properties. Also when the conflicts occur during the farming season, some farmers will not go to farm due to the fear of being attacked. This means low agricultural productivity in the following harvest season (Okoli and Atelhe, 2014). In Delta state, southern Nigeria it was observed that some of the farmers especially women stop going to distant farms for fear of being attacked by the pastoralists in the bush (Ofuoku and Isife, 2009).

Endless circle of violent attacks – The Fulani pastoralists are retaliatory in character and as such will retaliate on any attack on them or killing of even one of their kinsmen. This has resulted in endless or continuous circle of violent attack. On May 13th 2017, worshipers in a mosque were attacked by the pastoralists in Etogi community Niger State and the attack that led to the killing of 20 people which is believed to retaliation on the death of herdsmen who was killed in a disagreement over grazing land (AP, 2017). On 8th September 2017 Anchau village was attacked by Fulani militia leading to the injury of 19 people and the attack was a reprisal over the killing of a boy. In Plateau state, the Birom youths engaged in series of reprisal attacks with the Fulani pastoralist with the latest attacks erupting in June 2018. In Nasarawa State the tribal communities were also engaged in tit-for-tat attacks however the creation of a grazing reserve in southern part of the State may reduce the occurrence of the attacks. Presently the pastoralists are yet to retaliate over the simultaneous attack on their communities of Mambilla plateau in Taraba State in June 2017 that was tagged ‘ethnic cleansing’ by Fulani tribal leaders.

Past and Present Efforts at Tackling the National Security Challenges Associated with Pastoral Nomadism

A number of efforts have been made by the Federal, State Governments, Non-Governmental Organizations (NGOs) and International organizations toward tackling the security challenges associated with pastoral nomadism. These are:

(i) The Federal Government usually sets up a technical committee to resolve the conflicts. These committees usually investigate the immediate and remote cause of the conflict and then submit report to the government who then studies the report then act based on the recommendations.

(ii) State Government set aside or designated areas as grazing reserves where the pastoral nomads camp there to rear their herds particularly during the rainy season when farmers are growing crops on their land. Example in Katsina State is the Rumah/Kukar Jangarai grazing reserve located in Batsari, Safana and Danmusa LGAs.

(iii) The Petroleum Trust Fund (PTF) Pastoral Development Programme from 1996-1997 intervened by creating grazing reserves stock routes and assigned team of experts which retraced international cattle routes along States bordering Niger republic. This is executed so that pastoralists can move along these routes freely without trespassing.

(iv) Security personnel such as mobile police were deployed to the affected areas to restore the peace in the communities particularly in rural areas. In certain cases a dust to dawn curfews were imposed on the affected areas while the security personnel patrol these areas to prevent escalation of the insecurity situation.

(v) NGOs such as Campaign for Reforestation (CAREFOR) of Katsina State in conjunction with United States Agency for International Development (USAID) organized workshops in the year 2001 on conflict resolution for farmers and herdsmen in Katsina State .At the workshop farmers groups and the members of the Miyatti Allah Cattle Breeders Association (MACBAN) were informed and enlightened on how to amicably resolve conflicts whenever conflicts arises between them and not to take law into their hands to commit any criminal activity (Ladan, 2004).

(vi) The Government at the federal level has in June 2017 held a National Conference that analyses the root cause of the crisis. All stakeholders

in cattle breeding as well as farmers came together and discuss and analyzed the situation. The recommendations of the conference are expected to be implemented towards bringing to an end the security challenges posed by the conflicts between pastoralists and herdsmen in the country.

(vii) The Food and Agricultural Organization is supporting the Federal Government of Nigeria towards establishing grazing reserves and ranches across States of the federation. In Nasarawa State the ranches have been established while plans have commenced in other northern States. However, the Governors of the South Eastern States have held a meeting at Enugu and later announced that they don't have land to give for the creation of grazing reserves and ranches.

(viii) The Nigerian Police Force (NPF) in conjunction with Leadership Newspapers and the National Council of Traditional Rulers in Nigeria held a two day summit from 11th – 12th May 2017. The summit was aimed at forging partnership for effective strategies to curb the menace of recurring farmers-herders clashes, kidnapping and criminality in Nigeria. In the same month Benue State University also organizes a conference on the herdsmen crisis and the conference resolve to take steps towards exclusion of Benue State form the proposed creation of grazing reserves and ranches in northern Nigeria.

(ix) The Federal Government use to launch security operations to deal decisively with those causing the insecurity. For example in southern Kaduna State the Federal Government has launched operation *''Harbin Kunama'* or scorpion sting to deal with those responsible for the incessant attacks between the two groups. The Federal Government even planned to construct an army barracks in Kachia/Kafanchan as a permanent solution to the incessant conflicts in the areas.

(x) As a solution to the unending conflict between Fulani Pastoralits and farmers, the Zamfara State Government agreed a peace deal with the bandits as a way of finding a lasting solute to the lingering crisis in December 2016. This kind of amnesty and peace deal between the Government and the Fulani bandits was agreed at a ceremony on the 15th January 2017 in the neighboring Katsina State. The Katsina State peace deal has succeeded in considerably bringing peace to the affected communities of the LGAs bordering the Rugu forest.

Weaknesses of the Effort at Tackling the Security Challenges

Despite the series of efforts towards tackling the security challenges, the clashes between the two groups still persists. This arises due to the weaknesses of the efforts which are:

(i) Successive Governments attempts at tackling the security challenges is usually late and not prompt reaction when the clashes occur. For example, in 2016 President Buhari's order for an investigation into the Agatu clashes in Benue State came more than a week after the attack is late (Amaza, 2016).

(ii) No stern and serious action is taken by the government even when the technical committees assigned to investigate the conflicts have submitted their report. Since no action is taken and the attackers are not decisively punished, they then carried out the attacks again or reprisal attacks continue.

(iii) Even though the Government have created and designated areas as grazing reserves traditional rulers and rich individuals are allowed to encroach into these reserves. The next is that the local farmers themselves will join by also encroaching into cattle stock routes, grazing areas and even block the paths where cattle herds get access to water from streams, rivers, ponds and other water points.

(iv) The security personnel that are deployed to the crisis points are deployed late not immediately when the attacks occur and they have not been able to pre-empt the attacks before it occurs. Also some of the areas are not easily accessible due to poor road networks making it difficult for security personnel to arrive on time. There is also the shortage of manpower in the Nigerian Police Force particularly in the rural areas where the conflicts usually occurs.

(v) The panels of inquiry constituted do submit their reports to the government. The reports are not published and made public with the culprits decisively prosecuted. It is because of this attitude of the Government that some migrant pastoralists have decided to stay in Nigeria when they observe that no commensurate punishment is meted out to offenders.

(vi) Governments at all the levels have not taken appropriate measures to safeguard grazing areas meant for the pastoralists for grazing. The

demand for land by farmers to increase their food production capacity as well as development necessitated by industrialization and urbanization has influenced massive capture of gazing areas from the custody of the pastoralists. Governments allow this phenomenon to continue and the end results are the existing conflicts and clashes facing the nation that have become national security challenge (Anka, 2017).

(vii) Government intervention in the livestock sector is poor compared to farm crop production. There is no support to traditional transhumant cattle breeders in terms of inputs like fodder development and storage, market support and linkages (Tukur, 2013). The government has thus neglected the livestock sub-sector and not afforded any priority in terms of the existing laws on protection of environment, grazing reserves and social integration of the Fulani pastoral nomads in the socio-economic and political mainstream which is considered as critical factor that led to the present crisis between the two groups (Anka, 2017).

Recommendations

The following recommendations were put forward in order to reduce the security threats associated with pastoral nomadism.

(i) The State Governments should establish mechanisms to resolve disputes at the village level within each local government area. In line with this, traditional rulers should be strengthened to resolve conflicts between pastoralists and farmers at the local level without resorting to the use of courts and the Police.

(ii) The Federal Government should create a federal Commission to manage transhumant stock routes and grazing areas in the country. This federal commission should ensure that in future the stock routes and grazing areas are not encroached upon or blocked particularly by farmers as they expand their farmlands.

(iii) Efforts should continue by the State governments particularly the northern States to create grazing areas and ranches where the pastoralist can graze their herds freely. In these areas social amenities such as schools, dispensaries, water and power supply and veterinary clinic should be provided for the pastoralists to feel the impact of the government and improve their livelihoods.

(iv) The presence of security personnel should be increased in the rural areas where most of the clashes between the pastoralists and farmers occur.

This can be done by recruiting more personnel into the Nigerian Police Force (NPF) and then they will be posted to the rural areas to ensure and maintain peaceful co-existence among the people.

(v) The aspect of community policing should be enhanced in village communities where the local vigilante groups and people in the villages must support the activities of the law enforcement agents particularly the Police. The local people can further assist the law enforcement agents in the discharge of their duties as they are familiar with the landscape and vegetation cover of their areas.

(vi) Governments at all levels should ensure that relations between pastoralists and farmers are improved so that they see themselves as partners in the use of the common resource of the land. Based on this, dialogue mechanism among the two groups should be initiated and enhanced through enlightenment campaigns in the media particularly the radio that has widest reach in most of the rural communities.

(vii) The Federal Government should initiate moves towards disarming any pastoralist or farmers that are presently holding arms and ammunitions. This is very important move towards reducing the deadly nature of the clashes between the two groups. Furthermore, the disarming of the groups particularly the pastoralists will reduce the incidences of cattle rustling, theft and rural banditry.

(viii) The Federal Government should take drastic steps towards ensuring that the pastoralists or farmers that are found to be breaching the peace and creating insecurity are dealt with decisively. Furthermore, the Federal government in conjunction with the Economic Community of West African States (ECOWAS) should regulate transhumance by ensuring that movements of herds are regulated channeled along defined corridors that are allowed by the members.

Conclusion

The practice of pastoral nomadism has constituted a national security threats in contemporary Nigeria in view of the rapidly expanding population while the land area of the country has remained constant that is not increasing. The pastoral nomadism has led to conflicts and violent clashes in both the northern and southern parts of the country which has resulted to loss of lives, destruction of settlements and creation of IDPs, destruction of farmlands and corps which

affects food security among others. The government should change approach on dealing with the issue as the problem between the pastoralists and farmers is basically a development and economic challenge that ought to be tackled that way. Recently, as a result of the increase and intensity of the conflicts and challenges, political leaders and security agents view the problem as security threat (Tukur, 2013). In different parts of the world such as the Middle East, South Asia, North Africa and Western Sahara, pastoralist is gradually in the process of being abandoned (Husain, 2012). This process of increasing sendentarization in different parts of the world clearly shows that a nomadic life is always by its nature inferior and less comfortable than a sedentary farming economy (Husain, 2012). Governments all at levels, civil societies, and groups, pastoralists and farmer's associations and international organizations need to address the issues with a view to finding lasting strategies to overcome the challenges, otherwise the consequences to the ethnic, political, religious, and food security in Nigeria and indeed West Africa will be devastating (Tukur, 2013).

References

Abbas, I. M. (2014) – No Retreat No Surrender Conflict for Survival Between Fulani Pastoralists
and Farmers in Northern Nigeria, *European Scientific Journal* 8(1): 331-346..

Amaza, M. (2016) – Nomadic Conflict Nigeria's Next Security Challenge is at a Tipping Point
and Could be as Deadly as Boko Haram. Retrieved from https://qz.com/670768/nigerias-next-security-challange.

Anka, A. S. (2017) – Emerging Issues in Zamfara Armed Banditry and Cattle Rustling: Collapse
of the Peace Deal and Resurgence of Fresh Violence. *International Journal of Innovative Research and Development* 6(12): 161-169.

Areola, O. (1982) – Animal Husbandry I: Systems of Production and Livestock in K.M Barbour,
J.S. Oguntoyinbo, J.O.C. Onyemelukwe nd J.C Nwafor (eds*) Nigeria in Maps* Hodder and Stoughton, London.

Associated Press (AP)(2017) – 20 Killed in Mosque attack in Nigeria over land dispute.
Retrieved from www.washington-post.com/worlod/africa/20-killed-in-mosque.

Bellamy, P. (2007) – *Academics' Dictionary of Environment* Academic (India) Publishers, New
Delhi.

Daura, M. M. (2001) – The Physical Environment and Development: A Study of the Borno
Region Chapter 2 in O. Ogunnika, D. Erefin, M. Daura and D. Bulami (eds) Environment and Development Issues in Sub-Saharan Africa. Seminar series Vol. 1 Published by Faculty of Social and Management Sciences University of Maiduguri.

Dungba, A. A. and Adamu, A. S. (2007) – *Regional Geography of Nigeria* Chapter 1 in A. C.
Iziashi (eds) Readings in Geography Vol. 1. Joyce Graphics Printers and Publishers, Kaduna.

Husain, M. (2012) – *Human Geography*, Fourth Edition, Rawat Publications, New Delhi.

Iredia, T. (2011) – What is National Security. Retrieved from
www.vanguardngr.com/2011/12/what-is-national-security

Ladan, S. I. (2004) – Towards Efficient Environmental Conservation in Katsina State: Floral
Conservation *Environmental Watch* (1)1:241-250.

Lodha, R. M. (2007) – *Academic's Dictionary of Geography* Academic (India) Publishers New
Delhi.

Mac-Leva, F. (2014) – Close up on Wukaris' Blood bath Sunday trust Sunday June 22nd 2014.

Mayhew, S. (2009) – *Oxford Dictionary of Geography*. Fourth Edition Oxford University Press,
Oxford England.

Oduah, C. (2016) – Nigeria: Deadly Nomads-Versus-Farmers Conflicts Escalates. Retrieved form www.aljazeera.com/news/2016/Nigeria-deadly-nomad-farmer

Ofuoku, A. U. and Isife, B. I. (2009) – Causes, Effects and Resolutions of Farmers Nomadic Cattle Herders in Delta state. *International Journal of Sociology and Anthropology* 1(2): 047-054.

Okoli, A. C. and Atelhe, A. G. (2014) – Nomads Against Native: A Political Ecology of Herders/Farmers Conflicts in Nasarawa State, Nigeria. *American International Journal of Contemporary Research* 4(2): 76-88.

Sarre, P., Smith, P. and Morris, E. (1991) – *One World for One Earth Saving the Environment*.
Earthscan Publications Limited, London.

Tukur, M. B. (2013) – Conflict Between Transhumant Pastoralist and Farmers in Nigeria – the
way Out. Retrieved from http://pastoralist2.worldpress.com/2013/06/11/conflcit

Usman, B. (1999) – *Voices in a Choir: Issues in Democratization and National Stability in Nigeria.*

Waugh, D. (1995) – *Geography An Integrated Approach*, second edition. Thomas Nelson and
Sons Limited Surrey UK.

النَّفي في شعر أبي طالب لَامِيَّتُهُ أنموذَجًا
دِراسَةٌ دَلاليَّةٌ

م. د. وداد حامِد عطشان السَّلامِيّ
جامِعة الكوفة/كُلِّيَّة الفِقْهِ
Widad.atshan@uokufa.edu.iq

Negation in the poetry of Abu Talib his illiteracy as an example Semantic study

M. Dr. Widad Hamed Atshan Al-Salami
University of Kufa/College of Jurisprudence
Widad.atshan@uokufa.edu.iq

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

النَّفي في شعر أبي طالب(رضوان الله عليه)، لَامِيَّتُهُ أنموذَجًا
دِراسَةٌ دَلاليَّةٌ

م. د. وداد حامِد عطشان السَّلامِيّ
جامِعة الكوفة/كُلِّيَّة الفِقْهِ

ملخص البحث

الحمدُ لله ربِّ العالمينَ والصّلاة والسّلام على سيّدِ المرسلينَ مُحمَّد وعلى آلِهِ المطهَّرينَ في الكتابِ المبين، سادةِ الخلقِ أجمعينَ.

وبعدُ فإنّ أبا طالبٍ(رضوان الله عليه) حامي الرَّسول الأكرم، ونصيره الأعظم(صلى الله عليه وآله وسلّم)، فلولا أبو طالبٍ لا الرّسول(صلى الله عليه وآله وسلّم) سلمَ وظفرَ، ولا الدّين ثبتَ وانتصرَ، وكان على سيرة أبيه عبد المطلب فالابنُ صورةٌ لأبيهِ، وأبو طالب(رضوان الله عليه) عمّ أعظمُ الأنبياء(صلى الله عليه وآله وسلّم) شرفًا وأحفظ النَّاس ليتيمٍ وأرعاهم لصلةِ رحم، وهو فرعٌ من السّلالة القرشيّة الهاشميّة، المعروفة بعلوّ الشّأن في الجاهليّة فضلا عن الإسلام، كلامهم فوق كلام المتكلّمين، مشبعٌ بذكر ربَّ العالمينَ، ومنسوجٌ بالفضائل، وقد استلهم أبو طالب من أخلاق العرب أروعها ووافق كلامهُ وشعره القرآنَ مضامينَهُ العاليّة ووظفَّها في خدمةِ الرّسالةِ السّماويّة، فكان حسن نصرته للحقّ وجمال شعره دافعا للتّوجه نحو دراسة قصيدته اللّاميّة، فانتخبتها مصدرا لبحثي الموسوم بـ(النَّفي في شعر أبي طالب (رضوان الله عليه)، لَامِيَّتُهُ أنموذَجًا، دِراسَةٌ دَلاليَّةٌ) وقد اعتمدت في دراسته الجملة في حال النَّفي، ونظمته في مقدمة وتمهيد وأربعة مباحث: وقد ذكرت في التمهيد معنى النَّفي ومفهومه، وأقسامه، وسيرة أبي طالب، ولاميَّته الخالدة (رضوان الله عليه)، وفي المبحث الأوَّل: درست الأدوات الدَّاخلة على الجمل الفعليَّة أو الإسميَّة، وذكرت فيه قسمي النَّفي ورأيت أن أذكر فيه أدوات النَّفي الصَّريح إجمالا، ثمّ أفصّلها في المباحث التَّالية، فـ(لم، ولما) مختصّة بالدخول على الفعل، و(لا، وما) مشتركة بالدخول على الأفعال والأسماء، ثمّ درست فيه النَّفي الضّمني، وفي المبحث الثَّاني: تناولت النَّفي الصَّريح بالاسم (غير)، والمبحث الثّالث فصّلت فيه النّفي بالحروف (لَا، ولَمْ، ولما، ومَا)، وفي المبحث الرّابع: درست النَّفي بالفعل (ليسَ)، ثمّ أتممته بالخاتمة، وختمته بمصادره ومراجعه، واستعنت بعدد من المصادر والمراجع منها: (الأصول في النّحو)، لابن السّراج (ت 316هـ)، و(مقاييس اللّغة)، لأحمد بن فارس (ت 395هـ)، و(ديوان أبي طالب).

وقد كانت قصيدته ذات شؤونٍ متعدّدةٍ وجودةٍ عاليةٍ، وقد وظّف فيها طاقاته اللّغويّة والمعرفيّة بإبداع ظاهر؛ لحفظ ما ينبغي له حفظه ولإيصال آرائه، وممّا توصّلت إليه في عملي الأمور التّالية:

-إنّ أبا طالب(رضوان الله عليه) رجل قرشيّ هاشمي لغته العالية الرّاقية منبثقة من سليقة العرب الصّافية، فلغته الأصيلة وطريقة استعماله كانت سبب تميّزه فكرا وأدبا.

-إنّه استعمل النَّفي ليوصل للمتلقّي ما يجيش بعقله وصدره من شعور وأفكار ومعتقدات بطريقة متوافقة مع قواعد النّحو وبصورة فنيّة إبداعيّة.

-إنه استعمل في النَّفي عددا من الحروف، منها الحرف (لا): نافية عاملة وغير عاملة، ونافية للجنس، وناهية، وزائدة، وقد كان استعماله لـ(لا) النّافية غير العاملة هو الأكثر ورودا. كذلك استعمل (ما) النافية غير العاملة —وهي حرف- وكان ورودها أقل من الحرف (لا) اجمالا.

-إنّه استعمل (غير) اسما للدّلالة على النّفي، وكانت نسبة استعمال هذا الاسم أكثر من غيره. كذلك استعمل الفعل (ليسَ) عاملا، في عدد من المواضع لنفي الحدث في زمن الحال.

ولا يكمل عمل الإنسان –وإن اجتهد–، إنّما الكمال لله تعالى وحده، فأسأله تعالى أن يجود بالعفو والقبول والمعونة، فهو نعم المولى ونعم النّصير.

الكلمات المفتاحيّة: النَّفي ، شعر، أبو طالب(رضوان الله عليه)– اللاميّة، دراسة دلاليَّة.

Keywords: negation, poetry, Abu Talib (may God be pleased with him) - Al-Lamiyah, semantic study.

Research Summary

Praise be to God, Lord of the Worlds, and prayers and peace be upon the Master of Messengers, Muhammad, and his purified family in a clear book, the masters of all creation.

Moreover, Abu Talib (may God be pleased with him) was the protector of the truth, the speaker of truth, the one who helped support the greatest Messenger of the religion (may God's prayers and peace be upon him and his family), and had it not been for him, neither the Messenger (may God's prayers and peace be upon him and his family) would have been safe and victorious, nor would the religion have been established and victorious, and he would have followed his path. His father, Abdul Muttalib, and Abu Talib (may God be pleased with him), the uncle of the Noble Prophet (may God's prayers and peace be upon him and his family) were from the Hashemite Quraysh dynasty, which was known for its high status in pre-Islamic times as well as Islam. Their speech is above the speech of creation, and no creature comes close to them in terms of their good speech and sincerity. He was inspired by Abu Talib has one of the most wonderful morals of the Arabs, and the Qur'an has its high contents and he used them in the service of the heavenly message. His good support for the truth and the beauty of his poetry was an incentive to move towards studying his illiterate poem. It was an inspiration for my research entitled (Negation in the Poetry of Abu Talib (may God be pleased with him) - his Lamite is an example. A semantic study). In his study, I relied on the sentence in its two opposing states: the affirmative state and the negative state, and I organized it into an introduction, a preface, and five sections: I mentioned in the introduction the meaning and concept of negation, its parts, the biography of Abu Talib, and his immortal motherhood (may God be pleased with him). I studied in the first section: Tools used in verbal or nominal sentences. In the second section: explicit negation with the noun (other), in the third: negation with letters (lah, lam, lammah, and mah), and in the fourth: the verb (lah), then I completed it with the conclusion, and concluded it with its infinitives. And its references, and I used several sources and references, including: (Usul fi Grammar), by Ibn al-Siraj (d. 316 AH),

(Standards of Language), by Ahmad bin Faris (d. 395 AH), (Diwan of Abu Talib), and (Al-Ghadeer in the Qur'an and Sunnah). By Al-Amini (d. 1390 AH.(

His poem was multifaceted and of high quality, and he employed his linguistic and cognitive energies in it with apparent creativity. To preserve what he should memorize and to communicate his opinions, among the things I have achieved in my work are the following :

-Abu Talib (may God be pleased with him) was a Qurayshi, Hashemi, and Seleucid man. He used high and sophisticated language. His pure language and the way it was used were the reasons for his distinction in thought and literature.

-He used negation to convey his thoughts to the recipient in a manner consistent with the rules of grammar and a creative, artistic manner.

-He used several letters in negation, including the letter (lah): active and non-functional negation, sex negation, negation, and additional, and his use of the non-functional negation (lah) was the most frequent. He also used the non-verbal negative (mah), which is a letter, and its occurrence was less than the letter (lah) in general.

-He used (other than) a noun to indicate negation, and the frequency of use of this noun was greater than others. The verb (lah) is also used in several places to negate the event in the present tense.

Man's work is not perfect, but perfection belongs to God Almighty alone, so I ask God Almighty to bestow forgiveness and acceptance, and He is the best Lord and the best Helper.

المقدمة

الحمدُ لله ربِّ العالمينَ والصّلاة والسّلام على سيّدِ المرسلينَ مُحمَّد وعلى آلِهِ المطهَّرينَ في الكتابِ المبين، سادةِ الخلقِ أجمعينَ.

وبعدُ فإنّ أبا طالبٍ(رضوان الله عليه) حامي الرَّسول الأكرم، ونصيره الأعظم(صلى الله عليه وآله وسلّم)، فلولا أبو طالبٍ لا الرّسول(صلى الله عليه وآله وسلّم) سلمَ وظفرَ، ولا الدّين ثبتَ وانتصرَ، وهو عمّ أشرفُ الأنبياء (صلى الله عليه وآله وسلّم) وأحفظ النَّاس ليتيم، وأرعاهم لصلة رحم، وهو فرعٌ من السّلالة القرشيّة الهاشميّة، المعروفة بعلوّ الشّأن في الجاهليّة فضلا عن الإسلام، وقد استلهم أبو طالب من أخلاق العرب أروعها ووافق شعره القرآنَ مضامينَه الإنسانيَّة والفكريَّة العَاليّة، ووظّف ذلك كلَّه في خدمة صاحِب الرّسالة السّماويّة، فكان حُسن نصرتِه للحقّ وجمالِ شعرِهِ دافِعا للتّوجهِ نحو دراسةِ قصيدتِه اللّاميّة، فكانت مصدرا لبحثي الموسوم بـ(النَّفي في شعر أبي طالِب (رضوان الله عليه)، لَاميَّتُهُ أنموذَجًا، دِراسَةٌ دَلاليَّةٌ) وقد اعتمدت في دراسته الجملة في حال النَّفي، ونظمته في مقدمة وتمهيد وأربعة مباحث: ذكرت في التّمهيد معنى النَّفي ومفهومه، وأقسامه، وسيرة أبي طالب، ولاميَّته الخالدة (رضوان الله عليه)–وابتدأتها بإضاءة من سيرة الرسول الأكرم(صلى الله عليه وآله وسلّم)، وفي المبحث الأول: درست الأدوات الدَّاخلة على الجمل الفعليَّة أو الإسميَّة، وذكرت فيه قسمي النَّفي ورأيت أن أذكر فيه أدوات النَّفي الصَّريح إجمالا، ثمّ أفصّلها في المباحث التَّالية، فـ(لَم، ولما) مختصّة بالدّخول على الفعل، و(لَا، ومَا) مشتركة بالدَّخول على الأفعال والأسماء، ثمّ درست فيه النَّفي الضّمني، وفي المبحث الثّاني: تناولت النَّفي الصَّريح بالاسم (غير)، وفي المبحث الثّالث: فصّلت النّفي بالحروف (لَا، ولَمْ، ولما، ومَا)، وفي المبحث الرّابع: درست النَّفي بالفعل (ليسَ)، ثمّ أتممته بالخاتمة، وختمته بمصادره ومراجعه، واعتمدت عددا من المصادر منها: (الأصول في النحو)، لابن السّراج (ت 316هـ)، و(مقاييس اللّغة)، لأحمد بن فارس (ت 395هـ)، و(ديوان أبي طالب).

وقد كانت قصيدته ذات شؤون متعدّدة وجودة عالية، وقد وظّف فيها طاقاته اللّغويّة والمعرفيّة بإبداع ظاهر؛ لإيصال آرائه، ولحفظ ما ينبغي له حفظه.

ولا يكمل عمل الإنسان –وإن اجتهد–، إنّما الكمال للهِ تعالى وحدَه، فأسأل الله تعالى أن يجود بالعفو والقبول والمعونة، فهو نعم المولى ونعم النّصير.

التمهيد

معنى النَّفي ومفهومه، وأقسامه، وسيرة أبي طالب(رضوان الله عليه)، ولاميَّته الخالدة

الأول: معنى النَّفي ومفهومه، وأقسامه

–معنى النَّفي ومفهومه

إنَّ النَّفي في اللغة يدلّ على التّعرية والإبعاد، فـ ((النُّونُ والفاءُ والحرفُ المعتلُّ أصيلٌ يدلُّ على تعريةِ شيءٍ من شيءٍ وإبعاده منه. ونفَيتُ الشيءَ أنفِيهِ نفيًا، وانتفَى هو انتفاءً))[1]ويدلّ على التَّنحي والطَّرد والسّقوط والإبعاد والمردود من كلّ شيء، فنفَى الشّيءُ يَنفِي نفيًا: تنَحَّى؛ وانتَفَى شعرُ الإنسان ونفَى إذا تساقطَ. ونفَى الرّجلُ عنِ الأَرض ونفيته عنهَا: طردتُهُ فانتَفى. قال اللَّه تعالى: **{أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ}** وانتفَى مِنهُ: تبرَّأَ. ونفَى الشيء نفيًا: جحَده. وفي الحديثِ: ((الْمَدِينَةُ كالكِيرِ تَنفِي خَبَثَها)) أَي تُخرِجه عنها، وهو منَ النَّفي الإبعادِ عن البلدِ. يُقالُ: نفيته أَنفِيه نفيًا إِذا أَخرجته منَ البلدِ وطردتَهُ. وكلُّ مَا رددتَهُ فقد نفيته[2].

أمَّا في الاصطلاح فالنَّفي معنى عام يتوقف على ذكر الأداة، وهو نظيرُ النهي[3]، وهو من أقسام الخبر، بل هو شطر الكلام كلّه والفرق بينه وبين الجحد أَنَّ النَّافِي إِنْ كانَ صَادِقًا سُمِّيَ كلامه نفيًا ولا يُسمى جحدًا وإِنْ كانَ كاذِبًا سُمِّي جحدًا ونَفيًا أَيضًا، فكلُّ جحدٍ نفيٌ وليسَ كلُّ نفيٍ جحدًا[4]. ويشمل النَّفي بالحرف، وبالفعل[5](..). وبالاسم[6] ((واعلم أنّ حقَّ نفي الشّيء وإيجابه أن يشتركا في مواقعهما، وأن لا يكون بينهما فرق في أحكامهما إلا أن أحدهما لإيجاب والآخر نفي))[7]، وهو أسلوب من أساليب اللّغة كالإثبات إلّا أنّه أسلوب ينقض غيره من الأساليب، فهو إنكار لها. و((هو الجحد والإنكار، وضد الإثبات، والكلام المنفي هو غير المثبت، أي هو الّذي دخلت عليه إحدى أدوات النَّفي))[8]. ودواعي استعماله عند المتكلم هي إزالة الشّك عن المخاطب إن كان فهمه عن حدث ما يدعو إلى الشّك أو يستعمل دفعا لظنّ خاطئ عن حدث وقع أو واقع أو سيقع[9].

ونلاحظ أنّ المفهوم ما زال متصلا بمعناه الأصل؛ إذ النَّفي تنحية الشّيء وإسقاطه وإبعاده وردّه وسقوطه وابعاد المنفي عنه.

ومثل هذا الضّرب من التّعبير لا يلحق إلا الكلام التّام، أي لا يقع إلَّا في تعبير خبريّ صحّ أن ينفى وأن يثبت؛ لأنَّ النَّفي –في الأحوال كلّها–((مسلط على النّسبة بين المسند إليه والمسند))[10]. والمثبت من الكلام هو الكلام الموجب غير المنفي[11]. فـ((الإثبات هو الحكم بوجود أمر، وضده النَّفي))[12].

وإنَّ لأسلوب النَّفي – كغيره من الأساليب– أدواتٍ تخلص معاني النَّفي وظيفيًا بالتَّعليق، ((هي العنصر الرابط بين أجزاء الجملة كلها... وتحدده القرينة))[13]؛ لذا لا بد من الوقوف على دلالة الأدوات لما ينبني عليها من اختلاف المعاني في الجمل المنفية: اسميَّة وفعليَّة.

وأَدواتُ النَّفي (لَا)، و(لاتَ)، و(ليسَ)، و(مَا)، و(إِنْ)، و(لَمْ)، و(لما)، وأَصلُ أَدواتِ النَّفي (لَا)، و(ما)؛ لِأَنَّ النَّفي إِمَّا في الماضِي وإِمَّا فِي المستَقبَلِ، والاستِقبَالُ أكثَرُ من الماضي أبدا ولا أَخَفَّ مِن (مَا) فَوضعُوا الأخَفَّ للأَكثرِ[14]. وقد تُزاد التّاء مع (لا)

لتأنيث اللّفظ، والمبالغة في معناه؛ فتعمل العمل المذكور في أسماء الأحيان لا غير، نحو: (حينٍ) و (ساعةٍ) و(أوانٍ)[15]. فيتحقق بأدوات مخصصة لذلك، ومعظم أدوات النَّفي حروف ومنها ما هو فعل نحو (ليس) أو اسم نحو (غير).

-أقسامه

النَّفي نوعان: محض وغير محض[16]. والمنفي: هو المضمون الذي وقع عليه النَّفي سواء أكان محتوى لجملة اسمية أو فعلية والمنفي في الحالين لا يكون إلا بالنسبة المشتركة بين الفعل والاسم أو بين جملتين اسميتين. فعندما نقول: ما جاء محمد، فالمنفي هو المجيء المنسوب إلى محمد- وعندما نقول: ليس النجاح سهلا، فالمنفي نسبة السهولة إلى النجاح[17].

والصَّريح المحض: تشيعه في النص أداة من أدوات النَّفي، والضمني غير المحض: يسبغه في عبارات المتكلم أسلوب من أساليب النحو أو أداة ليست دلالتها الأصل النَّفي ويخرج المتكلم عن المعنى الأصل الى دلالة النَّفي، وقد ورد كلا القسمين في قصيدة أبي طالب(رضوان الله عليه).

الآخر: سيرة أبي طالب(رضوان الله عليه)، ولاميَّته الخالدة

الأوّل: سيرة أبي طالب(رضوان الله عليه)

قبل البدء بذكر سيرة أبي طالب(رضوان الله عليه) لا بدّ لنا من ذكر نبذة من سيرة الرّسول الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلّم)؛ لارتباطهما أصلا ونسبا وتاريخا ودينا، وقد عرّف النبي بنفسه فقال(صلى الله عليه وآله وسلّم): ((أَنَا مُحَمَّدُ بنُ عَبدِ اللهِ بنِ عَبدِ المطَّلِبِ بنِ هَاشِمِ بنِ عَبدِ مَنَافِ ... بنِ نِزَارٍ وَمَا افتَرَقَ النَّاسُ فِرقَتَينِ إِلَّا جَعَلَنِي اللهُ فِي خَيرِهِمَا. فَأُخرِجتُ مِن بَينِ أَبَوَينِ، فَلَم يُصِبنِي شَيءٌ مِن عُهرِ الجَاهِلِيَّةِ. وَخَرَجتُ مِن نِكَاحٍ، ولَمْ أَخرُج مِن سِفَاحٍ، مِن لَدُن آدَمَ، حَتَّى انتَهَيْت إِلَى أَبِي وَأُمِّي، فَأَنَا خَيرُكُم نَفسًا، وَخَيرُكُم أَبًا))[18] وكانت وِلَادَته عَامَ الفِيلِ.[19]

وكان أبو طالب(رضوان الله عليه) هو الذي أضاف أمر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إليه بعد جدّه، فكان إليه ومعه. ثمَّ إن أبا طالب خرج في ركب إلى الشَّام تاجرا، وخرج به معه[20]. وقد وصفه أبو طالب(رضوان الله عليه) بقوله: ((فشب رسول الله صلى الله عليه وسلم يكلؤه الله ويحفظه ويحوطه من أقذار الجاهلية ومعائبها لما يريد به من كرامته ورسالته، وهو على دين قومه، حتى بلغ أن كان رجلا أفضل قومه مروءة، وأحسنهم خلقا، وأكرمهم مخالطة وأحسنهم جوارا، وأعظمهم خلقا، وأصدقهم حديثا، وأعظمهم أمانة، وأبعدهم من الفحش والأخلاق التي تدنّس الرّجال تنزّها وتكرّما، حتّى ما اسمه في قومه إلا الأمين، لما جمع الله عزّ وجلّ فيه من الأمور الصّالحة))[21].

وعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّه قَالَ: ((بُعِثَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ لِأَربَعِينَ سَنَةً , فَمَكَثَ بِمَكَّةَ ثَلَاثَ عَشْرَةَ يُوحَى إِلَيهِ، ثُمَّ أُمِرَ بِالهِجرَةِ، فَهَاجَرَ عَشْرَ سِنِينَ، ثُمَّ مَاتَ وَهُوَ ابنُ ثَلَاثٍ وَسِتِّينَ))[22]. فقد ((صَدَرَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَن حَجَّةِ التَّمَامِ، فَقَدِمَ المَدِينَةَ، فَاشْتَكَى فِي صَفَرٍ، وَوَعَكَ أَشَدَّ الوَعْكِ))[23].

أمَّا سيرة أبي طالب(رضي الله عنه) فأهمّ ما فيها أنَّه كفيل النَّبيّ(صلى الله عليه وآله وسلّم) ووليه[24]، فاسمه أبو طالب عبد مناف بن عبد المطلب، وقيل: اسمه عمران [25]، وقد وُلِدَ قبل مولد النبي(صلى الله عليه وآله وسلّم) بخمس وثلاثين سنة[26]، عمّ النَّبي(صلى الله عليه وآله وسلّم)، ووالد أمير المؤمنين عليّ(عليه السلام). كان امتدادا للسَّلالة الرفيعة من أجداد النَّبيّ(صلى الله عليه وآله وسلّم)، والوارث لقيمهم ومواقعهم الاجتماعيّة والسّياسيّة[27] فهو سيد قومه وابن سيدهم في الأدب والعلم والحكمة، ووارث أقدس مكان على وجه الأرض ذلكم هو بيت الله جلّ ثناؤه[28]، رجلٌ نصر المبدأ القويم، وكلُّ القلوب له جافية، تريد القضاء على (النّبيّ الجديد) ودينه، ولكنّه كان الحصن المنيع الذي وقف أمامها شامخا ففاضت القلوب بالحقد على هذا النّصير وغضبت[29] غضبة ثورتها لا تهدأ وجفوتها لا تلين.

فلما احتُضر عبد المطلب أوصاه بمحمد(صلى الله عليه وآله وسلّم)، فنفذ أبو طالب(رضوان الله عليه) الوصية فكفله وأحسن تربيته،[30] وعندما تآمرت قريش بينهم على الرّسول(صلى الله عليه وآله وسلّم) وعلى أصحابه، دعا بني هاشم إلى ما هو عليه من منع رسول الله(صلى الله عليه وآله

وسلم) والقيام دونه، فاجتمعوا إليه وقاموا معه وأجابوا إلى ما دعاهم إليه من دفع عن رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) إلا ما كان من أبي لهب، وقد قال أبو طالب، وبادى قومه بالعداوة، ونصب لهم الحرب[31]:

كان قياديا[47] من الطّراز الأول، وهو القائل للرسّول(صلى الله عليه وآله وسلّم): ((أقبل يا ابن أخي، فأقبل عليه، فقال: امضِ على أمرك وافعلْ ما أحببتَ، فو الله لا نسلمكَ بشيء أبدا))[32]. وقد قال حين أجمع لذلك من نصرته والدّفاع عنه (صلى الله عليه وآله وسلّم) على ما كان من عداوة قومه وفراقهم له[33]:

واللهِ لَنْ يَصِلُوا إليهِ بِجَمْعِهِم حَتَّى أُوَسَدَ فِي التُّرابِ دَفِيْنَا

إن خبر إرسال الله تعالى الأرضة على صحيفة قريش يدلّنا على صحّة ارتباطه بابن أخيه رحما واعتقادا[34]. وذكر خبر صحيفة المقاطعة منتصرا له[35]، فلمّا مزقت وبطل ما فيها قال(رضوان الله عليه) 36:

أَلَا هَلْ أَتَى الأَعْدَاءَ رَأْفَةَ رَبِّنَا عَلَى نَأيِهِم وَاللهِ بِالنَّاسِ اللهِ أَرْوَدُ

فَيُخْبِرَهُمْ أنَّ الصَّحِيْفَةَ مُزِّقَتْ وَأنَّ كُلَّ مَا لَمْ يَرْضَهُ اللهُ مُفْسَدُ

فما زالت قريش كاعين حتى مات أبو طالب، وما نالت قريش شيئا يكرهه الرَّسول[37] (صلى الله عليه وآله وسلّم) حتى مات(رضوان الله عليه) [38]، بل إنّه في وصيته ناصر معين؛ إذ قال لبني عبد المطلب: ((لن تزالوا بخير ما سمعتم من محمد، وما اتبعتم أمره، فاتّبعوه وأعينوه ترشدوا(صلى الله عليه وآله وسلّم)[39]. ولما مات أبو طالب(رضوان الله عليه) أمر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلّم) أصحابه بالهجرة إلى ارض الحبشة[40].

وكان في مقدمة شعراء العقيدة الَّذين استبشرت نفوسهم العبادة الحقّة ودواعي النَّزعة الرّوحيَّة الجديدة إلى التَّعبير عن إيمانهم بما يملكون من وسائل، وكان الشّعر وسيلة هذا التّعبير. ولم تستكشف شخصيته عند خصمه، ورحل عن الحياة بعد أن استكمل مهمته فترك غصّة في حلق خصومه؛ لأنّه أدّى المسؤوليّة وهو يحول بينهم وبين النَّبيّ(صلى الله عليه وآله وسلّم). حتى قيل: ((أحسب أنَّ القوم لم ينسجوا هذا الإفك على نول الجهل بتراجم الرّجال فحسب ولا أنَّ لهم مأربا في آباءِ المهاجرين أسلموا أو لم يسلموا، ... لكنَّهم زمروا لما لم يزل فيه مكاء وتصدية من تكفير سيّد الأباطح شيخ الأئمة أبي طالب والِد مولانا أمير المؤمنين سلام الله عليهما، وذلك بعد أن عجزوا عن الوقيعة في الولدِ فوجّهوها إلى الوالِد أو إلى الوالِدينِ))[41] وزاد على ذلك بقوله ((وكان تهويلهم في تخفيف تلكم الوطأة أن جروا ذلك إلى والدي النَّبيّ المعظم صلى الله عليه وآله وسلم وعليهما حتى قال العاصمي في زين الفتى عند بيان وجه الشَّبه بين النَّبيّ والمرتضى صلى الله عليهما وآلهما: أمَّا تشبيهِ الأبوينِ في الحكم والتَّسميةِ فإنّ النَّبيّ في كثرة ما أنعم اللهُ تعالى عليه ووفور إحسانه إليه لم يرزقه إسلام أبويه، وعلى هذا جمهور المسلمين إلا شرذمة قليلون لا يلتفت إليهم، فكذلك المرتضى فيما أكرمه الله به من الأخلاق والخصال وفنون النّعم والافضال لم يرزقه إسلام أبويه))[42]. فاختلف النّاس في حال موته على الإيمان أو الكفر؛ ومساندته للرّسول(صلى الله عليه وآله وسلّم) تكشف حقيقة إيمانه الخالص وإسلامه القويم، وقد ثبت ذلك من الأحاديث فضلا عن إجماع أهل البيت (عليهم السلام) على إيمانه وإجماعهم حجة؛ لأنَّهم أحد الثقلين الَّذين أمرَ النّبيّ(صلى الله عليه وآله وسلّم) بالتّمسك بهما[43]. فـ((إنَّ أشعار أبي طالب الدّالة على إيمانه تزيد على ثلاثة آلاف بيت يكاشف فيها من كاشف النَّبيّ ويصحّح نبوّته))[44]. وقال ابن ابي الحديد (ت 656هـ) ((فكل هذه الأشعار قد جاءت مجيء التواتر؛ لأنه لم يكن آحادها متواترة فمجموعها يدلّ على أمر واحد مشترك، وهو تصديق محمّد)) (صلى الله عليه وآله وسلّم)[45].

كانت فاطمة بنت أسد بن هاشم، ابنة عمه، زوجه المؤمنة الصَّالحة الَّتي ولدت له أولاده (طالبا وعقيلا وجعفرا وعليّا وأمّ هانئ وجمانة)، وأسهمت في كفالة الرسول الأعظم(صلى الله عليه وآله وسلّم).

توفي أبو طالب في النصف من شوال في السنة العاشرة من حين نُبئ رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلّم)، وتوفيت خديجة(رضوان الله عليه) بعده بشهر وخمسة أيام، فاجتمعت على رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلّم) عليها وعلى عمّه حزنا شديدًا حتى سمي ذلك العام عام الحزن[46].

الآخر: لاميَّة أبي طالب الخالدة (رضوان الله عليه)

ذكر ابن سلَّام (ت 232هـ) أبرع شعراء مكة شعرا، فاختاره ثانيًا في ضمن ثمانية شعراء[47]، وقال: ((وكان أبو طالب شاعرا جيد الكلام، وأبرع ما قال، قصيدته التي مدح فيها النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وهي:

وَأَبْيَضَ يُسْتَسْقَى الغَمَامَ بِوَجْهِهِ رَبِيْعُ اليَتَامَى عِصْمَةٌ لِلأَرَامِلِ

... وسألني الأصمعي عنها، فقلت: صحيحة جيدة. قال: أتدري أين منتهاها، قلت: لا أدري))[48].

والشّاعر سيّدٌ من سادات قريش وأحد رؤسائها المعروفين وأبطالها المعدودين، ومن أبرز خطبائها وشعرائها المبدعين، وتعدّ القصيدة من أشهر ما قاله شعراء الإسلام في نصرة النَّبيِّ(صلى الله عليه وآله وسلّم)، وقد ضاهت قصيدة الرائعة شكلا ومضمونا المعلقات السبع وفاقتها شهرة. وهي قصيدة تتصف بالطول؛ إذ تبلغ مئة وعشرة أو مئة وأحد عشر بيتا، ذكر فيها سجايا بني عبد المطلب الرفيعة ومآثرهم الكريمة وفضلهم العميم، مقارنا صفاتهم بما كان عليه منافسوهم وخصومهم. وقد ذكر فيها رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلّم) وأطراه أصدق اطراء، وظلت أوصافه للنَّبيّ خالدة تُحتذى في القرون اللّاحقة[49]. ويذكر أصحاب السّير أنّه قد نسج القصيدة فِي استعطاف قُرَيْش: لَمّا حَشِيَ دَهْمَاءَ العرب أن يركبوه مع قومه فقال قصيدته الّتي تعوَّذ فيها بحرم مكَّةَ وبمكانهِ منها، وتودَّد فيها أشرافُ قومه وهو على ذلك يُخْبِرُهم وَغَيْرَهم فِي ذلك من شعره أنّه غيرُ مُسْلِمٍ رَسُولَ اللهِ (صلَّى الله عليه وسلَّم) ولا تاركه لشيء أبدا حَتّى يَهْلَكَ دُونَهُ[50]. وَقَالَهَا فِي الشّعب لما اعتزل مَعَ بني هَاشم وَبني عبد الْمطلب قُرَيْشًا[51]. وَمن شعره الإبداعيّ في نصرة النّبيّ(صلى الله عليه وآله وسلّم) قَوله(رضوان الله عليه)[52]:

وَدَعَوْتنِي وَزَعَمْت أَنَّكَ صَادِقٌ وَلَقَدْ صَدَقْتَ وَكُنْتَ قَبْل أَمِيْنَا

وَلَقَدْ عَلِمْتُ بِأَنَّ دِيْنَ مُحَمَّدٍ مِنْ خَيْرِ أَدْيَانِ الْبَرِيَّةِ دِيْنَا

إنَّ الخصائص الفنية لألفاظ شعر أبي طالب في قصيدته، بل ديوانه كلّه مشاعة فيها سمتان: السهولة والبساطة، فاستقطبت حضورا لمزايا ثلاث هي الوضوح؛ فنأتْ الألفاظ عن حوشي الكلام وغريبه، وقد رصف الألفاظ في تراكيب منظّمة ومنسقة فصوّرت تكوينه النَّفسيَ والعاطفيّ في منظومة شعريّة، فطبعت آثارها في تراكيب لغويّة، واحتفلت التّراكيب بالسّهولة والبساطة والوضوح المتشكلة في خطابه الشّعري، فنهض خياله الشّعري الرّحب، وبطاقاته القائمة على تنويع التّراكيب في النّصّ الواحد مصوّرا جانبه المسيطر الّذي يمتلك زمام السّلطة الجماعيّة المؤثّر في المواقف كلّها؛ لتوافر امكانات الإرشاد والوعظ والنّصح والتّوجيه التّابعة لسلطته عن طريق إكثار التّراكيب الطّلبية برسالة شعريّة تحمل مداليل كثيرة محكومة بتجربة الشّعر الدّفاعيّ. وجنوحه لهذه النّزعة الخطابيّة الطّاغية في أكثر شعره يعود إلى أنّه سيد قريش ورئيسها وزعيمها وحاكمها، فهو معنيّ بإيصال خطابّه الموجّه إلى المجتمع القرشيّ الصّديق رحما العدوّ عقيدة؛ لإيصال فكرته الّتي ينادي بها في رسالة شعريّة موجّهة إليهم، أو إلى شخص بعينه، فيلجأ إلى هذا الأسلوب الذّي يظهر فيه الجدّ والانفعال والجهر الّتي يفصح عنها النّصّ باستعماله للوسائل الخطابيّة المنسجمة انسجاما كبيرا مع فنون القول المختلفة من هجاء وتوعّد وتهديد وتحذير وعتاب والموافقة لانفعالاته صعودا وهبوطا والمتباينة سلبا وايجابا[53].

المبحث الأول: الأدوات الدَّاخلة على الجمل الفعليَّة أو الإسميَّة

إنَّ النَّفي يعتمد الأدوات الموضوعة للنَّفي كما يعتمد عددا من الأدوات الموضوعة لغيره من المعاني، ولكنّها تخرج من المعنى الأصل إلى الدّلالة على النَّفي، وعلى أساس أصالة الأداة في النَّفي كان تقسيم النَّفي إلى صريح وضمني[54]، وأبيّن القسمين في القصيدة اللَّاميَّةِ في التَّالي:

الأوّل: النَّفي الضّمني

النَّفي الضّمني في المعنى كالنَّفي الصَّريح[55]. وقد يكون ضمن أسلوب من الأساليب التي تخرج عن معناها الاصل إلى معنى مجازيّ، وقد يأتي النَّفي مضمونيّا في دلالة لفظ من الألفاظ.

فمن الأدوات التي حملت دلالة النَّفي الأداة (لو)، وتدلّ على امتناع الشّيء لامتناع غيره[56]. إذْ فهم الِامْتِنَاع فِيهَا كالبديهي فَإِنّ كل من سمع (لَو فعل) فهم عدم وُقُوع الْفِعْل من غير تردد وَلِهَذَا جَازَ استداركه فَنَقُول: (لَو جَاءَ زيد لأكرمته)، لكنّه لم يَجِيء وَالمختَار فِي تَحرِير العبارَة فِي مَعنَاهَا وفَاقا لِابنِ مَالك أَنَّهَا حرف يَقتَضِي امتنَاع مَا يَلِيهِ واستلزامه لتاليه من غير تعرض لنفي التَّالِي. قَالَ: فقيام زيد من قَوْلك (لَو قَامَ زيد قَامَ عَمْرو) مَحكُوم بانتفائه وبكونه مستلزما ثُبُوته لثُبُوت قيام من عَمرو[57]، فهي حرف أو أداة من حروف المعاني وظيفتها التّعليق في الماضي، وقاعدتها أنّها إذا دخلت على (ثبوتين) كانا (منفيين)، تقول: (لو جائني لأكرمْتُهُ)، فما جاءَ ولا أكرمتُه، وإن دخلت على (نفيين) كانا (ثبوتين)، تقول: (لوْ لَمْ يستدنْ لَمْ يُطالبْ)، فقد استدانَ وطُولِب[58]. ومنه قول أبي طالب(رضوان اللهِ عليه):

وَلو صدقُوا ضَرْبًا خِلَالَ بُيُوتِهِمْ لَكنَّا أُسَى عِنْدَ النَّساءِ المَعاطِلِ[59]

إنّ طلب الفهم حقيقة هو الأصلُ في الاستفهام، ثمّ يخرج الاستفهام إلى معانٍ أخرى مجازيّة[60]، منها النَّفي و((يعدُّ معنى النَّفي الأصل الرئيس لمعاني الإنكار ودلالته، ويدلّ على الإبطال وتفنيد المزاعم الباطلة واستبعاد الأمنيات الزائفة))[61]. وإنَّ إنكار التّكذيب أو الإبطال والنَّفي في الكلام هو من الأنواع الرئيسة للاستفهام الإنكاري[62] فحقيقة فلسفة تضمن أسلوب الاستفهام معنى النَّفي مصدرها أنَّ ((الاستفهام الإنكاري يُفيد معنى النَّفي والسّر في العدول عن النَّفي إلى أسلوب الاستفهام المراد به النَّفي؛ لأنَّ الاستفهام في أصل وضعه يتطّلب جوابا يحتاج إلى تفكير يقع به هذا الجواب في موضعه))[63]. ومن النَّفي الضّمني قوله(رضوان اللهِ عليه):

وَلو طَرَقَتْ لَيْلًا قُصيًّا عَظيمةٌ إذَا مَا لَجَأنَا دُوْنَهُم فِي المَدَاخِلِ[64]

ويفهم من سّياق الكلام نفي ما ورد بعد الأداة (لو) مضمونيّا فمعنى العبارة هو: ما طرقت قصيّا عظيمة ولا لجأنا دونهم في المداخل، فالامر المؤسف عند أبي طالب(رضوان اللهِ عليه) أنّ آل قصي كانوا اذا حلّت بهم مصيبة اختبأوا في منازلهم على حين هم لا يفعلون ذلك؛ ليرسم صورة موحية بارعة عن وفائهم وتقصير غيرهم .

ومن أدوات النَّفي مضمونيّا (هل) الاستفهاميّة ومن ذلك قوله(رضوان اللهِ عليه): **كُلُّ نَابلِ**

فَهَلْ فَوْقَ هَذَا مِنْ مَعاذٍ لِعَائِذٍ وَهَلْ مِنْ مُعِيْذَ يَتَّقِي كُلّ نَابِلِ؟[65]

فالشكل في الجملة استفهاميّ، والاستفهام هو تركيب خاضع لإمكانات الشّاعر توظيفه توظيفا إبداعيّا في السياق، واستعماله استعمالا فنيّا، فيبرز فيه تجربته الشّعرية؛ فيعبر عن ما يجول في ذهنه من أفكار. فـ(هل) تضمرُ معنى مغاير لما تظهره، إذ لا تنتظر هذا السؤال إجابة محدّدة بالنَّفي أو الإثبات، فالمستفِهم لفظيا يسكت عن الجواب؛ لأنّه عالمٌ به[66]. فيستفهم الشاعر استفهاما إنكاريّا ومعنى الكلام: ليس بعد هذا الملجأ ملجأ يُحتمى به[67].

وقد يستعمل الشّاعر(رضوان الله عليه) الألفاظ الدّالة في معانيها المعجمية على الرّفض والنّفي والإبعاد؛ إذ يصرّح بلفظ النّفي؛ فيقول(رضوان الله عليه):

وَشَائظُ كَانَتْ فِي لُؤَيِّ بْنِ غَالِبٍ نَفَاهُمْ إِلَيْنَا كُلُّ صَقْرٍ حُلاحِلِ[68]

نفى الصّقر الوشائظ، أي أطارهم وطردهم69، ووصفهم بالصّقر لسرعة الحركة.

ومن النّفي المضمونيّ الّذي ورد في اللفظ نفسه، النّفي بلفظ (ترك) في قوله(رضوان الله عليه):

لِيَهْنِئْ بَني عَبْدِ مَنَافٍ عُقوقُها وَخَذْلانُها، وَتَرْكُنَا فِي المَعَاقِلِ[70]

وفي الكلام دلالة مضمونيّة على التّخليّة، و((التَّرْكُ: وَدْعُك الشَّيْءَ، ... وتَرَكتُ الشيءَ تَرْكا: خلّيته))[71]. وكذلك استعمل لفظ (أبَى)، كما في قوله(رضوان الله عليه):

وَذَاكَ أَبُو عَمْرٍو أبَى غَيْرَ بُغْضنَا لِيُظْعَنَا فِي أَهْلِ شَاءٍ وَجَامِلِ[72]

وقد وردت دلالة الرّفض في لفظ (أبَى) ، فقد دلّ الفعل على الامتناع والكره[73]، ونفي الرّضا بقبول شيء أو القيام به؛ لبيان امتناع أبي عمرو الرّجل الّذي لا يرضَا إلّا ببغضِهم، فقد أقامَ على بغضِهم.

ومن النّفي المضمونيّ لفظ (زاغ) الدّال على الميل والعدول[74] ونفي الاستقامة في قوله(رضوان الله عليه):

كَأَنِّي بِهِ فَوقَ الجِيَادِ يَقُودُهَا إِلَى مَعْشَرٍ زَاغُوا إِلَى كُلِّ بَاطِلِ[75]

وقد يجد القارئ لشعره أنّه استعمل النّفي بالأدوات، وبالألفاظ، وفي الأساليب.

الآخر: النّفي الصّريح

قسّم النحاة أنواع الكلمة إلى حرف واسم وفعل، وللنّفي نصيب في الأقسام كلّها[76].

أ- النّفي الصّريح بـ (لا)

وهِي ثَلَاث عشرَة: نهي، وَجحد، واستِثنَاء، وتَحقيق، وفِي مَوضِع الواو، وفِي مَوضِع غير، وَحَشو، وصلَة، ونسق، وفِي معنى لكِن، وللتبرئة، وفِي مَوضِع، لَمْ وفِي مَوضِع لَيسَ[77]. وله مَعَانٍ: أحدُها: أنْ تكون ناهيةً؛ وتختصُّ بالدُّخول على الفعل المضارِع جازمة له، وقد تقع بمعنى الدُّعاء، وتأتي زائدةً لتأكيد النّفي، وتارةً للتّوسُّع في الكلام، وتارةً مع اليمين، وتأتي نافية معنى الفعل عن أحد الاسمين، كقولك: (جاء زيدٌ لا عمرٌو)؛ فإنْ استعملت (واو العطف) مع (لا النافية) وقلتَ: (ما جاء زيدٌ ولا عمرٌو) فالواو هي العاطفة؛ وتدخل على الفعل المضارع نافيةً؛ فلا يتأثّر، وتكونُ بمعنى (ليس) مختصّة بالنّكرات؛ لذلك تعدّ (لا) من أوسع أدوات النّفي استعمالا؛ لأنّها جاءت للمضي والحال والاستقبال، وهي من الحروف المشتركة بين الأسماء والأفعال[78]. فيكون عاملا وغير عامل، وأصول أقسامه ثلاثة: لا النافية، ولا الناهية، ولا الزائدة[79].

1.النّفي الصّريح بـ (لا النّافية)

وأما النافية، غير العاطفة والجوابية، فإنها تدخل على الأسماء، والأفعال. فإذا دخلت على الفعل فالغالب فيه أن يكون مضارعا. ونص الزمخشري، ومعظم المتأخرين، على أنها تخلصه للاستقبال. وهو ظاهر مذهب سيبويه. وذهب الأخفش، والمبرد، وتبعهما ابن مالك، إلى أن ذلك غير لازم، بل قد يكون المنفي بها للحال.

وقد تدخل لا النّافية على الماضي قليلًا. والأكثر حينئذٍ أن تكون مكرّرة، كقوله تعالى: **{فَلَا صَدَّقَ، وَلَا صَلَّى}**. وقد جاءت غير مكرّرة، في قوله تعالى: **{فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ}**. وفي قول الشّاعر:

وأيّ شِيء، مُنْكَر، لا فعله[80].

2.النّفي الصّريح بالحرف (لا) النافية للجنس.

لـ (لا) النافية للجنس القدرة على النسخ مع إفادة النَّفي، إذ تدخل على الجمل الإسمية، فتنفي نسبة الخبر عن جنس اسمها نفيا استغراقيا تاما، فيتناول نفي كلّ أفراد الجنس الواحد نفيا شاملا وكاملا بلا استثناء[81]. فهي دالة على البراءة من الجنس المنفي كلّه؛ لأنّها أفادت هذا المعنى ((إن أريد بها نفي الجنس على سبيل التنصيص وتسمى حينئذٍ تبرئة))[82]؛ لأنها دلت على تبرئة الجنس من الخبر[83]. و(لا) النافية للجنس لا تعمل إلا في نكرة. فإن كان مفردا بني معها على الفتح، تشبيها بـ (خمسة عشر)[84]. وقد تكون ناصبةً للاسم، رافعةً للخبر، حملا على (إنَّ) في العمل؛ لأنَّ (إنَّ) لتوكيد الإيجاب، و(لا) لتوكيد النَّفي؛ فهي ضدّها[85] والشّيء يُحمل على ضدّه. وتكون النّكرة بعدها مُضافةً، كقولك: (لا طالبَ جَهْلٍ مشكورٌ)، أو شبيهةً بالمضافة، كقولك: (لا جاهلا قُربه مقصود)[86].

3.النَّفي الصَّريح بالحرف: (لا) النّاهية.

تدخل على الفعل المضارع فَلَا للنَّهْي، نحو: لَا تخرجْ، وَالنَّهْي جزم أبدا، وتحول دلالته إلى الاستقبال[87].

ب– النَّفي الصَّريح بالحرفين (لَمْ) و(لمّا)

الحرف ((لم لنفي الْمَاضِي بِالْمَعْنَى كَقَوْلِك لم يخرج زيد))[88]. و(لم) و(لما) لقلب معنى المضارع إلى الماضي ونفيه إلا أن بينهما فرقا وهو أن (لم يفعل) نفي (فعل) و(لما يفعل) نفي (قد فعل) وهي لم ضمت إليها (ما) فازدادت في معناها أن تضمنت معنى التوقع والانتظار واستطال زمان فعلها، (ولم) لتأكيد ما تعطيه (لا) من نفي المستقبل تقول: (لا أبرح اليوم مكاني) فإذا وكدت وشددت قلت: (لن أبرح اليوم مكاني)[89]. والنَّفي: ما لم ينجزم بـ (لا)، نحو: لا يَفْعَلُ، ومعناه الإخبارُ عن معدوم. والجحد: ما انجزم بـ (لَمْ)[90].

جـ– النَّفي الصَّريح بالحرف (ما).

لـ (ما) عشرَة أوجه خَمْسَة مِنْهَا أَسمَاء وَخَمْسَة أحرف[91] ومن أوجهها الواردة أن تكون حرف جحود نَحْو {مَا هَذَا بشرا} (يوسف: من الآية 31)، و{وَمَا أَنْت إِلَّا بشر مثلنَا} (الشعراء: 186) وَأهل الْحجاز ينصبون بهَا الخبر إِذا كَانَ منفيا فِي موضعه وبنو تميم يرفعونه على كل حَال فيقولونَ: (مَا زيد قَائِم)[92]. ف (ما) لنفي الحال في قولك (ما يفعل)، ولنفي الماضي المقرب من الحال في قولك (ما فعل)[93].

المبحث الثاني: النَّفي الصَّريح بالاسم (غير)

لـ (غير) شبه بـ (إلا) في المعنى ((واعلم أن إلا وغيرا يتقارضان ما لكلّ واحد منهما. فالّذي لغير في أصله أن يكون وصفا يمسّه إعراب ما قبله، ومعناه المغايرة وخلاف المماثلة. ودلالته عليها من جهتين: من جهة الذّات ومن جهة الصّفة. تقول مررت برجل غير زيد، قاصدا إلى أن مرورك كان بإنسان آخر أو بمن ليست صفته صفته))[94]. وممَّا ورد في اللَّاميّة قوله(رضوان الله عليه):

لكنَّا اتَّبعْناهُ على كلِّ حالةٍ من الدَّهرِ جِدا غيرَ قَولِ التَّهازُلِ[95]

لفظ (جدا) مصدر مُؤَكد لما يحتَمل غَيره فَإِن قَوله اتبعناه يحتَمل أَن يكون قَالَه على سَبِيل الجد وهُوَ المفهُوم من اللَّفظ وأَن يكون قَالَه على طَرِيق الهزْل وَهُوَ احتِمَال عَقلِي. فأكد المعنى الأول بِمَا هُوَ فِي معنى القَول لِأَنَّهُ أَرَادَ بِهِ: قولا جدا والقرينة عَلَيهِ مَا بعده فَإِن قَول التهازل يُقَابل قَول الجد فكانَ الأولى أَن يَقُول: قَول جد بِالإِضَافَة ليناسب مَا بعده فَيكون لما حذف المضاف أعرب المضاف إِلَيهِ بإعرابه. وَغير بِالنّصب صفة لقَوله جدا ولَا تضر الإِضَافَة إِلَى المعرفَة فَإِنَّهَا متمكنة فِي الإِبهَام والتهازل بِمَعنى

الهزْل فَإِن تفَاعل قد يأْتِي بِمَعنى فعل كتوانيت بِمَعنى ونيت، لكنّه أبلغ من المجَرّد. وقَوله: إِذن لاتبعناه جَوَاب قسم فِي بَيت قبله[96]. ومنه قوله(رضوان الله عليه):

وَمَوْطِيءِ إِبْرَاهِيمَ فِي الصَّخرِ وَطْأَةً عَلَى قَدَمَيْهِ حَافِيًا غَيْرَ نَاعِلِ[97]

فقد تعوّذ أبو طالب بمحل أقدام النبي إبراهيم (عليه السلام) في الصخر، وأكد بتكرار الوحدة التَّرجيعيّة اللفظيّة (وطأة)؛ ولتوضيح صورة موطئ النّبيّ إبراهيم(عليهِ والسّلام)، فقال: (حافيا) فجردهما من النعال، ثم جاء بوحدة لفظيّة مرادفة (غير ناعل)؛ لبيان الحال التي كان عليها قدماه واثرهما في الصّخر، فأفاد تناوب لفظ المعنى المرادف كثافة دلاليّة في كلام الشاعر المقصود؛ ليستثير أسماع مشركي قريش باستعاذته بموطئ إبراهيم الخليل (عليهِ والسّلام)؛ ليتعاظم في نفوسهم أمر مقاطعتهم لبني هاشم في الحصار المفروض عليهم في شعب أبي طالب، مبالغة منه في الأمر، وأفاد تكرار المعنى المرادف تقوية جرس القافيّة؛ لوقوعه من البيت مكان القافيّة[98]. ومنه قوله(رضوان الله عليه):

وَمَا تَرْكُ قَوْمٍ – لَا أبا لَك – سَيِّدًا يَحُوطُ الذِّمَارَ غَيْرَ ذَرْبٍ مُوَاكِلِ ؟[99]

فقد وردت (غير) المضافة إلى (ذرب)؛ لنفي إحاطة (غير الذرب المواكل) الذِّمار، إذ يذمّ ابو طالب تارك السّيّد المتّصف بحياطة الذّمار مع تعجب من فعل هؤلاء القوم وإنكار، فالاستفهام في الشَّطر الثَّاني من البيت خرج إلى الإنكار. ونظائره كثيرة في القصيدة[100]:

المبحث الثَّالث: النفي بالحروف (لَا، ولَمْ، ولَمَّا، ومَا)

أ_النَّفي الصَّريح بالحرف: (لا)

1–النَّفي الصَّريح بالحرف: (لا النَّافية).

وتسمى بـ (لَا) الجحد أيضا[101].

الأولى: (لا النَّافية العاملة)[102]

ممّا ورد في القصيدة اللَّاميّة منفيا بـ (لا النَّافية العاملة) قوله(رضوان الله عليه):

لَقَدْ عَلِمُوا أنَّ ابْنَنَا لَا مُكذَّبٌ لَدَيْهم وَلَا يُعْنَى بِقَوْلِ الأَبَاطِلِ[103]

نفى اتصاف (لديهم) بـ (لا) أي، أنّه أكّد علمهم بصدق ابنهم –بني عبد المطّلب–(محمّد)(صلى الله عليه وآله وسلّم) بنفي تكذيبهم –قريش– ابنه؛ وقد أعملها؛ إذ وردت على شرائط أهل الحجاز. فابنه محمد(صلى الله عليه وآله وسلّم) مشتهر بالصدق وقول الحقّ. ومنه قوله(رضوان الله عليه):

وَأَعْلَمُ أَنْ لَا غَافِلٌ عَنْ مَساءَةٍ كَذَاكَ العَدوُّ عِنْدَ حَقٍّ وَبَاطِلِ[104]

الأخرى:(لا النَّافية غير العاملة).

(لا) النَّافية غير العاملة، لها ثلاثة أنواع: عاطفة، وجوابية، وغيرهما[105]. وتدخل على الفعل المضارع نافيةً؛ فلا يتأثّر[106]. ومنه قول أبي طالبٍ(رضوان الله عليه):

جَزَتْ رَحِمٌ عنَّا أُسَيْدًا وَخَالِدًا جَزَاءَ مُسِيءٍ لا يؤخَّرُ عاجِلِ[107]

فقد نفى بالحرف النَّافي (لا) غير العاملة حدث التّأخير عن جزاء تلك الرّحم القاطعة الّتي استحقت ان تنزل بها عقوبة المسيء، فدعاء أبي طالب(رضوان الله عليه) ورد بنفي تأخير هذا الجزاء. وللمنفي ب (لا) نظائر[108].

وقد يحذف الشَّاعر الحرف (لا) ويقدّر النَّفي بها في كلامه، نحو قوله(رضوان الله عليه):

كَذَبْتُمَ –وبَيْتِ اللهِ– نُبْزَى محمدًا ولمّا نُطاعِنْ دُونَهُ ونُناضِلِ[109]

وقد استعمل (واو) القسم حافضة للفظ (البيت) المقدس، لبعث رسالة بيانيّة تهديديّة مستعملا الفعل (نبزى) للتّعبير عن غليان صدره من موقفهم، وهو جَوَاب الْقسم على تَقْدِير (لَا) النافية فَإِنَّهَا يجوز حذفهَا فِي الْجَواب، و(نبزى) بِالبِنَاءِ للمَفعُول أَي: نغلب ونقهر، فنفى غلبة عدوهم أو قهره لهم، فيستلب منهم (محمّدا) (صلى الله عليه وآله وسلّم)[110].

2- النّفي الصّريح بالحرف: (لا) النّافية للجنس.

من المواضع التي ورد فيها النّفي بـ (لا النّافية للجنس) قوله(رضوان الله عليه):

وَمَا تَرْكُ قَومٍ – لَا أبا لَك – سَيِّدًا يَحُوطُ الذِّمَارَ غَيْرَ ذَرْبٍ مُوَاكِلِ ؟[111]

استفهم متعجبا من ترك القوم السيد الحامي للذمار، وفيَ قَوله: (لَا أَبَا لَك) نفى نسبة الخبر لاسم (لا) (أبا) نفيا استغراقيا تاما. ويستَعْمل (لا أبا لك) كِنَايَة عَن الْمَدْح والذم وَوجه الأول: أَن يُرَاد نفي نَظِير الممدوح بِنَفْي أَبِيه وَوجه الثَّانِي: أَن يُرَاد أَنه مَجْهُول النّسَب والمعنيان محتملان هُنَا. وَالسَّيِّد من السِّيَادَة وَهُوَ الْمجد والشرف. وحاطه رعاه. وَقَوْلهمْ فلَان حامي الذمار، أَي إِذا ذمر وَغَضب حمي وَفُلَان أمنع ذمارا من فلَان. وَيُقَال الذمار: مَا وَرَاء الرجل مِمَّا يحِق عَلَيْهِ أَن يحميه لأَنهم قَالُوا: حامي الذمار كَمَا قَالُوا حامي الْحَقِيقَة[112].

فَإِنْ تَكُ كَعْبٌ مِنْ لُؤَيٍّ تجمَّعتْ فَلَا بُدَّ يَوْمًا مَرَّةً مِنْ تَزايُلِ[113]

وَإِنْ تَكُ كَعْبٌ مِنْ كُعُوبٍ كَثِيْرةٍ فَلَا بُدَّ يَوْمًا أَنَّهَا فِي مَجَاهِلِ[114]

نفى نفيا مستغرقا الجنس بـ (لا) في قوله (لا بدّ)، وينحو أبو طالب إلى التكرار، وهو تكرار لا يخل بالمعنى، وإنّما يؤكدّه ويعبر عن إرادة الشّاعر في التّعبير الخطابيّ الهجائيّ لبني كعب بن لؤي، فقد ردد أبي طالب التّركيب ((إن تك.. لابدَّ يوما) بكثافة دلاليّة تفصح عن نغمة المأساة المؤلمة، والخسارة الكبيرة التي ستحلّ يوما ببني كعب الذين اعتمدوا كثرة نفوسهم، وعلّو شرفهم، فلا بدَّ من وقوعهم في شدائد لا يهتدون إلى الخروج منها، ولا بدَّ من أنَّهم في جهل إن حاربوا نبيّ الله وعشيرته التّابعين له، فالتّكرار هنا ضرب مؤثر يضفي ظلاله نغما إيقاعيّا شاحبا في نفوس بني كعب، إذا ما استحضر معناه في أذهانهم وتعبيرا انفعاليّا وجد في الشّاعر متنفسا عمّا يجيش بخلده من ثورة نفسيّة تجاه المعاندين لرسالة السّماء، وإيذائهم رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلّم)، بمعنى آخر انّ هذا التّرجيع التّركيبي قد ساير الوزن ورسّخ موسيقى الإيقاع الشعري بنغم مؤثر في أذن السّامع[115]ومنه قوله(رضوان الله عليه):

وَلمَّا رَأَيْتُ القَوْمَ لا وُدَّ عِنْدَهُمْ وقد قَطَعُوا كُلَّ العُرَى والوَسَائِلِ[116]

وَلَا شَكَّ أَنَّ اللهَ رَافِعُ أَمْرِهِ وَمُعْلِيهِ فِي الدُّنيا وَيَوْمَ التَّجَادُلِ[117]

3- النّفي الصّريح بالحرف: (لا) النّاهية.

تستعمل مع الفعل المضارع ((فَلَا النَّهْي لَا تخرج وَلَا تضرب وَلَا تَشْتُم وَلَا تقم وَالنَّهْي جزم أبدا))[118].

أَعُتْبةُ، لَا تَسْمَعْ بِنَا قَوْلَ كَاشِحٍ حَسُودٍ كَذُوبٍ مُبْغِضٍ ذِي دَغَاوُلِ[119]

أراد أبي طالب إيصال رسالة إلى (عُتبة) مفادها الثّبات على الوصل، فاستعمل (لا) الناهية لينهاه نهيا جازما مستمرّا عن سماع قول الكاشح بهم. ومنه البيتان التّاليان:

أَعَبْدُ مَنَافٍ أَنْتُمُ خَيْرُ قَوْمِكُمْ فلا تُشْرِكوا في أمركم كُلَّ وَاغِلِ[120]

بَني أَسَدٍ لا تَطْرِفُنَّ عَلَى القَذَى إذا لم يَقُلْ بِالحقِّ مِقْوَلُ قائلِ[121]

4- النّفي الصّريح بالحرف: (لا) الزائدة.

وتستعمل (لا) زائدة لتأكيد النَّفي. وتعترض بين العامل والمعمول، وتكون بمعنى (غير)، وبين المبتدأ والخبر، وبين الحال وصاحبها، وقد تدخُل على الفعل الماضي فتحوّل معناه إلى الاستقبال، وتكون بمعنى (لَمْ)[122]. ومنه قوله(رضوان الله عليه):

خَلِيليَّ مَا أُذْنِي لأَوَّلِ عَاذِلِ بِصَغْوَاءَ فِي حَقٍّ ولا عِنْدَ بَاطِلِ[123]

يريد أنّه لَا يميل بأذنه لعاذل فِي الْحق[124]، فاستعمل النَّفي بـ (لا) الزائدة ليعطف عندية الباطل على الميل في الحق؛ لينفي الصفتين الذميمتين عن نفسه مؤكدا هذا النَّفي بالحرفين الزائدين (الباء)، و(لا). ومنه ايضا قوله(رضوان الله عليه):

أمُطْعِمُ لَمْ أخذُلْكَ في يَوْمِ نَجْدَةٍ وَلَا عِندَ تِلكَ المُعْظمَات الجَلائِلِ[125]

استعمل أبو طالب النَّفي المؤكد بـ (لا) النافية الزائدة، والترجيع التركيبي لأسلوب النداء (أمطعم)؛ ليؤكد شدة عتابه لمطعم بن عديّ من أبناء عمومته الأقربين الذي تخلى عن نصرة النبي(صلى الله عليه وآله وسلّم) وعشيرته. فعندما تحالفت قريش على إخراج النبي وعشيرته من مكّة إلى شعب أبي طالب عنوة كان على مطعم وهو من أشراف رجال قريش وأبطالها أن يرد رجال قريش عن غيّهم، فعاتبه أبو طالب عتابا قاسيا: إنّا لم أخذلك في جلّ شدائدك، ولكن خذلتني حيث لا أجدك عند الأمور الجلائل. فترديد الخطاب بأسلوب النداء له وقع مؤثر في نفس السامع، ولكي يحقق الشاعر تواصلا في الكلام في البيت اللاحق أكد التكرار زيادة في المعنى وترسيخا لنغم الإيقاع التركيبي المساير للوزن، وهو أسلوب معروف في التراث الشعري الجاهلي[126]. كذلك منح تكرار الاسم في الصيغة الطلبية لأسلوب النداء قوة دلالية تعبيرية عن العتاب في طلب الإنصاف من الأكفاء[127]. وله نظائر في اللَّاميّة[128].

فنجد أن هذا الحرف قد تميز بقدرته الأدائية العالية، لما يؤديه من وظيفة في داخل سياقات التراكيب، نظرا لكثرة استعمالاته وتعدد معانيه[129].

ب.النَّفي الصَّريح بالحرفين (لم)، و(لمّا)

من المواضع التي ورد فيها النفي بـ (لم) قوله(رضوان الله عليه):

وَمِنْ كاشِحٍ يَسْعَى لَنَا بِمَعِيبَةٍ وَمِن مُلْحقٍ فِي الدِّينِ مَا لَمْ نُحَاوِلِ[130]

هنا يستعيذ أبو طالب بربّه من الملحق في الدين الذي لا يريدونه، فاستعمل (لم) النافية الجازمة لإيصال رسالته برفض عمل الكفار الذين يلقون بالدين ما لم يريدوا.

كَذَبْتُمَ –وبَيْتِ اللهَ– نُبْزَى محمدًا ولمّا نُطاعِنْ دُونَهُ ونُناضِلِ[131]

وردت (((الْوَاو) للقسم و(نبزى) جَوَاب الْقسم على تَقْدِير (لَا)النافية فَإِنَّهَا يجوز حذفهَا فِي الْجَواب... (لما): نَافِيَة جازمة وَالْجُمْلَة المنفية حَال من نَائِب فَاعل نبزى))[132]؛ لإبلاغهم بأنَّ نفيهم ممتد إلى زمن التّكلم، ولكن قصديّة المتكلّم تمتد إلى زمن أطول من زمن التّكلم، فهم لا يسلمونه في أي زمن ولا يقهرون على تركه من دون مطاعنة، وإنّما خصَّ زمن التكلم؛ لأنّه الزمن الذي أطلق فيه الكلام. هذا ما يبدو واضحا من سياق الكلام وسياق الموقف. وللنفي ب(لم) مواضع متعدّدة[133].

جـ– النَّفي الصَّريح بالحرف: (ما).

1. (ما) العاملة.

ويُطلق عليها (مَا) الحجازية، وتشبّه (مَا) بـ (لَيسَ) فِي لُغَة أهل الحجاز فَيقولونَ: (مَا زيدٌ قَائِما ومَا عَمْرو جَالِسا) وأما بَنو تَمِيم فيجرونها مجرى (هَل)[134]، ومن ذلك النَّفي قوله(رضوان الله عليه):

خَلِيليَّ مَا أُذْنِي لأَوَّلِ عَاذِلِ بِصَغْوَاءَ في حَقٍّ ولا عِنْدَ بَاطِلِ[135]

بصغواء: خبر مَا النافية وَهِي حجازية وَلذَا زيدت الْبَاء. والصغو: الْميل. وأصغيت إِلَى فلَان: إِذا ملت بسمعك نَحوه. أَي: لَا أميل بأذني لعاذل[136]. فنفى بـ (ما) اتصاف أذنه بالصغو لأول عاذل في حقّ، وهذا يعني أنّه يدير أموره بحكمة وحلم، فلا يتسرع في إصدار أحكامه، وهذا النَّفي يتسم بالثبات؛ إذ ورد في جملة إسمية، ومنه قوله(رضوان الله عليه):

2. **ما غير العاملة**

تعمل (ما) إن اجتمعت فيها شرائط العمل ((فَإِن قدمت الْخَبَر أَو نقضت النَّفي بـ (إِلَّا) لم يجز فِيهِ إِلَّا الرّفع تَقول: (مَا قائمٌ زيد) و(ما زيدُ إِلَّا قائمُ) ترفع فِي اللّغتين جَمِيعًا))[137].

وَيُقْسِمُنا بِاللهِ مَا أنْ يَغُشَّنَا بَلَى قَدْ نَرَاهُ جَهْرَةً غَيرَ حَائِلِ[138]

لم تعمل هنا (ما) إعرابيّا، ولكن دلالة النَّفي ثابتة فيها، فـ (أبو عمرو) يحلف لأبي طالب والهاشميين، وينفي عن نفسه خداعهم، مؤكّدا نفيه بـ(إنْ) الزّائدة، ولكن ادّعاؤه يكذّبه ما يظهره من غير أن يمنعه. ولها نظائر في اللّاميّة [139].

المبحث الرابع : النَّفي بالفعل (ليس)

في استعمال المتكلّم باللغة العربيّة ترد ((لَيْسَ نفيٌ للْحَال والاستقبال))[140]، وكلمة (لَيْسَ) فِعْلٌ جامد وادَّعَى قوم حرفيّته، ومعناه نفي مضمون الجملة في الحال ونفي غيره بالقرينة[141]، وحين يرغب المتكلّم في توكيد كلامه تزاد (الْبَاء) فِي خبر (لَيْسَ)، فيقال: (لَيْسَ زيدٌ بقائمٍ)، (وَلَيْسَ مُحَمَّدٌ بمنطلقٍ)، أَي لَيسَ مُحَمَّد مُنطَلقًا[142]. وهذا الفعل لا يتصرّف، هذا مذهب الجمهور[143].ومنه قوله(رضوان الله عليه):

وَكُنْتَ امْرِءًا مِمَّنْ يُعَاشُ بِرأيِهِ وَرَحْمَتِهِ فِيْنَا وَلَسْتَ بِجَاهِلِ[144]

وجّه الخطاب لأبي الوليد عتبة بن ربيعة، وقد نفى الجهل عنه بالأمر بـ (ليس)، وهو يستثير قدراته العقليّة الّتي عرفها فيه، ووشائج كانت بينهم قبل هذا الموقف؛ علّه يرجع عن أسلوب المراوغة والمخادعة. وله نظائر في القصيدة محلّ الدّراسة[145].

الخاتمة

عُدّت اللّامية من أشهر ما قاله الشّعراء في نصرة النّبيّ(صلى الله عليه وآله وسلّم)، وقد خرجنا منها بنتائج طيّبة نذكرها في التّالي:

-إنّ أبا طالب(رضوان الله عليه) قرشيّ لغته راقية عالية؛ فتميزه فكرا وأدبا. وقد استعمل النَّفي لإيصال أفكاره بطريقة تتوافق مع القواعد وبصورة إبداعية، موظّفا ما في اللغة من إمكانات وما يمتلك من براعة ومواهب وقدرات بقوة في نصرة النبي(صلى الله عليه وآله وسلّم)، ورسالته التوحيديّة؛ ولولا ثبات أبي طالب(رضوان الله عليه) مع الرّسول(صلى الله عليه وآله وسلّم)، لانتفى الإسلام ولم يتحقّق له الذّيوع والانتشار.

- إنّ اللّاميّة تتسم بالسهولة والوضوح، في تراكيبها المنفيّة، وقد صدح صوته فيها ناصحا ومرشدا وواعظا، فأكثر من التّراكيب الطّلبية مستعينا بالوسائل الخطابيّة المنسجمة مع فنون القول المختلفة؛ بغية الإقناع وإيصالهم إلى الحقيقة فضلا عن معاتبتهم وإقامة الحجّة عليهم.

- إنَّ النَّفي ضد الإثبات، والكلام المنفي هو الذي دخلت عليه إحدى أدوات النَّفي، وإنّ النَّفي قد ورد في اللّاميَّة بالأدوات، وبالألفاظ، وبالأساليب، وقد استعمل النَّفي الصَّريح والضّمنيّ، فالصَّريح أوضح نفيا، والضّمني أقوى دلالة وأروع بيانا، فالإيحاء عند العربيّ أكثر جمالا وأشد تأثيرا.

-إنّه استعمل (الباء الزائدة)؛ للتوكيد ولتقوية كلامه وإقناع المتلقي.

-إنه استعمل في النَّفي الحرف (لا) النّافية عاملة وغير عاملة، ونافية للجنس، وزائدة، و(لا) العاملة أقل ورودا من النَّافية غير العاملة.

-إنّه استعمل (ما) النافية—وهي حرف- عاملة وغير عاملة، وغير العاملة كانت أكثر ورودا، وكان ورودها أقل من حرف النَّفي (لا) اجمالا.

-إنّه استعمل الاسم النّافي (غير) في غير موضع، ونسبة استعماله أكثر من غيره.

-إنّه استعمل في النَّفي الفعل (ليس) في عدد من المواضع، و(لما) مرة واحدة؛ وذلك لأنّ الأولى لنفي الفعل الماضي نفيا جازما في الحال، و(لما) يمتد نفيه إلى زمن التكلم، ولا نجد استعمالا لـ (لن) و(إنْ) كسائر الأدوات.

ولا يخلو عمل الإنسان من قصور، فأسأل الله الكامل عفوه التَّام الشَّامل، وقبوله عمل عبده الآمل، فهو غافر الذنب وقابل التوب وهو أرحم الراحمين.

مصادر البحث ومراجعه

ـ القرآن الكريم.

1) الإتقان في علوم القرآن: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السّيوطي (ت 911هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة 1394هـ- 1974م.

2) الأدوات النّحوية، دراسة في البنية الصّوتية والدلالة، يحيى صالح البركاتي، جامعة مؤتة، 2008م.

3) الأسلوب القرآني في التّنمية العقديّة، السؤال المجازي إنموذجا: حيدر العريضي، مركز الصادق (عليه السلام) للدراسات والبحوث الإسلامية التخصصية، العراق-النجف، ط 1،1440هـ- 2019م.

4) الأصول في النّحو: أبو بكر محمد بن السّري بن سهل النّحوي المعروف بابن السّراج (ت 316هـ)، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسّسة الرّسالة، لبنان – بيروت، د.ت.

5) أقسام الكلام العربيّ، من حيث الشّكل والوظيفة: د. فاضل مصطفى السّاقي، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الشركة الدولية للطباعة، ط 2، 2008م.

6) البلاغة العربيّة: عبد الرّحمن حسن حنبكة الميدانيّ، دار القلم، سورية، 1996م.

7) التّعليقة لأبي عليّ الفارسيّ: بتول جاسم محمّد، ديوان الوقف السّنيّ، دائرة البحوث والدراسات، ط1، العراق، 2017م.

8) التّمني في القرآن الكريم، دراسة أسلوبيّة: د.ابراهيم شيخان كميت، دار المدينة الفاضلة، ط 1، 2013.

9) الجدل في القرآن خصائصه ودلالاته: يوسف عمر لعساكر،(رسالة ماجستير)، جامعة الجزائر(بن يوسف بن خده)، كلية الآداب واللغات، 2004- 2005م.

10)الجمل في النحو: أبو عبد الرّحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيديّ (ت 170هـ)، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، ط 5، 1416هـ- 1995م.

11)الجنى الدّاني في حروف المعاني: أبو محمّد بدر الدّين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المراديّ المصريّ المالكيّ (ت749هـ)، تحقيق: د فخر الدين قباوة -الأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1413 هـ - 1992م.

12)حاشية الصّبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك: محمد بن علي الصّبان الشّافعي (ت1206هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت-لبنان، 1417 هـ -1997م.

13)حركة الإعلان والإسرار في حياة كافل الرسول المختار أبي طالب(رضي الله عنه)، دراسة تفسيرية: أ.م. د. الشّيخ عبد الإله الشبيب، دار سلام للنشر والتّوزيع، ط1، 2019م.

14)حروف المعاني والصّفات: عبد الرّحمن بن إسحاق البغداديّ النّهاوندي الزّجاجيّ، أبو القاسم (ت 337هـ)،تحقيق: علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة – بيروت،ط1، 1984م.

15)خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: عبد القادر بن عمر البغدادي (ت 1093هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1418هـ - 1997.

16) دلائل النّبوّة: أحمد بن الحسين بن علي الخراساني، أبو بكر البيهقيّ (ت 458هـ)، تحقيق: د. عبد المعطي قلعجي، الناشر: دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث، ط 1، 1408هـ - 1988م.

17) ديوان أبي طالب عمّ النّبيّ (صلى الله عليه وآله وسلّم): جمعه وشرحه: د. محمد التّونجي، دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان، ط1، 1994م.

18)ديوان أبي طالب(عليه السّلام) ، رواية أبي الهفان عبد الله بن أحمد العُبيديّ (ت 257هـ) ورواية عليّ بن حمزة التّميميّ(ت 375هـ): تحقيق: د. حسين عبد العال اللّهيبي، إصدارات العتبة الحسينيّة المقدَّسة، مجمع الإمام الحسين العلميّ لتحقيق تُراث أهل البيت (عليهم السّلام).

19)الرّوض الأنف في شرح السّيرة النّبويّة لابن هشام: عبد الرّحمن السّهيلي (ت581هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2000م.

20)الزّمن في النّحو العربيّ: د. كمال ابراهيم البدري، دار أميّة للنّشر والتّوزيع، ط1، 1404هـ.

21)سيرة ابن إسحاق(كتاب السير والمغازي): محمد بن إسحاق بن يسار، المدنيّ (ت151هـ)، تحقيق: سهيل زكار، الناشر: دار الفكر– بيروت، ط 1، 1398هـ -1978م.

22)السّيرة النّبويّة: عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدّين (ت 213هـ)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشّلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1375هـ - 1955م.

23) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي(ت769هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث – القاهرة، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، ط1980،20م.

24)شرح التّصريح على التّوضيح: خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاويّ الأزهريّ، (ت 905هـ)، دار الكتب العلمية –بيروت–لبنان، ط1، 1421هـ- 2000م.

25) شرح المفصّل للزّمخشريّ: موفق الدّين ابن يعيش(ت 643هـ)، طبع ونشر إدارة الطباعة المنيرية، د.ت.

26) شرح نهج البلاغة: عزّ الدّين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله ، ابن أبي الحديد المعتزليّ (ت 656هـ)، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء التراث العربيّ، ط 2، بيروت، 1967م.

27) شعر أبي طالب، دراسة أدبية: د.هناء عباس عليوي كشكول، العتبة العلويّة المقدسة، ط1، 2008م.

28) شعر العقيدة في عصر الإسلام حتى سنة 23هجرية: أيهم عباس حمودي القيسي، النهضة العربية، عالم الكتب، بيروت– لبنان، 1968م.

29) طبقات فحول الشّعراء: محمد بن سلّام بن عبيد الله الجمحي بالولاء، أبو عبد الله (ت 232هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، الناشر: دار المدني – جدة، د.ت.

30) أبو طالب مؤمن قريش، دراسة وتحليل: عبد الله الشّيخ عليّ الخنيزيّ، مؤسسة مدين، مط. سرور، ط1، ايران، 2006م.

31) علم المعاني: دراسة بلاغية ونقديّة لمسائل المعاني: عبد الفتاح بسيوني، 2015.

32) عمدة القاري شرح صحيح البخاري: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الحنفى بدر الدين العينيّ (ت 855هـ)،الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، د.ت.

33) الغدير في الكتاب والسنة والأدب: عبد الحسين أحمد الأميني، عني بنشره الحاج حسن التّرابي، ط 3، 1967م.

34) فتح رب البرية في شرح نظم الآجرومية: أحمد بن عمر بن مساعد الحازمي، الناشر: مكتبة الأسدي، مكة المكرمة، ط 1، 1431هـ - 2010م.

35) في النَّحو العربيّ، نقد وتوجيه: مهدي المخزوميّ، مطبعة دار الشؤون الثّقافية العامّة، بغداد، ط 2، 2005م.

36) قراءة جديدة في كتاب سيبويه: أ.د. سعيد جاسم الزّبيدي، دار كنوز المعرفة للنّشر والتّوزيع، ط 1، 1439هـ-2018م.

37) كبير الصّحابة أبو طالب(عليه السلام): عبد الرّسول الغفاري، اصدار العتبة العلويّة المقدسة، قسم الشّؤون الثّقافية والفكريّة، شركة العارف للمطبوعات، بيروت- لبنان، العراق- النّجف،2012م.

38) الكليّات معجم في المصطلحات والفروق اللّغويّة: أيوب بن موسى الكفويّ، أبو البقاء الحنفي(ت1094هـ)، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصريّ، مؤسسة الرسالة– بيروت، د.ت.

39) اللّامات: أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحاق الزّجاجيّ (ت 737 هـ)، تحقيق: مازن المبارك، مط. الهاشمية، دمشق، 1996م.

40) لسان العرب: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور (ت 711هـ)، دار صادر – بيروت، ط 4، 1414هـ.

41) اللّغة العربيّة، دراسات وتطبيقات: صنفه: د. محمد رضوان الدّاية ود. محمد إبراهيم حُوّر راجعه : جيل سعد، الدار الكتاب الجامعي، ط 3 ، 1425- 2005م.

42) اللّغة العربيّة، معناها ومبناها: تمام حسان، عالم الكتب-، القاهرة، ط 6، 2009م.

43)اللّمحة في شرح الملحة: محمد بن حسن بن سِباع الجذاميّ، أبو عبد الله، شمس الدّين، المعروف بابن الصائغ (ت 720هـ)، تحقيق: إبراهيم بن سالم الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلاميّة، المدينة المنورة، المملكة العربيّة السعوديّة، ط1، 1424هـ-2004م.

44) اللّمع في العربيّة: أبو الفتح عثمان بن جني الموصليّ (ت 392هـ)، تحقيق: فائز فارس، دار الكتب الثقافيّة – الكويت، د.ت.

45)معجم المصطلحات النّحوية والصّرفية: محمد سمير نجيب اللّبدي، دار الفلاح، الأردن،2011م.

46)مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب: عبد الله بن يوسف بن أحمد، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت 761هـ)، تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر – دمشق، ط6، 1985م.

47)المفتاح في الصّرف: عبد القاهر الجرجانيّ(ت 471هـ)، حققه وقدم له: د.علي توفيق الحَمَد، كلية الآداب – جامعة اليرموك، إربد – عمان، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط 1، 1987م.
48)المفصّل في صنعة الإعراب: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزّمخشريّ جار الله (ت 538هـ) تحقيق: د. علي بو ملحم، مكتبة الهلال – بيروت، ط 1، 1993م.
49)مقاييس اللّغة: أحمد بن فارس بن زكرياء القزوينيّ الرازيّ (ت 395هـ)، أبو الحسين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م.
50)منازل الحروف: عليّ بن عيسى بن علي بن عبد الله، أبو الحسن الرّمانيّ المعتزليّ (ت 384هـ)، تحقيق: إبراهيم السامرائي، دار الفكر – عمان، د. ط، د. ت.
51)همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: السّيوطي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية – مصر، د.ت.
52)موسوعة النّحو والصّرف والإعراب: إعداد: د.اميل بديع يعقوب، مط. عترت، سعيد بن جبير، ط1، 2005م.
53)النّكت في تفسير كتاب سيبويه: الأعلم الشّنتمري، تحقيق: رشيد بلحبيب، منشورات وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، المغرب، د. ط. 1999م.

الهوامش

1) مقاييس اللغة: ابن فارس: مادة (نفَى) 5/ 456.
2) ظ: لسان العرب: ابن منظور: مادة (نفي) 15/ 336- 338.
3) ظ: الأصول في النحو: ابن السّراج: 2/ 184.
4) ظ: الإتقان في علوم القرآن: السيوطي: 3/ 261؛ شرح التصريح على التوضيح: الأزهري: 1/ 192.
5) ظ: الجنى الدّاني في حروف المعاني: المرادي:493؛ موسوعة النحو والصرف والإعراب:اميل بديع يعقوب:693.
6) ظ: مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب: ابن هشام: 209.
7) النكت في تفسير كتاب سيبويه، الأعلم الشنتمري: 2/ 381؛ ظ: قراءة جديدة في كتاب سيبويه:.سعيد الزبيدي: 62.
8) ظ: الزمن في النحو العربي: كمال ابراهيم: 172- 173.
9) ظ: معجم المصطلحات النحوية والصرفية: محمد سمير نجيب اللبدي:237.
10) في النحو العربي، نقد وتوجيه: مهدي المخزومي: 284.
11) ظ: المصدر نفسه: 249.
12) موسوعة النحو والصرف والإعراب:21.
13) اللغة العربية، معناها ومبناها: تمام حسان: 125.
14) ظ: الأصول في النحو: 2/ 180، المفصل: الزمخشري: 405، اللمحة في شرح الملحة: ابن الصائغ:1/ 486.
15) ظ: اللمحة في شرح الملحة:1/ 486.
16) ظ: معجم المصطلحات النحوية والصرفية:237.
17) المصدر نفسه: 23.
18) دلائل النبوة: البيهقيّ: 1/ 174- 175.
19) ظ: المصدر نفسه: 1/ 92.

20) فلمّا نزل الركب بصرى من أرض الشام، رآه بحيرا وكان أعلم أهل النصرانية، فنصحه بالرجوع به إلى بلده، والحذر عليه من اليهود، وبشره بأنه كائن له شأنا. ظ: سيرة ابن اسحاق (السير والمغازي): 76.

21) المصدر نفسه: 78.

22) دلائل النبوة: 7/ 239.

23) المصدر نفسه: 7/ 201.

24) ظ: كفالة أبي طالب وولايته لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. السيرة النبوية: ابن هشام: 1/ 179.

25) شعر أبي طالب، دراسة أدبية: د.هناء عباس عليوي كشكول: 13.

26) ظ: الغدير في الكتاب والسنة والأدب: 7/384-400. والمؤلفون في إيمان أبي طالب في الغدير:7/401-402.

27) ظ: حركة الإعلان والإسرار في حياة كافل الرسول المختار أبي طالب، دراسة تفسيرية: الشبيب (المقدمة): 7-8.

28) ظ: أبو طالب مؤمن قريش، دراسة وتحليل: عبد الله الشيخ علي الخنيزي: 21.

29) ظ: الغدير في الكتاب والسنة والأدب: عبد الحسين أحمد الأميني النجفي: 7/376.

30) ظ: الغدير في الكتاب والسنة والأدب: 7/372.

31) مَنَعْنَا الرَّسولَ رسولَ المليكِ *** بِبِيْضٍ تلألأَ كلَمْعِ البرُوقِ ...

أذبُّ وأحْمِي رسولَ المليكِ *** حِمَايَة حامٍ عليهِ شفيقِ. سيرة ابن اسحاق (السير والمغازي): 148-149.

32) المصدر نفسه: 154.

33) المصدر نفسه: 155.

34) فعندما أخبر أباطالب، فقال: يا ابن أخي من حدثك هذا، فقال له رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) أخبرني ربي هذا، فقال له عمه: إن ربك لحق، وأنا أشهد أنك صادق، فجمع أبوطالب رهطه ولم يخبرهم بما أخبره به رسول الله(صلى الله عليه وسلم) كراهية أن يفشوا ذلك الخبر فيبلغ المشركين، فيحتالوا للصحيفة الخبث والمكر، فانطلق أبوطالب برهطه حتى دخلوا المسجد، فلما جاءوا بصحيفتهم قال أبوطالب:صحيفتكم بيني وبينكم، وإن ابن أخي قد خبرني-ولم يكذبني- أن الله عز وجل قد بعث على صحيفتكم الأرضة، فلم تدع لله فيها اسما إلا أكلته وبقي فيها الظلم والقطيعة والبهتان، فإن كان كاذبا فلكم علي أن أدفعه إليكم تقتلونه، وإن كان صادقا فهل ذلك ناهيكم عن تظاهركم علينا؟ظ:المصدر نفسه:162.

35) وَقَدْ كَانَ في أمرِ الصَّحيفةِ عبرةٌ *** مَتَى مَا يخبرُ غائبُ القومِ يعجبُ

مَحَى اللهُ منها كفرَهم وعقوقَهم *** وَمَا نقموا مِنْ بَاطِلِ الحقِّ مُعربُ

فَأصبحَ مَا قالُوا مِنْ الأمْرِ بَاطِلًا *** وَمَنْ يَختلقَ مَا ليسَ بِالحقِّ يكذبُ

وأمسى ابن عبد الله فينا مصدقًا *** على سخط من قومنا غير معتب. المصدر نفسه: 164.

36) المصدر نفسه: 167.

37) ظ: الغدير في الكتاب والسنة والأدب: 7/372.

38) قال(صلى الله عليه وآله وسلّم): ((ما زالت قريش كاعين عني حتى مات أبو طالب)). سيرة ابن اسحاق: 239.

39) ظ: شعر العقيدة في عصر الإسلام حتى سنة 23هجرية: أيهم عباس حمودي القيسي: 60.

40) ظ: المصدر نفسه: 174.

41) ظ: حركة الإعلان والإسرار في حياة كافل الرسول المختار أبي طالب (رضي الله عنه) ، دراسة تفسيرية: 7- 8.

42) أورده السيد عبد الحسين أحمد الأميني النجفي من الغاية للقالة. الغدير في الكتاب والسنة والأدب: 7/330.

43) المصدر نفسه: 7/330.

44) قاله ابن شهر آشوب (ت588هـ) في متشابهات القرآن في سياق تفسير قوله تعالى: **{وَلَيَنصُرَنَّ اللهُ مَن يَنصُرُهُ}** (الحج:40).ظ: أبو طالب بطل الإسلام: حيدر محمدسعيد: 77؛ كبير الصحابة أبو طالب(عليه السلام): د.الغفاري:350.

45) شرح نهج البلاغة: 2/315؛ ظ: كبير الصحابة أبو طالب (عليه السلام): د. عبد الرسول الغفاري: 408- 409.

46) ظ: الغدير في الكتاب والسنة والأدب: 7/372.

47) ظ: طبقات فحول الشعراء: 1/ 334.
48) طبقات فحول الشعراء: 1/ 233.
49) الرّوض الأنف: أبو القاسم عبد الرحمن السهيلي:3/ 22 -38.
50) ظ: السيرة النبوية: 1/ 272- 281، الروض الأنف: 3/ 22 -38.
51) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: البغدادي: 2/ 57.
52) المصدر نفسه: 2/ 76.
53) ظ: شعر أبي طالب، دراسة أدبية: 357- 358.
54) وقد رأيت أن أقدم دراسة النَّفي الضمني على النَّفي الصَّريح؛ لأتفرغ للموضوع الأطول(الصَّريح).
55) ظ: شرح التصريح على التوضيح: 1/ 193.
56) ظ: اللامات: الزجاجي: 136.
57) ظ: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: 2/ 570.
58) ظ: التمني في القرآن الكريم، دراسة أسلوبية: د.ابراهيم شيخان كميت: 210.
59) المصدر نفسه: 71.
60) ظ: علم المعاني: عبد الفتاح بسيوني: 54.
61) الأسلوب القرآني في التنمية العقدية- السؤال المجازي إنموذجا: حيدر العريضي:116.
62) ظ: علم المعاني: 54.
63) الجدل في القرآن خصائصه ودلالاته: يوسف عمر لعساكر،(رسالة ماجستير)، جامعة الجزائر(بن يوسف بن خده)، كلية الآداب واللغات، 2004- 2005م: 305.
64) الديوان: 71.
65) الديوان: 66. وفي رواية*وَهَلْ مِنْ مُعِيْذَ يَتَّقِي اللهَ عَاذِلِ؟*وردت في قافية اللّام في ديوان أبي طالب(عليه السّلام)، رواية أبي الهفان عبد الله العُبيديّ(ت257هـ)ورواية عليّ بن حمزة التّميميّ(ت375هـ): تحقيق: د. حسين اللّهيبي.
66) ظ: التمني في القرآن الكريم- دراسة أسلوبية: 257.
67) ومنه أيضا. فمَنْ مثلُهُ في النّاسِ أيُّ مؤمَّلِ *** إذا قاسَهُ الحكَّمُ عندَ التفاضُلِ. الديوان: 72.
68) الديوان: 70.
69) الوشائظ: هم سفلة الناس. ظ: لسان العرب: (نفى) 15/ 337.
70) الديوان: 71. وفي رواية *لِيَهْنِئُ بَنِي عَبْدِ المَنَافِ عُقُوقُه*وردت في قافية اللّام في ديوان أبي طالب(عليه السّلام)، تحقيق: د. حسين اللّهيبي.
71) لسان العرب: (ترك)10/ 405.
72) الديوان: 68.
73) ظ: لسان العرب: (أبي) 14/ 3-4.
74) ظ: المصدر نفسه: 8/ 432.
75) الديوان: 74.
76) ونبيّن استعمالاتها في اللّامية في المباحث الثّلاث التّالية.
77) ظ: الجمل في النحو: الخليل بن أحمد الفراهيدي: 313، حروف المعاني والصفات: أبو القاسم الزجاجي: 8.
78) ظ: اللمحة في شرح الملحة: 1/481- 484.
79) ظ: الجنى الداني في حروف المعاني: 290، أقسام الكلام العربي، من حيث الشكل والوظيفة: د. فاضل مصطفى الساقي: 275-276.
80) ظ: الجنى الداني في حروف المعاني: 296- 297.

81) ظ: شرح ابن عقيل: ابن عقيل: 3/1.
82) ظ: مغني اللبيب: 313.
83) ظ: الإتقان في علوم القرآن: 2/ 269؛ فتح رب البريّة في شرح نظم الآجروميّة: الحازميّ: 578.
84) الجنى الداني في حروف المعاني:290.
85) ظ: اللمحة في شرح الملحة: 1/ 489.
86) ظ: المصدر نفسه: 1/ 984.
87) ظ: الجمل في النحو: 313.
88) حروف المعاني والصفات: 8.
89) ظ: المفصل في صنعة الإعراب: 406-407.
90) ظ: المفتاح في الصرف: عبد القاهر الجرجاني: 55.
91) ظ: منازل الحروف: الرماني: 35 -40.
92) ظ: المصدر نفسه: 36- 37.
93) ظ: المفصل: 405، شرح التصريح: 1/ 261،حاشية الصبان على شرح الأشموني: الصبان: 1/ 363.
94) المفصل في صنعة الإعراب: 99.
95) الديوان: 73.
96) ظ: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: 2/ 56.
97) الديوان: 65.
98) ظ: شعر أبي طالب، دراسة أدبية: 428.
99) الديوان: 67.
100) وَذَاكَ أَبُو عَمْرٍو أَبَى غَيْرَ بُغْضنَا***لِيُظْعَنَا فِي أَهْلِ شَاءٍ وَجَامِلِ
وَيُقْسِمُنا بِاللهِ مَا أَنْ يَعُشَّنَا***بَلَى قَدْ نَرَاهُ جَهْرَةً غَيرَ حَائِلِ
جَزى اللهُ عنَّا عبدَ شَمسٍ ونَوفلا ***عُقوبةَ شرٍّ عاجلا غيرَ آجلِ
فإنْ يكُ قومٌ سَرَّهُمْ ما صَنَعْتُمو*** ستحتلبونها لاقحا غيرَ بَاهِلِ
وكلُّ صديقٍ وابنُ اختٍ نَعُدَّهُ*** وجدْنا لعَمري غِبَّهُ غيرَ طائلِ
فنعْمَ ابنُ أختِ القومِ غيرَ مُكذَّبٍ*** زُهيرٌ حُساما مُفردا مِن حَمائلِ
حليمٌ رشيدٌ عادلٌ غيرُ طائشٍ*** يُوالي إلها ليسَ عنهُ بغافلِ
فأيَّدَهُ ربُّ العبَادِ بنصرهِ *** وأظهرَ دَينا حقُّه غيرُ ناصِلِ
رجالٌ كرامٌ غيرُ ميلٍ نَماهُمو***إلى الغُرِّ آباءٌ كرامُ المخاصِلِ.الديوان:68، 68، 69، 71، 72، 72، 73، 73،73.
101) ظ: الجمل في النحو: 313.
102) ظ: الجنى الداني في حروف المعاني: 292، مَا ألحق بليس. ظ: همع الهوامع: السّيوطي: 1/ 447-449.
103) الديوان: 73.
104) المصدر نفسه: 69.
105) ظ: الجنى الداني في حروف المعاني: 294.
106) ظ: اللمحة في شرح الملحة:1/ 484.
107) الديوان: 67.
108) بميزانِ قِسْطٍ لا يَغيضُ شعيرةٍ ***له شاهدٌ عن نفسه حقُّ عادلِ
فلا زالَ في الدُّنيا جَمالا لأهلِها *** وزَينًا لمنْ ولَّاهُ ربُّ المشَاكِلِ
لقد عَلموا أنَّ ابْنَنا لا مُكذَّبٌ *** لَديهم ولا يُعْنَى بقَولِ الأباطلِ. المصدر نفسه: 73،72،96.

109) المصدر نفسه: 66
110) ظ: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: 2/ 63.
111) الديوان: 67.
112) ظ: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: 2/ 66.
113) الديوان: 71.
114) المصدر نفسه: 71.
115) ظ: شعر أبي طالب، دراسة أدبية: 424.
116) الديوان: 63.
117) عمدة القاري: العينيّ: 30/7.
118) الجمل في النحو: 313.
119) الديوان: 68.
120) المصدر نفسه: 70.
121) المصدر نفسه: 72.
122) ظ: اللمحة في شرح الملحة: 1/ 483 -484.
123) الديوان: 63.
124) ظ: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: 2/ 59.
125) الديوان: 69.
126) ظ: شعر أبي طالب، دراسة أدبية: 424-425.
127) ظ: المصدر نفسه: 424.
128) خليليَّ إنَّ الرأي ليس بشركة *** ولا نهنهٍ عندَ الأمورِ البلابلِ
ولا يومِ خَصمٍ إذ أَتَوْكَ ألدّةٍ *** أولي جَدَلٍ منَ الخُصومِ المساجلِ
فَمَا أَدركوا ذَحْلا ولا سَفكوا دَمًا*** ولا حَالفوا إلّا شِرارَ القبائلِ. الديوان: 63، 69، 70.
129) ظ: الأدوات النحوية، دراسة في البنية الصوتية والدلالة، يحيى صالح البركاتي، جامعة مؤتة، 2008م: 94؛ دلالة حروف المعاني من خلال كتاب التعليقة لأبي علي الفارسي: بتول جاسم محمد:126- 137.
130) الديوان: 64.
131) المصدر نفسه: 66.
132) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: 2/ 63.
133) وَعُثمانُ لم يَرْبَعْ عَلينا وقُنْفُذٌ*** وَلكنْ أطاعا أمرَ تلك القبائلِ
أطاعَا أُبيًّا وابنَ عبدِ يَغوثِهم*** ولم يَرْقُبَا فينا مَقَالةَ قائلِ
كما قَد لَقِينا من سُبيعٍ ونَوفَلٍ *** وكلٌّ تَوَلَّى مُعرِضا لم يُجامِلِ
وقدْ خِفْتُ إنْ لم تَزْجُرَنْهُمْ وَتَرْعَووا **** تُلاقي ونَلْقَى منك إحدى البلابِلِ
أمُطعِمُ لم أَحذُلْكَ في يوم نجدةٍ **** ولا عندَ تلك المعظماتِ الجلائلِ
بني أسَدٍ لا تُطرِفُنَّ على القَذى*** إذا لم يقلْ بالحقِّ مِقْوَلُ قائلِ. الديوان: 67،67، 68، 69،69، 72.
134) ظ: اللمع في العربية: ابن جني: 39.
135) الديوان: 63.
136) ظ: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: 2/ 59.

137) اللمع في العربية:40.

138) الديوان: 68.

139) فَمَا أَدركوا ذَحْلا ولا سَفكوا دَمٍ ولا حَـالفوا إلّا شِرارَ القبائـلِ

ولو طَرَقتْ ليلا قُصيّا عَظيمةٌ إذا ما لجأنا دونَهُم في المداخلِ. الديوان: 70، 71.

140) حروف المعاني والصفات: 8.

141) ظ: الإتقان: 2/ 286؛ اللغة العربية، دراسات وتطبيقات: محمد رضوان الداية ود. محمد إبراهيم حُوّر: 290.

142) ظ: اللمع في العربية: 39. شرح التصريح على التوضيح: 1/ 272.

143) ظ: الجنى الداني في حروف المعاني: 493.

144) الديوان: 68.

145) أمُطعِمُ إنَّ القومَ ساموك خُطَّةً *** وإنِّي متى أُوكَل فلستُ بوائلِ

يَفرُّ إلى نَجدٍ وبَرْدِ مياهِ *** ويَزْعمٌ أنِّي لستُ عنكُم بغافلِ

حليمٌ رشيدٌ عادلٌ غيرُ طائشٍ *** يُوالي إلها ليسَ عنهُ بغافِلِ

خليليَّ إنَّ الرَّأي ليس بشركةٍ *** ولا نَهنهٍ عندَ الأمورِ البلابلِ. الديوان: 69، 63، 69، 73.

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

فكر بعد ما بعد حداثي ومحاولات التأسيس في نظريات النقد المرحَّلة

أ.د. اوراد محمد كاظم التويجري م.د. حيدر جبار عطية
جامعة بابل– كلية التربية والعلوم الإنسانية وزارة الدفاع

Think after my post-modern and attempts to establish in the theories of stage criticism

Prof Dr. Awrad Mohammed Kadhem AlTuwaijri
University of Babylon
College of Education and Human Sciences
Hum.awrad.mohamed@uobabylon.edu.iq

M. Dr. Haidar Jabbar Attiyah
Ministry of Defense
Alyassaryhaydr@agmail.com

الملخص

أكد جملة من النقاد والفلاسفة والمفكرون دخول العالم في نهايات القرن الفائت حقبة ثقافية جديدة ، تدعو علنا الى مغادرة النظام القائم والتأسيس لمشروع فكري جديد، يفترض – بداهة – مغايرته للسابق، بعد أن إتضح تراجع المنظومة السابقة وإخفاقها في تحقيق برنامجها الذي بشرت به.

الامر الذي جعلنا نقف على نهايات مرحلة منقضية والتهيؤ للدخول الى مرحلة جديدة تلوح بإرهاصات نظام جديد .

غير إن إنقضاء مرحلة والتأسيس لأخرى لايعني المحو التام لما سبق تماما ، بل كل إنقضاء او نهاية هو في أساسه بداية جديدة لآت.

ولعل مايؤكد ذلك هو محاولات نقاد ومفكري بعد مابعد حداثي الذين اتجهوا الى استقراء النظريات التي ظهرت في مراحل فكرية آنفة.

في ضوء ماسيق يتجه البحث الى نقد المنجز النقدي الذي أسس له فكر (بعد مابعد حداثي) في استكمال المشاريع النظرية السابقة سواء في إعادة إستقراء قوانين النظرية او محاولة إثبات لاجدوى بعض المفاهيم واقتراح اخرى بديلة تكون اكثر انسجاما مع روح العصر وطبيعته.

وتحديدا نقد مجمل النظريات التي تنضوي الى حقل النظريات المرتحلة ، وهي تلك التي تمت صياغتها وانتاجها في مراحل فكرية سابقة . وأهمها :

1- الجماليات العلائقية – الظاهراتية.
2- نظرية الجماليات الادائية – جماليات السرد.
3- الجماليات الجديدة – مابعد الرقمية .
4- الانثربولوجيا التوليدية .

وتبعا لذلك يمثل البحث محاولة للكشف عن التأسيس الذي انجزه نقاد بعد مابعد حداثي بالكشف عن جملة القوانين او المفاهيم الجديدة التي تمت صياغتها في المرحلة قيد الدراسة وبيان المسوغ النقدي الذي استلزم التفكيك وإعادة إنتاج النظرية مجددا .

الكلمات المفتاحية : الانثربولوجية التوليدية ، الأدائية ، الجماليات الجديدة ، مابعد الرقمية ، العلائقية .

summary

A number of critics, philosophers and thinkers confirmed the entry of the world in the end of the last century as a new cultural era, which publicly calls for the departure of the existing system and the establishment of a new intellectual project, which is supposed - a priori - different from the previous, after it became clear that the decline of the previous system and its failure to achieve its program that it preached.

Which made us stand at the end of an elapsed stage and prepare to enter a new stage looming with the tights of a new system.

Other than the end of one stage and the establishment of another does not mean the complete erase of the above completely, but every end or end is basically a new beginning.

Perhaps what confirms this is the attempts of post-modern critics and intellectuals who went to extrapolate the theories that appeared in earlier intellectual stages.

In light of Masiq, the research tends to criticize the critical achievement for which he founded a thought (after my modern) in completing previous theoretical projects, whether in extrapolating the laws of the theory or trying to prove the feasibility of some concepts and proposing other alternative that are more in line with the spirit and nature of the times.

Specifically, criticizing the totality of theories that belong to the field of nomagaged theories, which are those that were formulated and produced in previous intellectual stages. And the most important:

1- Relational aesthetics – phenothetics
2- Theory of pharmacological aesthetics - aesthetics of narrative.
3- New aesthetics - post-digital.
4- Obstetrics anthropology.

Accordingly, the research represents an attempt to reveal the establishment completed by postmodern critics by revealing the number of new laws or concepts that were formulated at the stage under study and the statement of the critical justification that required the dismantling and reproduction of the theory again.

Keywords: Generative anthropology, performance, new aesthetics, post-digital, relational

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

النظريات المرحّلة

شهدت مرحلة بعد ما بعد الحداثة صياغة مجموعة من النظريات، وهي بمجموعها يمكن أن نصنفها الى مجموعتين هما: النظريات المرتحلة والنظريات المستجدة.

تتحدد النظريات المرتحلة بانها النظريات التي ظهرت في مراحل فكرية آنفة، غير أن النقاد قد نقضوا بعض قوانينها وجاؤوا بقوانين جديدة تلائم المرحلة، وأهم هذه النظريات يتحدد بالآتي:

أولا: نظرية الجماليات العلائقية (Relational) – الظاهراتية

كانت الجماليات مهما كان تعريفها وموضوعها محط اهتمام نظريات المراحل التاريخية كالحداثة وما بعد الحداثة، وقد يختلف ادراك الجمال وتقييمه وتفسيره حسب وجهات نظر هذه النظريات ومنطلقاتها، وتعد نظرية نيكولاس بوريو المسماة بالجماليات العلائقية أو العلائقية، التي لها صلات بمصطلح (الحداثة المغايرة)، واحدة من أهم نظريات الجمال في بعد ما بعد الحداثة، تتناول الفن المعاصر(الرسم) وتقدم رؤية جديدة له ولما يجب أن يكون عليه الفنان والجمهور، بناء على الوضع الإنساني المعاصر وما يمر به من تغيرات.

ويعرف بوريو الفن العلائقي بأنه: مجموعة من التطبيقات الفنية التي تنطلق نظريا وتطبيقيا من مجمل العلاقات الإنسانية وسياقاتها الاجتماعية بدلا من الفضاء الخاص المستقل, وتبعا لذلك، فإن الأعمال الفنية تقيّم استنادا الى العلاقات الانسانية التي تمثلها أو تنتجها أو تروّج لها[146]، فمنطلق هذه الجماليات وكما يوضحه مصطلحها هو (العلاقات الإنسانية وسياقاتها الاجتماعية)، إذ تولي عنايتها للعلاقات الاجتماعية التي يمكن أن يقوم بها الفن. فقد اتصف فن التسعينيات وما تلاها، بأعمال جعلت من التفاعل الاجتماعي ميدانا جماليا، من خلال تقديم خدمات او عقود للزائرين أو بتيسير الاتصال بينهم ببساطة[147]، وتركز المعارض الفنية على دور المشاهد والالتقاء به، ذلك أن الإنسان المعاصر قد انكفأ على نفسه؛ بسبب رؤيته المتشائمة وضياعه وسط عالم متغير وغير مبالٍ لحقوقه واحتياجاته، مما تسبب في التباعد الاجتماعي والعيش الانفرادي.

وهنا، كما يرى بوريو، يأتي دور الفن ليخرجه من نمط العيش هذا، فالفن(الذي يحث على التفاعل الاجتماعي بين متابعيه يتحرك مباشرة ضد اتجاه عام لزيادة التشظي الاجتماعي، بدءاً من تخصص وظيفي متزايد باستمرار الى ميل الناس لحبس انفسهم داخل منازلهم في صحبة الاعلام بدلا من صحبة اشخاص آخرين. يهون الفن من هذه الحالة:(عبر تقديم خدمات بسيطة، يستطيع الفنانون ملء الفراغات بالرابطة الاجتماعية) لا يقدم الفن تعليمات نظرية فحسب، بل (يوتوبيا تقوم على المشاركة)، يوتوبيا صغيرة وخاطفة وذاتية يستطيع فيها الناس تعلم العيش بطريقة أفضل)[148]، فيكون (ملء الفراغات) عبر المشاركة بوصفها مبدأ فاعلا في تحقيق التواصل وتقليص حالة التشظي الاجتماعي.

غاية الفن العلائقي، إذن، هي(تعلم العيش بطريقة أفضل)، ويجري هذا التعلم بوساطة تفاعل المشاهدين والمتلقين وجها لوجه مع العمل الفني ويكونون متواصلين معه، ومشتركين فيه، ويحقق الفن من هذا المنظار الترابط والتواصل الاجتماعيين وتغيير حالة الفرد نحو الأفضل. ولذا، يسعى الفنانون العلائقيون للتواصل مع المشاهدين من خلال الانشاءات والأحداث التشاركية، واختاروا اشراك الجماهير من خلال المواقف التي دعت الى التفاعل بين الأفراد، مما يسهل تكوين مجتمع مايكروري بين المشاركين[149].

والمكان الذي يجري فيه هذا هو المعرض، إذ توضح حالة المعارض الفنية هذه السمة، ففي المعرض يمكن للمشاهد أن يتعامل مع اللوحات تعاملا مباشرا ويقدم رؤيته تجاهها، ففي قاعته يمكن القيام دائما بمناقشة فورية حتى عندما تكون الأشكال المعروضة خاملة، عبر الرؤية والتعليق والتنقل في مكان واحد، فالفن موقع ينتج مؤانسة اجتماعية محددة، نستخلص مما تقدم، أن نظرية الفن العلائقي تخص جماليات الفن المعاصر، وتنطلق في مقارباتها من علاقته بالمجتمع المعاصر وطبيعته، إذ تؤكد على أهمية العلاقات الإنسانية التي هي علاقات اجتماعية، وتركز على العام بدل الخاص، والمشاركة بدل الانفراد، والتفاعل بدل الخمول، وعلاقة الفن

بالمشاهد، وتجعل من الأخير ذاتا متحركة نشطة متفاعلة تقيّم وتناقش الاعمال الفنية؛ لتخرجه من عزلته وانطوائه، ويعد الاهتمام بالذات سواء أكان مبدعا أم قارئا أحد أهم قوانين العلائقية. ولهذا، فإن الثيمة المركزية فيها هي (الوجود- معاً)، وسمتها الأساسية هي البين- ذاتية (تلاقي الذوات)[150]، أما سماتها الأخرى فهي: التبادل، والصداقة، والتعاطف، والتواصل، والمشاركة.

إنها باختصار، نظرية لإصلاح ما تهاوى في المجتمع المعاصر، وهو العلاقات الاجتماعية، ومحاولة لإعادة التواصل الفعّال بين البشر(الفنان والعمل الفني والمشاهد)، عبر توفير مساحات يجري فيها الترابط الاجتماعي نحو معارض الفن المعاصر وغيرها من التي تسمح بلقاء المؤلف مع القارئ، فالقانون الأبرز عند بوريو يتمثل في سن العلاقة بين المنشئ والمتلقي وسن العلائقية الاجتماعية تحديدا بين المبدع والجمهور، اما القوانين الأخرى فهي جعل التفاعل الاجتماعي من المشاهدين والمتلقين اساسا في تشكيل النص (الفن) أو في تحليله ونقده عبر التواصل بين المبدع والمتلقي بالاعتماد على الروابط الاجتماعية والتفاعل بين الطرفين من خلال انشاء حلقات تواصل وتشارك بينهما، وتعد العلاقات الانسانية وسياقاتها الاجتماعية مرتكزا بانيا للنظرية، كما أن النص (الفن) عند بوريو يملئ فراغاته عبر الروابط الاجتماعية.

ثانيا: الجماليات الأدائية – جماليات السرد (performatism)

وضع هذه النظرية راؤول ايشلمان بوصفها ردة فعل على أفول ما بعد الحداثة وذهابها نحو التهكم وعدم وجود علاقة طبيعية موحدة بين العلامات والأشياء، فيرى أننا (بحاجة الى نظرية موحدة (أو واحدية) عن العلامة بطريقة ما، والتي من شأنها أن تعكس الاتجاهات الثقافية نحو الوحدة وضد السخرية وتراوغ على نحو ما نقد ما بعد البنيوية للعلامة)[151].

ويحدد ايشلمان المدة التاريخية المحصورة ما بين عامي 1997 و1999 بوصفها المرحلة الانتقالية من جماليات ما بعد الحداثة الى بداية ما اطلق عليه الجماليات الأدائية، التي هي نظرية واحدية، ترى نوعا من الوحدة بين العلامات والأشياء، وهي آتية من الأداء، الذي يشير عنده كما يقول: الى فعل التجاوز الذي هو لب جميع التراكيب السردية بعد ما بعد الحداثية، وفعل التجاوز هذا يأخذ بالضرورة شكل الحدث أو الواقعة المدهشة، كما انه يؤكد حقيقة أن هذه الأفعال التجاوزية تتجلى لنا من خلال أداء، وهذا الجانب الأدائي هو الذي نتذكره ونقلده لاحقا[152].

ويحدد الأدائية بأنها: الحقبة التي ابتدأ فيها التنافس المباشر- أو الإزاحة- بين المفهوم الموحد للعلامة واستراتيجيات الغلق من ناحية، والمفهوم المتشظي للعلامة واستراتيجيات انتهاك الحدود المميز لـ ما بعد الحداثة من ناحية أخرى[153]، فهي نظرية للعلامة تقف في الضد من تشظيها، لا ترى انفصالا بين الدال والمدلول، ولا سيرورة لانهائية في التأويل، فبقدر ما هناك انفتاح لعلاقتهما هناك انغلاق تفرضه العلامة أو النص.

وقد تأثر ايشلمان بإيرك غانس الذي وضع تصورا واحديا للعلامة، كما جمع بين الفهم العميق لتقاليد السيميائيات الثقافية المميزة لمدرسة تارتو السوفيتية مع الاطلاع على التفكيكية الدريدية، والنظريات ما بعد النسوية، ويؤكد انه لا جدوى من الإعلان عن نهاية ما بعد الحداثة دون محاولة رسم ملامح ما بعدها، والتنبؤ بما يمكن أن يكون بديلاً لها، والبديل من وجهة نظره هو (الواحدية الجديدة)، التي تمثل صيغة نتاج ثقافي يُذكر القراء بالقرن الثامن عشر وليس العشرين، على الرغم من أنها تخلت بحزم عن ادعاءات التجاوز والتفوق التي ميزت واحدية القرن الثامن عشر العقلانية، ويرصد ايشلمان جملة تغيرات في الادب والرواية والسينما والعمارة والسياسة والفن توضح حقبة غادرت ما بعد الحداثة وباتت تندرج تحت مظلة أوسع يمكن أن نطلق عليها (الكانطية الأنثروبولوجية)؛ ذلك أن المفاهيم الكانطية للذاتية والحكم الجمالي يجري تطبيقها في الأدب الجديد على قضايا

الأحداث الجارية التي تتعلق بدور الأفراد والثقافات في عصر الرأسمالية العالمية، وقد جرى تعديل وتكييف هذه الأفكار الكانطية إلى عقلية واحدية جديدة تتعارض مع ثنائية العقل والمادة الكانطية الأصلية، وأن نقطة الابتكار الأساسية لهذا التعديل تكمن فيما أطلق عليه ايشلمان مصطلح الأداء[154].

توجد في منظومة المصطلحات الخاصة بالنظرية الأدائية عدد من المصطلحات الأساسية وهي:

1- الإطار المزدوج، يقول ايشلمان: إن الأعمال الأدائية تُركب بطريقة لا تترك للقارئ أو المشاهد- في البداية- خيارا سوى الانحياز لحل وحيد ملزم لكل المشكلات التي يثيرها العمل قيد التناول. وبكلمات أخرى، فإن المؤلف يفرض علينا حلا معينا من خلال توظيف وسائل دوغمائية، طقوسية، أو أية وسائل قسرية أخرى، الأمر الذي يقود الى تأثرين مباشرين. فمن ناحية، يفصلنا الإطار القسري- مؤقتا على الأقل- عن السياق المحيط به، ويدفعنا دفعا داخل حدود العمل، حتى اذا ما اصبحنا في الداخل، فلا مفر لنا حينها من التماهي مع شخص أو فعل أو موقف ما بطريقة لا يمكن أن تكون معقولة إلا ضمن حدود العمل ككل، وفي الوقت نفسه، يجب على القارئ أن يخوض مفاوضات تتعلق بالمفاضلة بين التحديد الجمالي الإيجابي والوسائل الدوغمائية القسرية التي وظفت لتحقيقه. ويحدث التوحيد المصطنع للعمل بتوظيف ما سأطلق عليه التأطير المزدوج، الذي ينقسم بدوره الى أداتين متشابكتين، سأطلق على الأولى الإطار الخارجي(أو إطار العمل) وعلى الثانية الإطار الداخلي(أو المشهد الأصلي أو البدئي... يفرض الاطار الخارجي نوعا من الانحلال الذي لا لبس فيه للمشكلات التي يثيرها العمل في القارئ أو المشاهد)(155).

2- الذاتية الأدائية، إذ تسمح الأدائية بسبب تركيزها على الوحدة، بتصور جديد وايجابي للذات، وكرد فعل على محنة الانسان في ما بعد الحداثة، الذي تجاذبته وضللته العلامات في السياق المحيط باستمرار، فإن الانسان الأدائي قد رُكب بطريقة تجعله كثيفا أو معتما بالمقارنة مع وسطه الاجتماعي، وهذا التعتيم متناقض باعتراف الجميع؛ لأنه يحقق وحدة مغلقة على حساب المشاركة في بيئة اجتماعية حيوية من نوع ما، وعلاوة على ذلك، فإن الشخص المغلق المعتم ينطوي على خطر كسب عداء محيطه بسبب فضيلتي التفرد والغموض[156].

3- الحبكات المؤمنة، تكتسب الأدائية قالبا مؤمنا مائزا، وذلك بسبب تركيزها على تجاوز الأطر القسرية بدلا من الاختراق المتواصل للمسامات، وتحويل الحدود المستمر، وعملت الجماليات الواحدية الجديدة على احياء الاساطير المؤمنة واعادت الاشتغال بها في الظروف الزمكانية المعاصرة، والادائية هي ردة فعل جمالية على الربوبية المتحيزة الى جانب واحد في ما بعد الحداثة، وأنماط الحبكات المؤمنة الرئيسية فيها هي: تمثيل (دور) الإله، والهروب من الإطار، والعودة للأب، والتعالي من خلال التضحية بالنفس، وإتقان الذات[157].

4- السرد المؤمن، تخلق السرديات الأدائية تشكيلات معينة شاذة تقف ضد خليفة من تقانات الحكي ما بعد الحداثي، وأحد أكثر هذه الأدوات إثارة للفضول هو عملية سرد الشخص الأول/ المؤلف، وهي الأداة التي تُسلح السارد بسلطات مشابهة للمؤلف الكلي العلم والسلطة الذي يفرض، تبعا لذلك، وجهة نظره التأليفية علينا بالقوة وبطرقة عادة ما تكون دائرية أو قسرية[158].

5- الجنس الأدائي، يكمن المدخل الى الهوية الجنسية الأدائية في التأطير المزدوج، في خلق وحدة مصطنعة تجبرنا على القبول المؤقت بصحة بنى (تراكيب) جنسية أو ايروتيكية في اثناء جعلها بؤرة هويتنا اللا- طوعية، ونقطة الأدائية ليست في دحر الكوكبة الجندرية المتنوعة لصالح الجنس الجيد الثنائي القديم ولكن في تأطيرها أو تركيبها بطريقة تبرزها ايجابيا ضمن اطار عمل "مصفوفة المغايرة الجنسية"، والاستراتيجية الرئيسية المتضمنة هنا هي فكرة الآخر[159].

6- الزمن والتاريخ الأدائي، ان التاريخ، كما يرى ايشلمان، ليس قريبا من نهايته بأي حال من الأحوال، ففي هذه اللحظة، يضخ الكتاب والمعماريون والفنانون السينمائيون الذين تحولوا الى التفكير الواحدي وقودا في التاريخ، ويعملون مع الإطارات والإشارية لتدشين جماليات جديدة ليست ما بعد حداثية بحال لحقبة زمنية، ويولد هذا التحول الأدائي مفاهيم جديدة عن الزمن في مجالين حاسمين: التاريخ الأدبي نفسه، والسينما حيث الخبرة الزمنية أكثر وضوحا من الناحية الجمالية[160].

وقد طبق ايشلمان جماليات الأدائية على السينما والفن والأدب والعمارة، وتتسم بحسبه بسمات أربع هي[161]:

1- إن الصيغة السيميائية الأساسية للأدائية هي الواحدية، التي تتطلب تكامل الأشياء أو الواقعية ضمن مفهوم العلامة، وستكون وظيفة الجماليات الأدائية، هي وصف التجليات المختلفة للإشارية في الأعمال الفنية وإظهار كيف أنها تجعل هذه الأعمال ذات جاذبية بمصطلحات الواحدية.

2- إن الأداة الجمالية الخاصة بالأدائية هي التأطير المزدوج، الذي يرتكز على التوافق بين الاطار الخارجي(بناء العمل نفسه) والاطار الداخلي (المشهد الإشاري) من أي نوع كان.

3- المركز الانساني في الأدائية هو الشخص الكثيف المبهم؛ لأن المتطلب الشكلي الأبسط للتحول مرة أخرى الى شخص كلاني هو شخصيات أدائية مكررة أو محشوة، توطد موقفها عن طريق الظهور مبهمة وكثيفة بالنسبة للعالم حولها.

4- تبرز الإحداثيات المكانية والزمانية في الأدائية في الصيغة المؤمنة، وهذا يعني أن تأطير الزمان والمكان بطريقة تمنح الأشخاص فرصة حقيقية لتوجيه أنفسهم ضمن تلك الأطر ثم تجاوزها بطريقة أو بأخرى بسبب تركيبيتها وتصنيعها الواضح.

ثالثا: الجمالية الجديدة (New Aesthetic)

هي نظرية جمالية نقدية وفنية تتسم بالقدم والجدة في الوقت نفسه، تركز على العلاقة بين التكنولوجيا والجماليات، وهي غير (الجماليات الجديدة) التي يمثلها كلايف هيد ومايكل باراسكوس، يعد الكاتب والفنان والصحفي البريطاني جيمس بريدل ممثلها الأشهر، وهو شخص متعدد الاهتمامات، إذ يعنى بمجالات المعلومات والإعلام والبيانات والمواطنة والحوكمة والبيئة والرياضة والمراقبة والصور والكتالوج والأدب والنقد والفن والهندسة المعمارية والخيال والصحافة والكتب، وأن مدخله في الكتابة عنها هو التكنولوجيا بأشكالها المختلفة، وقد استخدم مصطلح (الجمالية الجديدة) لوصف مشروعه الجمالي والنقدي في الفن الرقمي، وما زاد من شيوعها هو الاهتمام الواسع الذي ناله في مؤتمر (South by South West) (SXSW) عام 2012، من اللجنة التي نظمها بريدل وضمت كل من آرون كوب، وبن تيريت، وجوان ماكنيل، وراسل ديفيز، فقد عرفت بالجمالية الجديدة وناقشت موضوعاتها وبينت اهتماماتها.

وتعتمد الجمالية الجديدة على التكنولوجية الرقمية وتقنياتها، وهي شكل من الجماليات التكنولوجية، التي تشكل جزءا مهما من جماليات القرن الحادي والعشرين، فهذا القرن يشهد تقدما سريعا من الناحية التكنولوجية، فالرقمية تعد من أبرز سماته، والعالم الرقمي فيه، كما يرى بريدل، قد أصبح في كل شيء، فهو البنية التحتية ووسيلة اتصالاتنا اليومية، ويشكل ثقافتنا على كل المستويات، وتبنى عليه حياتنا الشخصية، ويدعم صراعاتنا السياسية وحروبنا العالمية[162].

ولهذا، يصبح التوجه صوب تأثير التكنولوجيا في حياتنا ومجالاتها وآدابنا وأشكالها أمرا في غاية الأهمية، فهي تغير من نظرتنا للأشياء والعالم وطريقة إدراكنا له، وتجعلنا نقف على اشياء جديدة وغير مألوفة، كما أنها تظهر لنا جمالا جديدا، يقول بريدل: كان أحد الموضوعات الأساسية للجمالية الجديدة هو تعاوننا الواعي أو غير الواعي مع التكنولوجيا، سواء كان ذلك روبوتات أو

كاميرات رقمية أو أقمار صناعية، وكان الاختصار البصري المفيد لهذا التعاون عبارة عن صور مشوشة ومنقطات، يبدو أن طريقة الرؤية تكشف عن عدم وضوح الرؤية بين الحقيقي والرقمي، بين المادي والافتراضي، بين الإنسان والآلة. يجب أن يكون واضحا ايضا أن هذه النظرة استعارة لفهم وتوصيل تجربة عالم ينتشر فيه الجمال الجديد بشكل متزايد، وأما الأمر الرائع في الجمالية الجديدة بالنسبة له، فهو أنها انتجت عملا، جعلته يرى العالم ويفكر فيه بطريقة غريبة، سقط منها التفكير بأشياء غريبة، مثل Rorschmap و Ropot Flaneur وطائرات بدون طيار والظلال...، وما كان رائعا له ايضا هو مشاركة اشخاص آخرين، كانوا يقولون له عن هذه الأشياء: هل هذا جمالي جديد؟، أو حتى اعتقد أن هذا جمالي جديد، وكان يقول لهم: نعم[163].

ويعرف بروس سترلينج الجمالية الجديدة بأنها معالجة الصور لمصممي الوسائط البريطانيين، وتهتم بثوران ما هو رقمي الى ما هو مادي، وهي منتج أصلي لثقافة الشبكة الحديثة. إنها من لندن، وإنها ولدت رقمية على الانترنت. وهي موضوع نظري، ومفهوم قابل للمشاركة، وهي الذكاء الجماعي. إنها منتشرة ومتعددة المصادر ومصنوعة من العديد من القطع الصغيرة المرتبطة بشكل فضفاض. إنها جذمورية، كما سيخبرك الاشخاص في جذمور على الأرجح. إنها مفتوحة المصدر، وانتصار للهواة[164].

ويعرفها ماثيو باتلز بأنها محاولة تعاونية لرسم دائرة حول انواع عدة من الانشطة الجمالية، بما في ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، التصوير الفوتوغرافي بدون طيار، والمراقبة في كل مكان، والصور التي بها خلل، والتصوير الفوتوغرافي للتجوال الافتراضي، والحنين الى شبكة 8 بت، ومن الأمور الاساسية فيها هو الشعور بأننا نتعلم التلويح للآلات، وربما بطرقها الخوارزمية المبتذلة والمربكة، بدأت في التلويح مرة أخرى بشكل جدي[165].

تظهر هذه التعريفات اتساع نطاق الجمالية الجديدة، فالتكنولوجيا يمكن أن تظهر اشياء كثيرة، فهي واسعة ومنفتحة، وتشير الى مشروع جمالي رقمي، وخطاب نقدي شبكي، تشاركي مفتوح المحتوى والمصدر، يعنى بالتقاطعات بين المادي والافتراضي، وبالصور التي ينتجها الانسان والالة، عبر (الشبكة) التي تشملهما معاً، وبتأثير التكنولوجيا على الأدب، وتحوله الى أدب الكتروني، منتشر ومتاح على الشبكة، وبشكل رقمي يختلف عن الشكل المعتاد عليه وهو الشكل المادي، ويهتم بمجمل التغيرات المصاحبة لعملية التحول هذه على مستوى الشكل والفهم والتلقي.

وتكمن أولى اهتمامات الجمالية الجديدة في ما قدمته التكنولوجيا لنا، صور الاقمار الصناعية والطائرات دون طيار وغيرها، وما اتت به من أشياء جديدة، إنها تهتم بفن رقمي جديد عماده الانسان والتكنولوجيا، يتداخل فيه التفكير البشري مع التفكير الحوسبي، لكن بريدل في كل هذا، لم يكن –كما يقول– معنياً بالموضوع المادي أو الرقمي، بل بفهم الناس ومشاعرهم فيما يتعلق بالأدب؛ فأعماله عن الطائرة بدون طيار لا تتعلق بالأشياء نفسها، بل تتعلق بالأنظمة التكنولوجية والمكانية والقانونية والسياسية التي تسمح بها وتشكلها وتنتجها، وبالآثار المترتبة على رؤية مثل هذه العمليات التكنولوجية والمنهجية وعدم رؤيتها؛ لذا، فإن الجمالية الجديدة تهتم بكل ما هو غير ظاهر في هذه الصور والاقتباسات، ولكنه لا ينفصل عنها، وبدونه ما كانت لتوجد[166]، فهي تهتم بالماورائيات التي تكون خلف التكنولوجيا والرقمنة والمراقبة، وهذا يجعل منها باحثة عن العمق في هذه الأشياء، إنها (ليست سطحية، فهي لا تهتم بالجمال أو الملمس السطحي. إنها منخرطة في سياسة وتسييس التكنولوجيا الشبكية، وتسعى الى استكشاف هذه الاشياء وفهرستها وتصنيفها وتوصيلها واستجوابها. وفي حين يبدو أن الكثيرين لا يقرأون سوى عدم التماسك وعدم القدرة على القراءة، فإن الجمالية الجديدة توضح التماسك العميق وتعدد الروابط والتأثيرات للشبكة نفسها)[167]، إذ تبحث عن السياسات ومظاهرها والسلطات وأشكالها، والهيمنة ووسائلها، والتطبيقات وأرباحها، والمحتويات وغاياتها، التي تقبع خلف التكنولوجيا والشبكة.

أما من ناحية تلقي المصطلح، فقد حدث التباس نقدي كثير حول مصطلح (الجمالية)، مما أدى الى اساءة فهم مصطلح (الجمالية الجديدة)، وكانت هناك ردود فعل سلبية تجاهه، نظرت اليه بشكل سطحي، ويرى أن هناك فهمين ضروريين لمواجهة هذا النظر ومعالجته، هما[168]:

ـ الاعتراف بأن المشروع الجمالي الجديد يتم تنفيذه ضمن وسيط خاص به: فهو محاولة (للكتابة) بشكل نقدي عن الشبكة باللغة العامية للشبكة نفسها، في تمبلر، ومنشورات المدونات، ومقاطع فيديو محاضرات اليوتيوب، والرسائل، والتعليقات، والإعجابات...إلخ، وهو بهذا المعنى، عمل بقدر ما هو نقد، إنه لا يتوافق مع الأشكال الرسمية (البيان، المقالة، الكتاب) التي يتوقعها النقاد والأكاديميون، ونتيجة لهذا، تظل غير مفهومة بالنسبة لهم.

ـ إن الجانب الأعمق في هذه القراءة الخاطئة للجمالية الجديدة هو أنها تعكس بشكل مباشر ما تصفه: عدم وضوح التكنولوجيا نفسها أمام جمهور غير تقني. وأنه منذ أول مشاركة له عن الجمالية الجديدة، كان يتحدث عما تكشفه هذه الصور عن الأنظمة الاساسية التي تنتجها، أو وجهة النظر البشرية التي تؤطرها. إنه ينظر الى كيفية ظهورها، وما أصبحت عليه، والنيّات المشفرة فيها، وفهمنا لها.

وبناء على ما تقدم، هي مشروع جديد لا يزال غير مفهوم وواضح المعالم، خاصة عند غير عارفين بالتكنولوجيا وتقنياتها، وإنها من جانب طريقة الافصاح عن نفسها، مختلفة عما اعتاد عليه الجمهور في تلقي تنظيرات النظريات النقدية والمشاريع الجمالية، إنها مشروع غير مقنن، يرى زعيمه، أن من الأفضل عدم تقنينها ، إذ يسعى الى عدم إدماج الجمالية الجديدة في شيء اكثر جدية، كأن يكون كتابا او مجموعة مقالات او بيانا، فهو يرفض بشدة فكرة أن البيان هو وسيلة مناسبة لمعالجة القضايا التي يثيرها؛ لأنه سيمثل نوعا من التحديد السابق لأوانه للموضوع الذي يحدد الجمالية الجديدة، يقول: إن عدم الرغبة في التقنين بمثابة إعادة إنتاج لرفض الشبكة أن يتم تقييدها والتحكم فيها وتوجيهها، وهو ما يجب اعتباره احدى صفاتها الاساسية المتأصلة، ولكنها تولد ايضا من رغبة صادقة في عدم استبعاد المناقشة: يمكن عدّ الجمالية الجديدة عملا، ومحادثة، وأداء، وتجربة، وعددا من الاشياء الاخرى، إن نية ابقاء المجال مفتوحا كانت، وربما تظل، ساذجة. ومع ذلك، فأنا أؤمن بشدة أن هذا هو ما يجب أن يكون عليه الأمر[169].

يتجه بريدل الى أن يظل مجال تنظير الجمالية الجديدة مفتوحا وغير مقيد ببيان أو غيره من أشكال التوصيف، فمشروعه البحثي (الجمالية الجديدة) لا يحدث عبر الانترنت فقط في شكل مدونات، ولكن في شكل محادثات، وفي شكل اعمال يحرص بشدة على عدم القيام بها التي قد تسمح بالاندماج في الاشكال السابقة لإنتاج المعرفة، وعندما سئل عما اذا كان سينتج بيانا للجمالية الجديدة، قال: أنا لست مهتما بالقيام بذلك، ليس فقط لأنه من السابق لأوانه القيام بذلك وليس لدينا فهما كاملا لذلك، ولكن لأن هذا ليس الشكل المناسب لهذا النوع من خطاب الشبكة الذي نتطور فيه ببطء شديد[170]، فهناك اشكال متعددة على الانترنت (مدونات، محادثات، غيرها) تكون تعليقات على الجمالية الجديدة، وهي يمكن ان تكون الاشكال الاكثر قربا للجمالية الجديدة وللتعبير عنها وبيان ماهيتها.

وتشتمل الجمالية الجديدة على أشياء الجيدة والجوانب السلبية فيها، ونعتمد هنا على ما كتبه في هذا الصدد، بروس ستيرلنج في (مقالة عن الجمالية الجديدة)[171]، فقد ذكر أن الاشياء الجيدة تكمن في:

. إنها تقول الحقيقة، فهناك حقاً العديد من أشكال الصور الحديثة والفريدة من نوعها في هذه المرحلة من الوقت الحاضر، نحن محاطون بأنظمة وأجهزة وآليات تولد أكواماً من الحداثة الرسومية الخام، لقد بنيناها وبرمجناها واطلقناها لمجموعة من الدوافع، لكنها

تفعل بعض الاشياء غير المتوقعة والاستفزازية، ويجب ان ندرك ان الواقع الحديث معروض فيها ووجوده ليس موضع شك، وبالنظر الى الصور بموضوعية، ندرك ان هناك شيئا حقيقيا له معنى تنقله لنا الصور الجمالية الجديدة. إنها الأخبار، وهذه هي الحقيقة.

. إنها لا ادرية ثقافيا، إذ يجب ان يكون أي شخص لديه اتصال بالأنترنت قادرا على رؤية الجمالية الجديدة، وهي تظهر في الوقت الفعلي. إنها بريطانية الأصل (وبشكل اكثر تحديدا، إنها جزء لا يتجزأ من منطقة لندن المليئة بالورشة الابداعية "بيوت التكنولوجيا")، ومع ذلك، فهو موجود اينما توجد مراقبة عبر الاقمار الصناعية، ورسم خرائط للمواقع، وصور للهواتف الذكية، وتغطية واي فاي، وفوتوشوب.

. انها مفهومة، فإدراكها على سبيل المثال أسهل من إدراك السريالية.

. إنها عميقة، ففي الجمالية الجديدة مساحة كبيرة لنشاط يتعلق بالدخول في مسائل غامضة مثل تصميم التفاعل، والجماليات الحسابية، والمراقبة السرية، والتكنولوجيا العسكرية، فهي تحمل جوا شديدا ومتورطا من سعة الاطلاع البينشونية.

. إنها معاصرة، فهي تدور حول خيالات التصميم الدماغية والمفترضة والتي تدحض الزمن، إنها عملية للغاية، وفورية، ومحببة، وقائمة على الأدلة، جوهرها هو كتالوج مواطن الخلل المرئية في هنا والآن، وتنخرط في بعض الظواهر التقنية المعاصرة سريعة الحركة، هي عصرية بطبيعتها؛ لأنها مرتبطة بشدة بالأشياء والخدمات العصرية العابرة التي لها مدة صلاحية قصيرة.

. إنها بناءة، إذ تحمل معظم الأيقونات الجمالية الجديدة نصا فرعيا حول الإثارة وصنع شيء مشابه، فهي لا تبدو أو تتصرف أو تشعر بما بعد الحداثة. إنه ليس تحليلا تفكيكيا لنظام برجوازي مات منذ مدة طويلة الآن. لقد تم بناؤه بواسطة المبدعين العاملين ومن أجلهم، معظم الاشخاص في شبكتها هم اصغر من أن يشاركوا في ما بعد الحداثة، إنهم يريدون أن يحدث شيء خاص بهم، وأن يتم بناؤه، وأن يظهر على شبكاتهم. إذا كان هذا لا علاقة له بتراثهم، أو لا علاقة له به على الاطلاق، فهذا افضل لهم كثيرا.

أما جوانبها السلبية، فيحددها في النقد الذي يوجهه لها، الذي يتمثل في الآتي:

. إن الجمالية الجديدة عبارة عن كومة مبهجة ومجمعة عبر الشبكة، ولا تشكل هذه الكومة رؤية عالمية مقنعة، كما أن اشكال الصور رغم أن معظمها مثير للاهتمام الى حد ما وبعضها عميق، الا انها لا تسير معا.

. ان التمويه المبهر لا علاقة له بـ(رؤية الآلة)، فالآلات غير قادرة على خلق حالة ذهنية مثل" الإبهار" الذي يدور حول الرؤية البشرية.

. إن مواطن الخلل والفساد المصطنعة ليست (رؤية آلية) ايضا، هي اخفاقات المعالجة الآلية وشاشات العرض الآلية المصممة للرؤية البشرية.

. إن مشاهدات الأقمار الصناعية ليست جديدة، إنها قديمة قدم عصر الفضاء. وأن تحديد الموقع أمر جديد الى حد ما، ولكن المناظر الجوية كانت مدعومة من قبل مارينيتي بوصفها " مستقبلية جوية"، لقد فشلت الحركة الجوية المستقبلية بسرعة؛ لأن الصور الجوية مملة بصريا، لو لم تكن المناظر الجوية مملة، لكنا جميعا نحدق في رهبة ثابتة من فتحات طائراتنا النفاثة الكبيرة المملة.

. " تمثيل الأشباح" ليست " شبحية"، فمن غير المرجح أن تثير أي ارتعاشات قوطية لدى أي شخص شاهد قصاصات فنية من قبل.

. تعد الرسومات القديمة في الثمانينيات بمثابة زغب عاطفي للبالغين المعاصرين الذين نشأوا أمام أجهزة الألعاب في الثمانينيات. من السهل جداً نحت الرسومات ذات ثمانية بتات من الستايروفون. هناك حاجز منخفض امام الدخول في صنع المنحوتات من 8 بت، بحيث يمكنك " قطع الواجهة بين الرقمي والمادي". ومع ذلك، فإن المنحوتات ذات الـ 8 بت هي تمزق لطيف ذو مظهر متخلف.

. لا يمكن أن تكون الآلات أصدقاء لنا؛ لأنهم ليسوا اصدقاءنا حتى وأن كانت من المقربين لنا، قد يكونون مستثمرينا الخوارزميين، ولكن ليس نقادنا الفنيون، إن الرؤية الآلية (رؤية الروبوتات) لا يمكن أن تتساوى مع الرؤية البشرية.

وتعود الأسباب التي تجعل بريدل غير راغب في تقنين الجمالية الجديدة، الى كونها جديدة، وتتطلب تنظيرا جديدا مختلفا عن اسلوب النظريات وأشكال التنظير السابقة، ويتطلب خطاب الشبكة شكلا مناسبا يتلاءم معها، ولا تناسب أشكال الخطابات النقدية والفنية السابقة خطاب الشبكة وتقنياتها وجمالها الجديد، كما أن الوقت لم يتضح بعد لإنهاء التنظير في خطاب الجمالية الجديدة، فلا يزال عدد من اشيائها غير واضحة، والمعرفة فيها لا تزال ناقصة.

إن واحدة من أهم موضوعات الجمالية الجديدة التي تناولها بريدل هي العلاقة بين التكنولوجيا والسياسة، إذ يقول إن (التكنولوجيا سياسية. كل شيء سياسي. إذا لم تتمكن من ادراك السياسة، فإن السياسة تُمارس عليك)[172]، إذ يحاول بريدل هنا، الوقوف على تسييس التكنولوجيا وبيان موقف السلطة تجاهها والتحكم فيها، فمن استخدامها في الحروب الى التدخل في حياة الناس اليومية من خلال المراقبة الفردية والجماعية ومعرفة بياناتهم الشخصية واتجاهاتهم الفكرية، تتحكم السلطة في التكنولوجيا، وتعمل الجمالية الجديدة على كشف هياكل السلطة وإدارتها للشبكة وتطبيقاتها المختلفة ومحتويات هذه التطبيقات ونوع المعرفة الذي تروج لها، والمحتوى السلبي والعنيف والمبتذل، والآثار الناتجة عن هذا في من يتلقونها.

كما يذهب بريدل الى أن التقنيات التكنولوجية والرقمية ليست سياسية فحسب، بل سلطوية ايضاً، فالتقانة تعمل على (نشر السلطة والفهم، لكن عندما تستعمل من دون مساواة فإنها تركز السلطة والفهم أيضاً. ذلك أن تاريخ الأتمتة والمعرفة الحوسبية؛ بدءاً من مصانع الغزل والنسيج الى المعالجات الدقيقة، ليس مجرد تاريخ آلات فائقة البراعة تحتل شيئاً فشيئاً مكان العمال من البشر، بل هو أيضاً قصة تركيز السلطة في أيد أقل، وتركيز الفهم في عدد أقل من الرؤوس)[173]، تخدم التقانة أهدافا سياسية، فهي مسيطر عليها سياسيا، إنها أداة بيد السلطة، تعمل بأساليب مختلفة، وعبر تقنيات الشبكة المختلفة، على توجيه الأفراد عبر التقانة نحو أنساق فكرية معينة وقيم ثقافية محددة، وينعكس بعض من هذا على الفن الرقمي والآداب والنصوص وأشكال النقد.

ولا تخفى أهمية الفن الرقمي وأثره في حياتنا المعاصرة، فقد أصبح واضحاً هذا التأثير في ممارسة الفنون وطرق انتاجها ومنظور رؤيتها، وتشكيل تذوقها والتعامل معها، وامتد هذا التأثير ليشمل أشكال المعرفة والآداب وإلفات النظر الى جماليات جديدة فيه، وفيما يتعلق بالأدب والتكنولوجيا في الجمالية الجديدة، فقد أثرت التكنولوجيا في الأدب، وساهمت في صنع الأدب الكترونيا ورقميا، وجعلته متاحا على الشبكة، ونتج عن هذا مجموعة من التغيرات المصاحبة لهذه العملية يتعلق بعضها بالشكل وبعضها الآخر بالفهم، كما ميزت التكنولوجيا النص الجمالي الجديد الذي هو نص رقمي انتجه الإنسان والآلة بمساعدة التفكير الحوسبي بعدد من المميزات، وقد حددها بريدل بالمميزات الآتية[174]:

ـ السرعة، إذ تعد هذه الميزة أساسية فيه.

ـ المؤانسة والاتصال، فالقراءة الاجتماعية، سواء كانت من ميزات Kindle أو Kobo Dashboard أو Instapaper أو Findings أو نكهة Readmill ، تضيف عمقًا إلى النص من دون التقليل منه.

ـ السياق، فلا يزال النص يتطلب السياق، فمع قيام الناشرين بتدوير قوائمهم الرقمية والمطبوعة حسب الطلب، يتم نشر المزيد والمزيد مع سياق أقل وأقل. وتصل هذه الجهود إلى حد الاستيلاء على الحقوق، دون أي قيمة مضافة. يعمل بدون جداول المحتويات والفهارس وسير المؤلف والحواشي السفلية. يعد وضع العمل في السياق أحد المهام الأساسية للناشرين، ويمتد إلى التكليف بالمقدمات، وتجميع المواد الأساسية، ودعم السير الذاتية والدراسات النقدية.

ـ التصميم، إذ لا يقل التصميم الجيد والمناسب للكتاب أهمية الآن عن أي وقت مضى.

وأما شكل النص الشبكي، فهو الشكل الالكتروني، وأنواعه مختلفة فيكون صورة وهو أشهر ما اعتنت به الجمالية الجديدة، وتعد كل صورة بمثابة (رابط، مشفر أو خيالي، لجوانب أخرى من نظام أكبر بكثير، تماما كما أن كل صفحة ويب وكل مقال، وكل سطر من النص المكتوب او المقتبس فيها، هو رابط لكلمات وأفكار وأفكار أخرى)[175]، أو يكون كتابا أو منشورات مدونات أو تقارير او رسائل او إعجابات او تعليقات وغيرها، كما يقرأ بواسطة الآلات والتطبيقات، وهو غير مستقر، وغير موثوق فيه؛ بسبب امكانية التعديل ومجهولية المصدر، ونوع التناص فيه هو (التناص الرقمي) الذي يأتي من الترابطات بينه وبين محتويات الشبكة وأنظمتها الآلية، فكل نص شبكي يحيل الى نص آخر أو نصوص أخرى أو كل النصوص الشبكية.

ويكون مؤلف النص الشبكي معروفاً، وفي أحوال كثيرة غير معروف ومجهول، فهو يضع نصه في العالم الرقمي ويصبح نصا شبكيا متاحا للجميع، ويستعين بالتكنولوجيا في كتابة النصوص، وبواسطة الآلة (تطبيقات الكتابة) وهو ما يتجلى في خدمات الكتابة الآلية، وتصميمه بوضع الألوان واستخدام الصور والخطوط وإضافة الأصوات اليه او بدونها، وقد يكون المؤلف ليس كائنا بشريا بل كائنا تكنولوجيا في حالة انتاج الآلات والتطبيقات للنصوص الفنية، فالمؤلف قد يكون انسانا أو آلة أو كلاهما معا.

وفي إطار العالم الشبكي يكون المتلقي أو الجمهور جزءا منه وشريك معه، إذ تتطلب هذه الرؤية (من الجمهور أن يرى نفسه جزءا من كل شبكي، حيث يكون للأفعال عواقب. ويشير ايضا الى حقيقة أن " الرقمي" ليس وسيلة، بل هو سياق تنشأ فيه أشكال اجتماعية وسياسية وفنية جديدة)[176]، كما تتيح الشبكة للمتلقي امكانية نقد النص الشبكي والاضافة اليه والتعليق عليه، واقتباسه ودمجه في نصوص اخرى، ويمكن ان يجده في كثير من المواقع ومنصات التواصل، وأن يستخدمه أو يرد عليه، ويستطيع المشاركة في النص من خلال الآلة التي يكتب بواسطتها، وبفعله هذا، ينتج النص ويصبح مؤلفا مشاركا، ويمارس شكلاً من أشكال النقد.

وقد واجه المتلقي غير العارف بتقنيات التكنولوجيا وأنظمة الشبكة مشكلات في التعامل وفهم النص الجمالي الجديد، وبالنسبة لموقف القراء والناشرين من الأدب الالكتروني والكتب الالكترونية، فقد كان في السابق موقفا متصلبا لم يعر اية اهمية لتحول الشكل الأدبي أو الكتب الى الشكل الرقمي، أما اليوم، فقد تغيرت النظرة اليه وصارت ايجابية وزال سوء الفهم الذي كان في ذهن القارئ تجاه هذا الشكل.

كل هذا يحدث ضمن ما يسمى بالشبكة التي تعد واحدة من اقوى ما يحيط بالإنسان اليوم، وهي نتاج التفكير البشري في استغلال التقانة، فهو واضعها وأصبح يعيش فيها وتؤثر في انماط تفكيره ورؤيته للعالم ونتاجه الثقافي. ويعد الانترنت جزءا من الشبكة، يتم إنشاؤه يدويا، من خلال كتابة الملايين من الكلمات التي تبدأ من كل مشاركة مدونة وتقرير إخباري ورسالة حالة، الى كل سطر من التعليمات البرمجية التي تقوم بتشفيرها وتخزينها وترتيبها ونقلها وعرضها، فهو نص يحتاج الى القليل من المساعدة في توليد آداب جديدة[177].

يأتي الانترنت بـ(آداب جديدة) الى عالم الانسان هي من نتاج العالم الرقمي والتطور التقاني، ويعد (الأدب عبر الانترنت) واحدا من أهم مظاهر هذا النتاج، وشكلا من هذه الآداب، هو الذي قد يعاني منه البعض، ويعده شكلا لا يمكن الاعتماد عليه، او شيئا لا يمكن أن تقبله، وتعود هذا المعاناة في نظر بريدل الى أننا نكافح من أجل فهم الشبكة نفسها، تتطلب الكتابة عن الشبكة معرفة القراءة والكتابة بالتكنولوجيا نفسها– ويبدو الانترنت وكأنه أداة حبكة مناهضة للأدب بشكل عميق– على الأقل حتى نطور طرقا جديدة وأفضل للتعبير لوصفها، ويبدو ان عجز الأدب عن وصف العالم المعاصر المعزز تكنولوجيا والذي نجد أنفسنا فيه يعكس عالمنا، كان الوصف الأدبي المهيمن، ومن ثم النموذج العقلي السائد على نطاق واسع، هو مفهوم ويليام جيبسون عن (الفضاء السيبراني)، والذي نشأ من نماذج سابقة للشبكات من الحوسبة الشائعة مثل ألعاب الفيديو. ورغم أن فكرة

الفضاء الالكتروني اثبتت فائدتها لبعض الوقت، فإنها تفترض أن العالم الرقمي هو مجال آخر، مجال منفصل من الخبرة والتفاعل والذاكرة، وله حدود واضحة- وهو ما يتعارض مع تجربتنا الخاصة. بنية تحتية رقمية على مستوى الكوكب؛ أجهزة محمولة؛ اتصال واسع النطاق؛ الشبكات الاجتماعية والخاصة واشكال الاتصال الاخرى؛ تشير جميعها الى عالم يتقاطع فيه الافتراضي مع المادي في كل لحظة. وهذا ما أعنيه بكلمة" الشبكة"- ليس الانترنت، بل نحن والانترنت، المتداخلان مع بعضنا البعض، ولذلك، لا يجب على آدابنا أن تعكس انتشار الشبكة في كل مكان فحسب، بل يجب أيضا أن تأخذ في الاعتبار مجمعيتها وحسابيتها، الآداب التي تنتجها المجموعات، من قبلنا جميعا، والآداب التي تنتجها الآلات، ونحن والآلات[178].

تتطلب الكتابة على الشبكة معرفة بالتكنولوجيا وتقنياتها وتطبيقاتها حتى يتم فهمها والافادة منها في إنتاج آداب جديدة وأشكال أدبية جديدة، ويجب ان يجري فهم الشبكة وتغير النظرة الى الادب عبر الانترنت في عده أدبا جديدا له جمالياته وأشكاله الجديدة الخاصة، الرقمية والشبكية التي تختلف عن الشكل الأدبي المادي الذي اعتاد المتلقون عليه.

وفي حديث بريدل عن الاشكال الأدبية للشبكة، يعد ما يسميه بـ(خيال المعجبين) أول شكل أدبي لها، فيقول: خيال المعجبين هو أول شكل أدبي اصلي للشبكة. لقد كانت موجودة لفترة طويلة، قبل ظهور الانترنت، لكنها تجد افضل موطن لها هناك، خارج مجلات حقوق الطبع والنشر والتأليف الثابت التي يتم فرضها بصرامة في أماكن أخرى. يبدو الأمر اصليا في الشبكة؛ لأنه يجسد ميل الشبكة المتأصل نحو القرصنة وبناء العالم، والخيال المتداخل الذي يأخذ من أي مكان لتوليد قصص جديدة. إنها لا تستنسخ شخصيات القصص الخيالية الأخرى فحسب، بل تستنسخ مفاهيم الشبكة نفسها، مفتوحة المصدر وموزعة على نطاق واسع. عندما يتعمق في مجالات اخرى من التكنولوجيا والجنس، في القطع وما بعد الانسانية، فإنه ينتج أوامر تشغيل جديدة لأنفسنا في عالم تتوسطه التكنولوجيا، وطرق سايبورغ جديدة للوجود. المؤلف، المجهول، يهرب من الأنظار، ويصبح جزءا من المشهد الطبيعي. كل نص شبكي هو عمل من خيال المعجبين، وبوابة الى نص آخر، وطمس لكل النصوص الشبكية التي تنتظر اكتشافنا، مثل مكتبة بورخيس في بابل، نص لا نهاية له ينتظر التفسير[179].

كما ان انظمة الانتاج والتوزيع قد اخترقتها التكنولوجيا وأصبحت متاحة بشكل أكبر مما كانت عليه، ويسمح هذا بظهور أشكال هجينة جديدة، ويتجلى هذا في مجال الكتب الواقعية والصحافة، وهي الكتب التي تنزف من الشبكة على مراحل، يتم جمعها كتقارير مباشرة على X وBBM، وتندمج في المدونات والمقالات، والتي تمت تصفيتها من قبل المحررين للأعمدة مقالات الرأي عبر الانترنت، وتم تجميعها في كتب الكترونية مؤقتة وغير مستقرة، ثم يتم ترسيخها ببطء في الكتب الورقية التي تراجع مرات عدة، ثم العودة الى الكتب الرقمية والاقتباس منها مرة أخرى، ورغم أن هذه العملية ليست بالجديدة تماما، لكنها مرئية حديثا، وقد كشفت عنها الشبكة[180].

فقد جاءت الشبكة بأشياء توصف بأنها جديدة، وإن لم تكن جديدة كليا، وتظهر في العمليات، والنصوص، إذ تتنوع انشاءات الشبكة وتتعدد النصوص فيها، عدد من هذه النصوص يتم انشائها من قبل البشر، وعدد منها تنشئها الآلات، ومثالها النصوص التي نجدها في الانترنت نحو (نصوص الروبوتات)، وأحاديثها الآلية التي تخاطب بها مستخدميه باستمرار؛ لتستميلهم وتغريهم.

وتعد الكتابة إحدى الإمكانات الأساسية التي تتمتع بها الشبكة، فهي تستطيع أن تكتب، إذ تساعدنا الآلات على الكتابة، وتعمل الانظمة الآلية على دعم وترجمة وتحرير واختيار وتنقيح النص الخام الذي نغذيه في الأطر التي تهيمن على خطابنا، يقوم جيش من الروبوتات بدوريات في ويكيبيديا، لتصحيح معلوماتنا غير المتقنة والتعليق عليها، مما يساعدنا على فهمها، وتشكيل

كيفية فهمنا للعالم المستقبلي الذي نعيش فيه بالفعل، فتكون كتابة الشبكة بواسطة آلاتها وتطبيقاتها التي تساهم في الانتاج النصي عبر الكتابة او الترجمة او التحرير والاختيار والتنقيح والتصحيح وغير ذلك[181].

وفيما يتعلق بموقف الأوساط الأدبية من التكنولوجيا، فقد استمر لمدة طويلة متخذا الطابع الإقصائي والمعارضة، اذ تتصور هذه الاوساط ان هناك نوعا من المعركة بين العالم "الطبيعي" للتعبير البشري وثرثرة الآلات " غير الطبيعية، مع ذلك، كانت هناك محاولات لكسر هذا المنظور، ويرى بريدل، أن الآداب الحقيقية للشبكة ستظهر عندما نتخلى عن مفاهيم العمل الفردي، وعن السلطة تماما، وعندما نكتب بحجج آلية ورموز برمجية، وعندما نستمع الى الروبوتات ونتعاون معها، عندما نتعامل معها حقا. نبدأ في فهم ووصف الثقافة المشبعة بالتكنولوجيا التي نعيش فيها بالفعل[182]، بمعنى آخر، عندما يتغير منظورنا للتكنولوجيا ونتشارك بمستوى أكبر بوسائلها وبفهم أفضل لتقنياتها، ويكون ذلك بإحلال العمل الجماعي المشترك محل العمل الفردي، والتخلي عن السلطة الوحيدة للبشر، والكتابة بطريقة البرمجة والفكر الحاسوبي، والإصغاء للروبوتات بوصفها شريكا أساسيا للبشر.

وبالعودة الى تقاطع الأدب والثقافة والشبكة، فإن الشبكة قد أثرت في الأدب خاصة والكتب عامة، وأن واحدة من أعظم نتاجاتها هي تحول الكتب والادب الى الكتب الالكترونية، وأتت بأشياء تخصها ليست بالجديدة تماما وصاغتها بطريقة جديدة، أولى هذه الأشياء هي عملية (الرقمنة)، وتحديدا في تحويل الكتب الى كتب إلكترونية، ومنه تحول الأدب الى أدب إلكتروني، إذ تتحول اليوم آداب متنوعة وكثيرة الى شكل إلكتروني، من خلال تفريق صفحاتها ومسحها بماسحات ضوئية، وتحويلها الى صورة PDF أو باستخدام تقنيات التعرف الضوئي على الحروف(OCR) المعتمدة على الكومبيوتر، حيث تجري ترجمة النص من الصورة مرة أخرى الى نص قابل للقراءة، يمكن قراءته بواسطة الآلة مرة أخرى، أو باستخدام عملية (المفتاح المزدوج) التي تعد الطريقة الأكثر دقة لإنشاء نص الكتروني من كتاب مادي[183].

وما إن يتحول النص الى هذا الحال، فإنه يتميز بالسمو نوعا ما، فقد اصبح رقميا، وبشكل جديد ومتغير، لقد تم تحويل النصوص، وانها عادت الينا ليس بالطريقة نفسها التي كانت عليها، فتغيرت بطرق متعددة، هذا ما نلحظه في نقل النص المادي الى نص رقمي، وبالنسبة لبريدل، يجب ان يكون هذا، تحولا اساسيا في فهم هذه النصوص، التي هي تمثيلات لأنفسنا، وهذا يمثل اعادة توجيه اساسية لمكانتنا في العالم[184]، والشيء المهم لبريدل ايضا، هو البحث عن دليل على التحولات السردية الجديدة، والتغيرات الأدبية التي يفرضها هذا التحول في الشكل والفهم، (لا تقدم التكنولوجيا دائما اشياء جديدة ومبتكرة تماما، ولكنها كثيرا ما تسلط الضوء عليها بطرق لم نشهدها من قبل. إن العديد من العمليات المنسوبة الى تقنيات الشبكات ليست بالضرورة جديدة بشكل جذري، ولكنها مرئية لنا حديثا. إنها اشياء لم نكن على دراية بها من قبل، وأنا ابحث عنها)[185]، ما حدث بفعل التقنية هو تغير في الشكل، بتحوله من الشكل المادي الى الشكل الرقمي، ويستتبع هذا التغير في طبيعة الشكل تغيرا في الفهم، وطريقة التلقي وطبيعة الفهم، هل يتلقاه القارئ على نحو واضح؟ أم يعاني من مشكلات في تلقيه والتواصل الفعال معه؟.

لقد كان رد فعل الناس على ظهور الكتب الالكترونية يتمثل في الرفض وسوء الانطباع عنها؛ بسبب قلة ثقافتهم بالتكنولوجيا مما أدى الى سوء الفهم للكتاب الالكتروني، فقد كانوا يبحثون عن الجوانب المادية فيها المتمثلة في(جودة الورق ونعومته ووزنه)، وعلاقتهم المعتادة معها، أما اليوم، فقد حظيت بالقبول، وأصبحت هذه الأمور غير موجودة في الكتاب الالكتروني، ويبحثون عن توفر الكتاب الكترونيا ودقة مسح صفحاته. إن الزمن قد تغير والتكنولوجيا قد تطورت وساهمت في تغيير واقع الآداب والمعرفة من حيث الشكل والانتشار والتلقي.

وليس هذا كل ما حدث ويحدث، فقد أصبح الأدب جزءا من الشبكة، وما يهم بريدل في هذا السياق، هو الوصول الى تلك اللحظة التي يصبح فيها الأدب شيئا يتم تصنيعه ايضاً مع الشبكة، ويصبح منتشرا على نطاق واسع عبرها، ويستعير هنا مفهوم(مساحات الكود) من الدراسات البرمجية والنظرية المعمارية، ليخلص إلى أن الأدب موجود كنوع من الفضاء المشفر ايضا. مرة

اخرى، هذا نوع من الأشكال الأبطأ وغير الخطية منذ اللحظة التي كانت لدينا فيها المطبعة، والآلة الكاتبة، وكل هذه الاشياء. يميل الاتصال والتبادل بينهما الآن الى انتاج تأثيرات أعمق وأغرب[186].

يكرس بريدل الكثير من الوقت في محاولة معرفة كيفية الكتابة بأسلوب الشبكة نفسها وكيفية انشاء ادبيات مناسبة لهذا الشكل الجديد، المتصل والموزع، ولهذا، فإن مشروعه (الجمالية الجديدة) كما يقول، لا يحدث عبر الانترنت فقط في شكل مدونات، ولكن في شكل محادثات، واشكال أخرى لا تسمح لها بالاندماج في الأشكال السابقة لإنتاج المعرفة، هو مهتم ايضا باللغة العامية للشبكة نفسها والمصطلحات التي تستخدمها لوصف نفسها والطريقة التي تتحدث بها، وبالتواصل بين الانظمة التي تعتمد على التكنولوجيا والانظمة البشرية، وهو في كل هذا، لا يقصد بالشبكة الانترنت، ولكن نحن والانترنت، ويرى أن التمييز في معظم اغراضنا بين المادي والرقمي، الحقيقي والافتراضي، لا معنى له في الاساس، إذ يجب أن نتحدث عن هذه الاشياء بوصفها مجتمعا او قواسم مشتركة نتشارك فيها جميعا[187].

كما يهتم بريدل بالأشياء التي تكشفها الشبكة عن الآداب، وهو ما جربه في نسخة من رواية (أوقات عصيبة) لتشارلز ديكنز، التي تتحدث عن التأثيرات البشرية للثورات الصناعية، فأنشأت 50 نسخة متطابقة لها، لكن مع تغييرات مختلفة صغيرة أو كبيرة، والمهم عنده، هو وصف هذه التغييرات التي تصيب النصوص والتي هي من صنع الشبكة وتفكيرها الحوسبي، لكن وصف طرق هذه التغيرات لا تزال مفتقرة الى الكثير، يقول بريدل في شأن هذا الافتقار: احساسي القوي هو اننا بحاجة الى طرق جديدة اساسية لوصف هذه التغييرات. ما افتقر اليه الجميع في تلك المحادثات حول الكتب الالكترونية هو النماذج الذهنية الفعالة والمفيدة لهذه العملية. حقيقة أننا ببساطة لا نملك الاستعارات اللازمة لوصف هذه التغييرات التي تحدث لآدابنا وبالتالي لأنفسنا. لغتنا في الوقت الحالي لا تفتقر الى المفاهيم فحسب، بل تفتقر ايضا الى الشخص والصيغة اللازمة لوصف هذه التفاعلات الشبكية. هذا هو نوع الحديث عن زمن الشبكة، وهو مفهوم ليس لدي توضيح كامل له بعد ولكن هذه الفكرة هي أننا لا نفتقر الى الكلمات والاستعارات فحسب، بل في الواقع الى أوصاف أنفسنا في هذه العملية[188].

واستخلاصاً لما تقدم، نقول إن الجمالية الجديدة هي جماليات تكنولوجية ورقمية وسايبورغية، تهتم بالجمال الجديد الذي أتت به التكنولوجيا وتقنياتها والانترنت والشبكة ولا يقتصر اهتمامها على رؤية الآلات أو الروبوتات، فهي (ليست روبوتا مطليا بالكروم يتلألأ بهالة رؤية روبوت الخيال العلمي. الجمالية الجديدة هي قصة قديمة الى حد ما، وتقليدية بشكل يبعث على التفاؤل، عن مجموعة اقليمية وأجيال من المبدعين الذين يدركون أشياء مهمة لم يفهمها الآخرون الأكبر سنا... إنها حركة فنية طليعية نموذجية نشأت داخل مجتمع شبكي حديث)[189]، كما تتساءل عما هو وراء الشبكة ومحتوياتها ونصوصها من سلطات ومؤسسات وشخصيات، تسأل عن العمق اي من يدير الشبكة ويحدد محتواها، وتأثيرات الشبكة على الآداب والفنون خاصة في تحولها من الشكل المادي الى الشكل الرقمي، والكتابة بواسطة الشبكة، وتعنى بالتغييرات التي جاءت نتيجة عملية التحويل هذه، في عدم استقرار النص الشبكي الأدبي، وحال المؤلف الذي قد اصبح نصه مفتوح المصدر ومشاع الاقتباس والانتساب، وتعاطي المتلقين ونظرتهم لهذا النص ومساهمتهم فيه، وتعتمد على مبدأ المشاركة بوصفه مبدأ اساسيا فيها، التشارك بين بني الانسان، وبين الانسان والآلات، وأنها في كل هذا، قد اعتمدت على التكنولوجيا التي لها تاريخ سابق عليها، الا انها قد نظرت الى عدد من أشيائها بنظرة مختلفة أو وجهت النظر صوب بعضها الآخر الذي لم يكن قد تم الالتفات اليه نحو رؤية الروبوتات وصور الأقمار وأخطاء الصور وغيرها، فهي قديمة وجديدة في الوقت نفسه، قديمة في اعتمادها على التكنولوجيا، وجديدة في نظرتها لما في التكنولوجيا وتقنياتها من أشياء جديدة.

رابعا: نظرية الانثروبولوجيا التوليدية(Generative Anthropology)

واضع هذه النظرية هو الانثربولوجي الامريكي ايرك غانس، الذي اطلق مصطلح (ما بعد الألفية)، وفي قراءته لهذا العصر، صاغ هذه النظرية ووضع علما جديدا في الانثروبولوجيا هو الانثروبولوجيا التوليدية، ويعدّها (طريقة تفكير بالإنسان)، وبحسبه، فإن هذا العلم، يرتكز على فكرة أن أصل اللغة كان حدثاً فردياً، وأن تاريخ الثقافة الإنسانية تطور توليدي عن ذلك الحدث[190]، ويحدد الفكرة المحورية في الأنثروبولوجيا التوليدية في (أن اللغة، والثقافة البشرية بشكل عام، بمقدار ما تندرج في باب الـ"تمثيل" representation أو استخدام الإشارات، تصبح وسيلة جمعية "صورية" لتأجيل العنف الذي تولده الرغبة في المحاكاة)[191].

وتتفق نظريته مع نظرية رونيه جيرار، القائلة بأن الرغبة البشرية تتَّسم بالمحاكاة؛ فرغبة الآخرين تحرِّض رغبة الفرد وتعزِّز من شأنها. ويمكن لرغبة المحاكاة هذه أن تكون إيجابية، فتسمح لنا باكتساب قيمٍ جديدة وتعلُّم أنماط سلوكٍ جديدة. ولكن لهذه الرغبة وجهاً سلبياً: فحيث إن كل واحد منا يقلِّد رغبةَ الآخر فإننا سرعان ما نصير خصوماً نتبارى على الوصول إلى الغرض نفسه. فعندما بدأ أجدادنا شيئاً فشيئاً يصبحون بشراً، بدأوا يحاكون بعضهم بعضاً أكثر فأكثر، وبدأ كمون العنفِ الناجم عن التنافس فيما بينهم يتزايد بشكل لم يعد لطرائق التواصل الحيوانية أن تسيطر عليه. ويفترض أن أولَ استخدامٍ للتمثيل جاء كوسيلة للوقاية أو كوسيلة لتأجيل العنفِ الناجم عن المحاكاة. أما فرضية الأنثروبولوجيا التوليدية الأساسية التي يدعوها "فرضية الأصل"، فتقول بأن خاصية البشر الوحيدة هي تأجيل العنف عبر التمثيل. فإذا ما رسمنا دائرة على الأرض ووقف المشاركون بالتجربة على محيطها ووضعنا في مركزها هدفَ رغبةٍ ما، فإن كل واحد من المشاركين سيتمنى أن يستولي على هدف الرغبة؛ ولكن بما أن كل واحد يخشى الآخر يحصل انقطاع بين حركة الاستيلاء وهدف الرغبة وتتحول حركة الاستيلاء إلى الإشارة الأولى. وهكذا يمكن عدّ الإشارة اللغوية "حركة استيلاءٍ مُجهَضة". فهذه الإشارة، تمثيلٌ لهدفِ الرغبة، يمكن لكلُّ المشاركين أن يتبنُّوها، وعبرها يعلن كل واحد منهم للآخرين أنه قد تخلَّى عن محاولة الاستيلاء على هدف الرغبة، وفي الوقت نفسه، فإن تركُّز كل الإشارات (المدلولات) على هدف الرغبة المركزي هو النموذج الأصلي للمقدَّس، وهكذا يمكن أن نعدّ الإشارة الأولى هي اسم الله[192].

وبناء على هذا، وكما يقول غانس، تبقى كل الأنشطة الثقافية صورية/ مشهَديَّة، حتى لو أُضفِيَ على الصورة/ المشهد طابعٌ ذاتيٌّ في الخيال الفردي، والأنثروبولوجيا التوليدية هي طريقةُ تفكيرٍ بالثقافة البشرية تستمد مقولاتها الأساسية من المشهد الأصلي، فعلى سبيل المثال، يُعد مبدأ التبادلية مبدأ أساسياً في أكثر المنظومات الأخلاقية، وخاصة في "الواجب الصريح" لكانت، ويأتي هذا المبدأ من تبادل الإشارات في المشهد الأصلي، فكلُّ واحد يُصدِر إشارة، ويدرك الإشارات الصادرة عن الآخرين، وبما أننا جميعاً نتكلم اللغة فإننا محاوِرون مُحتَملون، وتؤدي اللامساواة إلى النقمة التي يمكن أن تُفهَم على أنها إقصاء من الحوار[193].

تركز الانثروبولوجيا التوليدية بوصفها نظرية للإنسان على العلاقات بين البشر ومحاولة التصالح بينهم وخلق بيئة آمنة العنف فيها مرجأ، فهي، اذن، نظرية لإحلال السلام وتأجيل العنف وتقبل الآخر، وأن واحدة من اهم الوسائل العاملة على ذلك هي الإشارية التي بين وجهة نظره فيها بقوله: إنها تعد اجابة واحدية مقتضبة على فكرة الأصل المزدوج التي رسمها الاختلاف المرجأ والاصطلاحات ذات العلاقة. توفر العلامة الاشارية والمشهد البدئي الأداة الأولية التي يمكن أن تساعدنا في وصف الاستراتيجيات الواحدية التي قطعت الطريق على التراجع والتهكم اللانهائي لثقافة ما بعد الحداثة وأبرزت سرديات جديدة مركبة لها أصل في السرديات المعاصرة والمظاهر الثيمية. تعدنا الاشارية بأن تكون مصطلح الحقبة الجديدة كما كان الاختلاف المرجأ مصطلح الحقبة الماضية: إنها الحد الأدنى لصياغة المفهوم المهيمن للعلامة التي تتجلى في كل شيء بدءا من ثقافة البوب الى النظرية الأدبية[194].

يبين ما سبق، أنها نظرية ثقافية تتناول اللغة والثقافة الانسانية المعاصرة، ويرى أن(هذا بحدِّ ذاته لا يعني أنها قابلة للتطبيق في كل أنحاء العالم، مثلها كمثل أي فرضية فيزيائية أو بيولوجية. بيد أن أية نظرية ثقافية هي حتماً عنصرٌ من عناصر الثقافة. وبما أن البشر يغتاظون طبيعياً من الإقصاء من الحوار فإنه من المتعذَّر اقتراح أنثروبولوجيا عالمية دون تحديد جذورها في ثقافة معينة)[195].

مع ذلك، حاول تفسير القضايا الكبرى في العالم الحديث، العنف الحديث وأطرافه، فتناول اقتصاد السوق والسياسة المتبعة فيه بين الدول المتقدمة والمتأخرة وكذلك مشاركة كل الافراد فيه ومساهمتهم به وعدم اقصاء المختلفين(افرادا، جماعات، ثقافات)، بواسطة اعطاء الحرية للمساهمة والمشاركة في نظام التبادل العالمي، ويكون الحل الناجح في ابراز(مفهوم القيد الأدنى: فالبشر أخيارٌ وأشرار، أنانيون وكرماء، ونظام التبادل الأمثل هو ذلك النظام الذي يسمح بتفاعل المصالح الفردية فيما بينها بأكثر ما يمكن من الحرية)[196]، في نظام الانتاج والتوزيع والاستهلاك.

ويمكن أن يحدث هذا التبادل على صعيد نظام اللغة، فاللغة واحدة من اهم عناصر الثقافة وآلياتها الفاعلة، تتضمن بعدا أخلاقيا، وفي جوابه عن اللغة واظهارها للتمييز الإيجابي، يقول: تحمل اللغة في طياتها نموذجاً أخلاقياً ضمنياً للتبادل نشترك فيه جميعاً، أما المشهد الأصلي للغة الإنسانية، فيبدأ بتخلِّي الجميع عن هدف الرغبة المركزي الذي يصبح مقدَّساً بنظر كل الأفراد، بمن فيهم الأقوياء. فمجتمعات الصيادين— قاطفي الثمار البدائية مجتمعات تسودها المساواة ويكون فيها المقدس أعلى من أي فرد، والكل متساوون أمام الصورة الأساسية لمشهد التمثيل. أما اللامساواة الإنسانية فتتفرع عن هذه المساواة الأصلية عندما تبدأ الثروة بالتكدس وعندما يصبح المركز المقدس موضعاً لإعادة التوزيع يمكن لرجل قوي ما أن يستولي عليه[197].

ومن هنا ينشأ العنف، ويقع الخلاف بين الافراد، لعدم وجود مساواة، واضافة الى ما تقدم، تتضمن اللغة في طياتها عنفا رمزيا، يأتي من اللامساواة الانسانية الآتية من شعور أحد الأفراد بالاستبعاد، وهو ما نلاحظه اليوم في العالم المعاصر وفي علاقة الشرق بالغرب، والابيض بالأسود، فعلى الغربي الابيض الشعور بالذنب تجاه من ميزهم واستبعدهم، فـ(التمييز الإيجابي يأتي نتيجة لـ"شعور الرجل الأبيض بالذنب" لأن مبدأ التبادلية الأصلي الذي يميز البشر قد انتُهِك ولأن آخرين قد استُبعِدوا من الحوار الاجتماعي)[198]، ونتيجة لهذا، يعاني عصرنا الحالي (عصر بعد ما بعد الحداثة) من صراعات من هذا النوع، لفقدان مبدأ التبادلية الأصلي، ولهذا، يكون الحل بالعودة اليه.

أما ما يخص خطاب الضحية وتمثلاته المختلفة في مراحل التاريخ وضمن إطار العلاقات بين الشرق والغرب، التي قد تركز على الضحية ومهاجمة الجلاد، بين ايشلمان هدفه وهو بناء(أخلاقيات لمرحلة الـ" ما بعد الألفية" أو " ما بعد الأضحوية" التي نعيشها. ومشكلتنا هي أن الآليات السياسية للمجتمع الليبرالي الديمقراطي لا تكون فعالة الا بين شركاء متساوين نسبيا؛ وبالتالي فإن المقاربة الاضحوية للعلاقات غير المتكافئة التي نجحت في الماضي لم تعد قابلة للحياة اليوم. بكلمات أخرى، علينا أن نتفهم النقمة وأن نعمل على التهدئة من فوعتها؛ لكننا لا نستطيع أن نقبل بها كمصدر للحقيقة)[199].

هذا هو منطلق مقاربته لخطاب الضحية على مستوى الغرب والشرق وفي اي شكل من أشكال هذا النموذج في العلاقات الانسانية، وحل هذا المأزق يكمن عنده في قوله: أستطيع أن أقول باختصار إن أي خطاب يكون مفيداً ما دام يسمح لمشاركين جدد بالدخول في الحوار، ويصير مؤذياً إذا ما استمر هؤلاء المشاركون الجدد في استخدامه بما يلغي الحوار. وحتى الآن يبدو أن فترات استخدام خطاب الضحية عادةً ما تطول أكثر من اللازم، شأنها شأن فترات التضخم في الأسواق المالية. ففي عالم ما بعد الاستعمار، أخَّر الإصرارُ على نموذج الجلاد— الضحية اندماجَ الكثير من الاقتصاديات في نظام السوق العالمي...، فخطاب الضحية يؤدي إلى التعبير عن النقمة بواسطة العنف بدلاً من إعادةِ تصنيعها في نظام التبادل[200]، وقد قارب هذا الموضوع في

الغرب في حالة الهولوكوست والدول التي تعد تابعة لدول الغرب، وفي الشرق توقف عند الصراع الفلسطيني – الاسرائيلي، وأن خطابات الضحايا في الحالات السابقة تنبع من رؤية الجماعة لذاته على أنها ضحية، وهناك في المقابل الجلاد، وأن هذه الرؤية هي ما تعرقل اصلاح العلاقة بين الطرفين، ولا سبيل الى الحل الا في السماح بالحوار والدخول فيه.

وفي هذا المنحى، ينتقد غانس ما بعد الحداثة التي تتبع التفكير الأضحوي، المتمثل في التماهي مع الضحية، وتناقضها بعد ما بعد الحداثة التي لا تتبعه، فهي تنادي بحوار لا- أُضحوي، اذ يعد هذا الحوار مساهما في تخفيف الحقد والكراهية والنفور من الغرب، وفي التعامل مع الجماعات التي تعد ضحايا للغرب وينتهجون طرق المقاومة، يذهب الى أنه لا يمكن حلها بسهولة باحتوائها او مناقشة مطالبها، ولكن يمكن تخفيفها بدمجها في نظام التبادل الاقتصادي الكوني، وتأسيس نظام اقتصادي تبادلي يقوم على أساس التكافؤ والمساواة[201]، ونقول، ربما يكون (التكافؤ والمساواة) أحد سبل الدمج، الا انهما غير كافيين للاحتواء والتخفيف، فالصراع ليس صراعا اقتصاديا، بل صراعا دينيا وسياسيا وجغرافيا وثقافيا، ينعكس في مجال الأدب والفن وتكون له تمثلات في نصوصهما.

ووضع غانس مجموعة من المفاهيم الأساسية لنظرية الانثربولوجية التوليدية، وهي لا تقتصر مفاهيمها على اللغة بل تتعداها الى مجمل أنظمة الثقافة وانساقها المختلفة، وهي[202]: الحدث البدئي، التحليل البدئي، الحب والكره/ الحقد البدئي، الرغبة، الدلالة/ اللغة، المقدس (الدين)، الجماليات (الفن)، الاقتصاد والسياسة. هي نظرية ذات منطلقات لغوية تركز على البدئي بوصفها حدثا أوليا ارجأ العنف بين بني الانسان، وقد قارب هذا المنطلق ليس في اللغة فقط، بل في اقتصاد السوق ونظام التبادل من اجل تقديم بديل يعتمد على المشاركة من دون الاقصاء والتمييز. حتى يتحقق الاستقرار، ويبدو تأثير كل من رونيه جيرار وجاك دريدا واضحا في حديثه عن العنف والمقدس والرغبة، وفي الارجاء وتأجيل العنف، أما سماتها، فيمكن تحديدها بالمساواة والتكافؤ، والتشارك، قبول الآخر، والحوار، والتبادل[203].

الخاتمة :

توصل البحث الى جملة من الاستنتاجات المهمة يمكن إجمالها بالآتي :

- اعتمد فكر بعد ما بعد الحداثي النقدي كثيرا على نظريات النقد الحداثي وما بعد الحداثي، فقد قاربها بمقاربات جديدة ملفتا النظر الى الجوانب غير المقروءة فيها، ليحقق اضافات جديدة لم يلتفت اليها النقد سابقا .

- مع اعتماد نقد بعد مابعد الحداثة على نظريات النقد السابقة في كثير من سماته سواء في الادب او الفن او الثقافة ، إلا انه يسعى الى ان يحقق نهجا وفرادة خاصة به في طبيعة تصوراته واستراتيجياته الابداعية والنقدية ، بما يضمن إنمياز ه بسمات توسم الفكر بكليته بسمات خاصة تميز المرحلة .

- طورت نظرية الجماليات العلائقية من مفهوم (العلاقة) وأعادت الاهتمام له في النقد الفني وسياق القراءة والتأويل والعلاقة بين المؤلف والقارئ، الذي يعود الى اللغويات والبنيوية والظاهراتية ونظريات القراءة ، عاملا على تطوير هذا المفهوم ليصل الى ما أسماه بـ (العلائقية الاجتماعية) ، إذ ركزت على (العلاقات الانسانية وسياقاتها الاجتماعية).

- يعد مفهوم التفاعل الاجتماعي مرتكزا جوهريا في (العلائقية الاجتماعية) ، بوصفه مجالا رحبا لتحقيق الجانب الجمالي فيها ، وهي بمعنى من المعاني تنضوي تحت نظريات الفن للمجتمع، فتقوم على التفاعل والمشاركة والتواصل وإبداء الرأي والنقد والتقييم للعمل الفني، لإصلاح ذات القارئ وإعادة الحيوية لها.

- اعتماد نظرية الجماليات الأدائية على (الأداء) وهو موجود في مراحل ومجالات فنية سابقة عديدة ، غير أن ما يحسب لـ نقد بعد مابعد حداثي هو توظيفه لمفهوم الأداء في نظرية السرد أو ما يعرف بالسرد الأدائي.

– مفهوم الأداء يمكن التفكير به بوصفه للأفكار الانثربولوجية التي أسس لها غانس واعتمد عليها كثيرا راؤول ايشلمان الذي أسس لمنطلقات السرد والفن الآدائي .

– انطلقت نظرية الجمالية الجديدة من (التكنولوجيا) ، ومع أن هذه الاخيرة ليست وليدة مرحلة بعد ما بعد الحداثة، لكنها ركزت على الجديد في عالم التكنولوجيا ومستجدات التفكير الرقمي والشبكي ورصدت انعكاسه على الفن والأدب الرقمي والانتاج البشري– الآلي للنصوص.

– اختصاص هذه النظريات الثلاث بالجماليات وانطلاقها لتقصي الجمال في الفن والادب المعاصر.

– اعتماد نظرية الانثروبولوجيا التوليدية على الفكر الانثروبولوجي كما هو عند جيرار رينيه الذي تدين له النظرية في كثير من منطلقاتها في اللغة والإشارية والمنظور الواحدي للعلامة الذي يتحدد بأن هناك (وحدة واحدة) بين العلامة والشيء.

– تركز نظرية الانثروبولوجيا التوليدية على العلاقة بين بني البشر والرغبة وإرجاء العنف، ومقاربة ثنائية الجلاد/ الضحية، وخطاب الضحية.

– ركزت نظرية الانثروبولوجيا التوليدية على نقد التفكير الاضحوي في مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة لتخلص الى رؤية جديدة في التفكير(اللااضحوي) ، لتنظر بإيجابية الى الضحايا وأن لهم (هويات ايجابية) واعتماد الحوار بوصفه اسلوبا للتصالح.

الهوامش:

146) ينظر: نهايات ما بعد الحداثة– ارهاصات عهد جديد، اماني ابو رحمة، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ط1، 2013: 105.

147) ينظر: الفن المعاصر، جوليان ستالابراس، ترجمة: مروة عبد الفتاح شحاتة، مؤسسة هنداوي، 2014: 123.

148) الفن المعاصر: 124.

149) ينظر: التكنولوجيا والجماليات– كيف وجهت تكنولوجيا القرن الحادي والعشرين جمالياته؟، أماني أبو رحمة، مجلة المأمون، العدد2، 2021: 4.

150) ينظر: المصدر نفسه: 5.

151) نهاية ما بعد الحداثة– مقالات في الأدائية وتطبيقات في السرد والسينما والفن، راؤول ايشلمان، ترجمة: أماني ابو رحمة، مؤسسة أروقة للدراسات والترجمة، القاهرة، ط1، 2013: 7– 8.

152) نهاية ما بعد الحداثة– مقالات في الأدائية وتطبيقات في السرد والسينما والفن: 10– 11.

153) ينظر: المصدر نفسه: 15.

154) ينظر: أفق يتباعد– من الحداثة الى بعد ما بعد الحداثة، دار نينوى، سوريا، 2014 : 272– 273.

155) ينظر: نهاية ما بعد الحداثة– مقالات في الأدائية وتطبيقات في السرد والسينما والفن: 16 –17.

156) ينظر: المصدر نفسه: 25.

157) ينظر: المصدر نفسه: 31–32.

158) ينظر: نهاية ما بعد الحداثة– مقالات في الأدائية وتطبيقات في السرد والسينما والفن: 38– 39.

159) ينظر: المصدر نفسه: 45– 46.

160) ينظر: المصدر نفسه: 53.

161) ينظر: نهايات ما بعد الحداثة– ارهاصات عهد جديد: 62– 65.

(162 Beyond Pong: why digital art matters .James Bridle.
https://www.theguardian.com/artanddesign/2014/jun/18/-sp-why-digital-art-matters

(163 sxaesthetic . http://booktwo.org/notebook/sxaesthetic/
(164 ينظر: Bruce Sterling .AN ESSAY ON the New Aesthetic.
/https://www.wired.com/2012/04/an-essay-on-the-new-aesthetic.
(165 ينظر: https://en.wikipedia.org/wiki/New_Aesthetic: .
(166 ينظر: .James Bridle. The New Aesthetic and its Politics
http://booktwo.org/notebook/new-aesthetic-politics.
(167 The New Aesthetic and its Politics
(168 ينظر: المصدر نفسه.
(169 ينظر: المصدر نفسه.
(170 ينظر: Network Tense: How to Approach a Contemporary, Technologically-Mediated World
(171 .James Bridle
https://quod.lib.umich.edu/j/jep/3336451.0017.106?view=text;rgn=main
(172 ينظر: An Essay on the New Aesthetic
(173 Network Tense: How to Approach a Contemporary, Technologically-Mediated World
(174 عصر مظلم جديد- التقنية والمعرفة ونهاية المستقبل، جيمس بريدل، ترجمة: مجدي عبد المجيد، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 2022: 134.
(175 ينظر: http://booktwo.org/notebook/the-new- .James Bridle .The New Value of Text
/value-of-text
(176 The New Aesthetic and its Politics
(177 .Beyond Pong: why digital art matters.
(178 ينظر: Hacking the word. James Bridle. http://booktwo.org/notebook/hacking-the-word
(179 ينظر: Hacking the word
(180 ينظر: المصدر نفسه.
(181 ينظر: المصدر نفسه.
(182 ينظر: Hacking the word
(183 ينظر: المصدر نفسه.
(184 ينظر: Network Tense: How to Approach a Contemporary, Technologically-Mediated World
(185 ينظر: Network Tense: How to Approach a Contemporary, Technologically-Mediated World
(186 المصدر نفسه.
(187 ينظر: المصدر نفسه.

188) ينظر: Network Tense: How to Approach a Contemporary, Technologically-Mediated World

189) ينظر: المصدر نفسه.

190) An Essay On the New Aesthetic

191) ينظر: نهايات ما بعد الحداثة- ارهاصات عهد جديد: 56.

192) حوار حول الشرق الاوسط ومواضيع أخرى، ج1، عمار عبد الحميد وايرك غانس، مجلة معابر الالكترونية: http://maaber.50megs.com/eighth_issue/spotlights_2_a.htm

193) ينظر: حوار حول الشرق الأوسط ومواضيع اخرى، ج1.

194) ينظر: المصدر نفسه.

195) ينظر: نهاية ما بعد الحداثة – مقالات في الأدائية وتطبيقات في السرد والسينما والفن: 22.

196) حوار حول الشرق الأوسط ومواضيع أخرى، ج1.

197) المصدر نفسه.

198) ينظر: حوار حول الشرق الاوسط ومواضيع اخرى، ج1.

199) المصدر نفسه.

200) ينظر: حوار حول الشرق الاوسط ومواضيع اخرى، ج2، http://maaber.50megs.com/nineth_issue/spotlights_2a.htm

201) حوار حول الشرق الاوسط ومواضيع اخرى، ج1.

202) ينظر: نهايات ما بعد الحداثة- ارهاصات عهد جديد: 52- 53.

203) للوقوف على هذه المفاهيم وشرحها، ينظر: نهايات ما بعد الحداثة: 60 وما تلاها.

المصادر

- أفق يتباعد- من الحداثة الى بعد ما بعد الحداثة، اماني ابو رحمة، دار نينوى، سوريا، 2014.
- عصر مظلم جديد- التقنية والمعرفة ونهاية المستقبل، جيمس بريدل، ترجمة: مجدي عبد المجيد، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 2022.
- نهايات ما بعد الحداثة- ارهاصات عهد جديد، اماني ابو رحمة، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ط1، 2013.
- نهاية ما بعد الحداثة- مقالات في الأدائية وتطبيقات في السرد والسينما والفن، راؤول ايشلمان، ترجمة: أماني ابو رحمة، مؤسسة أروقة للدراسات والترجمة، القاهرة، ط1، 2013 .
- الدوريات :
- الفن المعاصر، جوليان ستالابراس، ترجمة: مروة عبد الفتاح شحاتة، مؤسسة هنداوي، 2014.

التكنولوجيا والجماليات- كيف وجهت تكنولوجيا القرن الحادي والعشرين جمالياته؟، أماني أبو رحمة، مجلة المأمون، العدد2، 2021.

المواقع الالكترونية

- Beyond Pong: why digital art matters .James Bridle. https://www.theguardian.com/artanddesign/2014/jun/18/-sp-why-digital-art-matters

sxaesthetic . http://booktwo.org/notebook/sxaesthetic/

Bruce Sterling .AN ESSAY ON the New Aesthetic- https://www.wired.com/2012/04/an-essay-on-the-new-aesthetic/.

.James Bridle. The New Aesthetic and its Politics- http://booktwo.org/notebook/new-aesthetic-politics.

The New Aesthetic and its Politics

Network Tense: How to Approach a Contemporary, Technologically-Mediated World- https://quod.lib.umich.edu/j/jep/3336451.0017.106?view=text;rgn=main .James Bridle

An Essay on the New Aesthetic

The New Aesthetic and its Politics

.Beyond Pong: why digital art matters.

Hacking the word. James Bridle. http://booktwo.org/notebook/hacking-the-word-

An Essay On the New Aesthetic

- حوار حول الشرق الاوسط ومواضيع أخرى، ج1، عمار عبد الحميد وايرك غانس، مجلة معابر الالكترونية: http://maaber.50megs.com/eighth_issue/spotlights_2_a.htm

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

التنمر أنواعه وعلاجه في ضوء الفقه الإسلامي

الباحثة الدكتورة: سعاد نور الدين

أستاذ الفقه الإسلامي المساعد

جامعة الملك خالد بن عبد العزيز

كلية التربية، قسم الدراسات الإسلامية

sahamid@kku.edu.sa

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

التنمر أنواعه وعلاجه في ضوء الفقه الإسلامي

الباحثة الدكتورة: سعاد نور الدين / أستاذ الفقه الإسلامي المساعد
جامعة الملك خالد بن عبد العزيز، كلية التربية، قسم الدراسات الإسلامية

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل القرآن ليهدي الناس إلى الطريق المستقيم، والصلاة والسلام على رسول الله الصادق الأمين، وعلى آله وصحبه أجمين، وبعد:

تعد ظاهرة التنمر من السلوكيات المنحرفة التي بدأت في الانتشار بمؤسسات التعليم العام، وأصبحت واحدة من التحديات التي تواجه المربين والمشرفين التربويين وغيرهم، نتيجة طبيعية للتطور الإلكتروني الذي يشهده العصر.

من ناحية ثانية وفرة وسائل التواصل الاجتماعي وسهلة استخدامها للصغير والكبير، ساعد في انتشار الظاهرة وأصبحت مقلقة أكثر من ذي قبل، لذلك بدأ اهتمام الباحثين بدراسة تلك الظاهرة من جميع جوانبها وتضافر الجهود لإيجاد المعالجات التي تضمن عدم اتساع دائرة التنمر وتقليل أثارة إلى أضيق نطاق ممكن. ويبقى للفقه الإسلامي فضل السبق في تجريم جميع أفعال وصور التنمر، وذلك بالنهي الصريح عن السخرية والهمز واللمز، وإيذاء الناس والاعتداء عليهم بجميع صور الاعتداء على اعتبار أن خالق الكون هو الله، وأن الإنسان من خلق الله، فمن يعتدي عليه ويتنمر على أوصافه من لون أو عرق أو أمنه واستقراره وكرامة الإنسان وشرفه، واعتباره يعد المتفق عليها معترضاً على خلق الله، ومعترضاً على إرادة الله في توفير الأمن والأمان.

والسلام والطمأنينة لعباده، وكل ذلك التحريم لهذه الجريمة، وبيان عقوبتها في الأصول المتفق عليها في الفقه الإسلامي، لذلك جاء هذا البحث – التنمرّ مفهومه، وأنواعه، أسبابه وطرق علاجه– في محاولة للمساهمة في معالجة ظاهرة التنمر في ضوء الفقه الإسلامي وذلك من خلال البحث في الأحكام الشرعية.

مشكلة البحث:

لا تعتبر ظاهرة التنمُّر[1] (Bullying) ظاهرةً حديثةً، لكن خلال السنوات الأخيرة كشف خبراء التربية وعلم النفس عن النتائج الكارثية للتنمُّر، ودرسوا بشكل عميق آثار التنمُّر على الأفراد وعلى المجتمع، ما جعل من محاربة التنمُّر والتوعية بأضراره واجباً اجتماعياً يجب أن يتحمل مسؤوليته الجميع. يكون التنمُّر عن طريق التحرش أو الاعتداء اللفظي أو البدني أو غيرها من أساليب التعنيف والإساءة، ويتبع الأشخاص المتنمِّرون سياسة الترهيب والتخويف والتهديد، إضافة إلى الاستهزاء والتقليل من شأن الشخص ضحية التنمُّر، وقد يكون التنمُّر مستمراً ومتكرراً كما في التنمُّر المدرسي، أو عابراً كما في التنمُّر الإلكتروني والحوادث العنصرية التي قد يتعرض لها ضحية التنمُّر في أماكن عامة.

1 موقع تطوير الذات ، قضايا اجتماعية ، التنمر ، كاتب المقال فريق حلوها ، بتاريخ 30 | 11 | 2016م

أسئلة البحث:

1- ما مفهوم التنمر؟

2- ما صور التنمر وأحكامه في الفقه الإسلامي؟

3- ما طرق علاج التنمر؟

أهداف البحث :

1- بيان مفهوم التنمر.

2- التعرف على صور التنمر وأحكامه في الفقه الإسلامي.

3- بيان طرق علاج التنمر.

أهمية الدراسة: تتحدد أهمية هذه الدراسة في:

1- تتناول موضوعاً مهماً (التنمر) والذي لم يحد حظه من الدراسة.

2- توعية المجتمع بظاهرة التنمر، وآثاره الخطيرة على المجتمعات ومعرفة حكمه الشرعي في الفقه الإسلامي..

3- الاسهام في التعرف على أسباب التنمر وطرق علاجه.

حدود البحث: صور الأذى التي تندرج في معنى التنمر.

منهج البحث: استخدم في هذا البحث المنهج الاستقرائي[1] ومن خلاله تتبع الأحكام الفقهية التي تناولت هذه الظاهرة تصريحاً أو إشارة والاستفادة منها في تحديد أسباب التنمر، وأنواعه، وكذلك المنهج الاستنباطي لاستنباط الأساليب التي تساهم في علاج التنمر.

خطة البحث

وتشتمل على مقدمة وثلاثة مباحث، أما المقدمة وتشتمل على (مشكلة البحث، وأهداف البحث، أهمية البحث، وبيان المنهج المتبع فيه، وحدود البحث، الدراسات السابقة، وخطة البحث،).

المبحث الأول: تعريف ظاهرة التنمر وأسبابها.

المبحث الثاني: أنواع التنمر وأحكامه في الفقه الإسلامي.

المبحث الثالث: كيفية علاج التنمر.

الدراسات السابقة

أولاً: دراسة فرايسن وبيرسون (2007) [2]

هدفت الدراسة إلى معرفة لماذا يقوم المراهقون بالتنمر؟ وكيف يمكن إيقاف التنمر لديهم، وتكونت عينة الدراسة من (119) طالبا بالمدرسة الثانوية في غوتنبرغ في السويد، بلغ متوسط عمرهم الزمني (17.1)، وبينت النتائج أن ما نسبته (39%) منهم

---

1 هو الاستدلال الذي ينتقل فيه العقل من قضايا جزئية إلى قضية كلية. (عبدالغني النوري: أساسيات البحث العلمي، المركز العربي للبحوث التربوية لدول الخليج، الكويت، 1400هـ.

1- Frisen, A., Jonsson, A., & Persson, C. (2007). Adolescent's perception of bullying: Who is the victim? Who is the bully? What can be done to stop bullying?.

قد تعرضوا للتنمر خلال سنواتهم الدراسة، وأنهم يقومون بالتنمر عندما تكون الضحايا مختلفة عنهم ويبدون مختلفون وسيات مختلفة عنهم، وغالبا ما يكون الدي هؤلاء الضحايا انخفاض في مستوى تقدير الذات، كما ذكرت عينة الدراسة أنه من الممكن وقف التنمر بحدوث تغيرات في سلوكيات الضحية، وأن تقف الضحية في وجه المتنمر بقوة.

ثانياً: دراسة أبوعرار (2010)[1]علاقة سلوك التنمر لدى مرحلة الإعدادية في منطقة بئر السبع بأنماط الوالدية والنوع الاجتماعي. هد فت الدراسة إلى التعرف على سلوك التنمر لدى طلبة المرحلة الاعدادية في منطقة بئر السبع وتكونت عينة الدراسة من (315) طالب وطالبة تم اختيارهم بالطريقة العشوائية من منطقة بئر السبع للعام الدراسي 2010/2009م، حيث كشفت نتائج الدراسة أن نمط الضبط التربوي جاء في المرتبة الأولى تلاها في المرتبة الثانية النمط التسيبي وفي المرتبة الثالثة جاء النمط التسلطي وفي المرتبة الرابعة جاء نمط الإهمال بينما جاء مط الحماية الزائدة في المرتبة الأخيرة وأن سلوك التنمر جاء بدرجة 23 متدنية ، ووجود فروق ذات دلالة إحصائية في التنمر الجسدي واللفظي والكلي. حيث توصلت هذه الدراسة إلى نتائج منها وجود علاقة ارتباطية سلبية دالة إحصائيا بين الضبط التربوي وكل من التنمر الجسدي والتنمر اللفظي والتنمر الكلي.

ثالثاً: دراسة خوخ، حنان أسعد (2012)1 ، التنمر المدرسي وعلاقته بالمهارات الاجتماعية لدى تلاميذ المرحلة الابتدائية بمدينة جدة بالمملكة العربية السعودية. هدفت الدراسة إلى التعرف إلى الفروق بين مرتفعي ومنخفضي التنمر المدرسي في المهارات الاجتماعية إلى التعرف إلى المهارات الاجتماعية التي يمكن أن تسهم في التنبؤ بالتنمر المدرسي لدى عينة الدراسة التي اشتملت على (243) تلميذا وتلميذة من طلبة الصف السادس بالمرحلة الابتدائية بمدينة جدة، واشتملت أدوات الدراسة مقياس التنمر المدرسي: إعداد الباحثة، ومقياس المهارات الاجتماعية، وباستخدام معامل ارتباط بيرسون، واختبار «ت » الدلالة الفروق بين المتوسطات غير المرتبطة، وتحليل الانحدار المتعدد التدريجي، أظهرت النتائج وجود علاقة دالة وسالبة بين التنمر المدرسي وبين المهارات الاجتماعية، كما أظهرت النتائج وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطي درجات مرتفعي التنمر المدرسي ومنخفضي التنمر المدرسي في المهارات الاجتماعية الصالح منخفضي التنمر المدرسي، كما بينت النتائج أن عوامل المهارات الاجتماعية التي تسهم في التنبؤ بالتنمر المدرسي كانت على الترتيب: عامل الضبط الاجتماعي، ثم الضبط الانفعالي، ثم الحساسية الاجتماعية.

رابعا: دراسة مهيدات، رزان علي والزغبي، دلال محمد (2014)1، سلوكيات التنمر التي يمارسها العاملون في المؤسسات الأكاديمية في الرين والعوامل المرتبطة بها(دراسة حالة)هدفت الدراسة إلى الكشف عن سلوكيات التنمر يمارسها العاملون في كل من كلية اربد الجامعية، وكلية توليدو، والتعرف إلى العوامل المسببة والتي قد ترتبط بهذه السلوكيات والتي تم تحديدها في هذه

مجلة دراسات العلوم

[1] أبو عرار، أمير كايد (2010)، علاقة سلوك التنمر لدى مرحلة الإعدادية في منطقة بئر السبع بأنماط العلاقة الوالدية والنوع الاجتماعي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عمان العربية، عمان، الأردن.

[1] خوخ، حنان أسعد (2012)، التنمر المدرسي وعلاقته بالمهارات الاجتماعية لدى تلاميذ المرحلة الابتدائية بمدينة جدة بالمملكة العربية السعودية، مجلة العلوم التربوية والنفسية، 4(13): 187-218 .

[1] مهيدات، رزان علي والزغبي، دلال محمد (2014)، سلوكيات التنمر التي يمارسها العاملون في المؤسسات الأكاديمية في الرين والعوامل المرتبطة بها (دراسة حالة)، المجلة الدولية للأبحاث التربوية، دولة الإمارات العربية المتحدة، 35، 32، 61.

الدراسة بالثقافة المؤسسية، وردود فعل الإدارة، وصفات المستهدفين الضحايا وصفات المتنمرين. وقد استخدمت استراتيجية دراسة الحالة لتنفيذ أهداف الدراسة باختيار كلية حكومية (إربد الجامعية)، وأخرى خاصة (توليد و) وقد استخدم الباحثتان أداة الاستبانة المؤلفة من مقياسين، أحدهما لقياس سلوكيات التنمر، والأخر لقياس العوامل المسببة والتي قد ترتبط بهذه السلوكيات حيث توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أبرزها: أن مستوى ممارسة العاملين في كلية إربد السلوكيات التنمر عال وفي كلية توليدو معتدلا، وأن درجة موافقة العاملين على العوامل المرتبطة بسلوكيات التنمر جاء عاليا في كلية اربد ومعتدلا في كلية توليدو وأن هناك ارتباطا دالا إحصائيا بين سلوكيات التنمر والعوامل المرتبطة بها في كلاهما.

خامساً: دراسة جرادات، عبدالكريم محمد،(2016)1 الفروق في الاستقواء والفروق وضحية بين المراهقين المتفائلين.

هدفت الدراسة إلى: بحث الفروق في الاستقواء والوقوع ضحية بين المراهقين المتفائلين وأولئك غير المتفائلين، كما حاولت استكشاف نسب انتشار الاستقواء والوقوع ضحية بينهم، وتكونت عينة الدراسة من 976 وطالبة في الصفوف من السابع طالب إلى العاشر، من مدارس محافظة إربد.

وقد أكمل المشاركون ثلاثة مقاييس تقيس لديهم مستويات الاستقواء، اختيروا عشوائيا والوقوع ضحية، والتفاؤل. على مقياسي الاستقواء وأظهرت النتائج أن درجات غير المتفائلين كانت أعلى بشكل دال إحصائي والوقوع ضحية من درجات المتفائلين، كما أن نسب انتشار الاستقواء والوقوع ضحية بين غير المتفائلين كانت أعلى مما هي بين المتفائلين بينما قام كل من أحمد وعبده (2016) بدراسة هدفت إلى التعرف على الفروق بين مرتفعي ومنخفضي التنمر المدرسي في الذكاء الأخلاقي ، والتعرف على المهارات الاجتماعية التي يمكن أن تسهم في التنبؤ بالتنمر المدرسي لدى عينة الدراسة التي اشتملت على (252) تلميذا وتلميذة من طلبة المرحلة الإعدادية في القاهرة، وشملت أدوات الدراسة مقياس التنمر المدرسي ومقياس الذكاء الأخلاقي وباستخدام معامل ارتباط بيرسون، واختبار "ت" لدلالة الفروق بين المتوسطات غير المرتبطة، وتحليل الانحدار المتعدد التدريجي ، أظهرت النتائج وجود علاقة دالة وسالبة بين التنمر المدرسي وبين الذكاء الأخلاقي، كما أظهرت 25 النتائج وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطي درجات مرتفعي التنمر المدرسي ومنخفضي التنمر المدرسي في الذكاء الأخلاقي لصالح منخفضي التنمر المدرسي، كما بينت نتائج الدراسة أن أبعد الذكاء الأخلاقي التي تسهم في التنبؤ بالتنمر المدرسي كانت على الترتيب: ضبط الذات، ثم العطف، ثم الاحترام، ثم التسامح.

المبحث الأول: تعريف ظاهرة التنمر وأسبابها

المطلب الأول: التنمر لغة واصطلاحا

التنمر لغة: "تنمَّرَ يتنمَّر، تنمُّرًا، فهو مُتنمِّر، والمفعول مُتنمَّر له. ونَمِر: غضِب وساء خلقُه، وصار كالنَّمِر الغاضب. تنمَّرَ لمنافسِه: تنكّر له وأوعده. تنمّر لمن سلبه حقّه" 1. تم تعريف التنمر بأنه السلوك العدواني المتكرر الذي يهدف إلى الإضرار بفرد آخر بطريقة عمدية، سواء كان هذا الإضرار نفسيًا أو جسديًا) 2، والتصرفات التي يندرج تحتها مفهوم التنمر كثيرة ومتنوعة. منها

[1] جردات، عبد الكريم محمد، (2016)، الفروق في الاستقواء والفروق ضحية بين المراهقين المتفائلين، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك الأردن.

1 الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (2 –828)، تاج العروس من جواهر القاموس (14 – ص 299).

2 موقع اليوم السابع بتاريخ 5\9\2020م على شبكة الانترنيت.

الإساءة بالنظر ومنها التنابز بالألقاب ومنها استخدام الألفاظ الجارحة أو كتابة جُمَل تسيء إلى مشاعر فرد، وقد تكون أيضًا استبعادًا من ممارسة نشاط معين أو حضور مناسبة اجتماعية أو إكراه الشخص على فعل شيء يرفضه.

والتنمر قد يصل أيضًا للإساءة الجسدية، والشخص المتنمر في الغالب لا يكون منتبهًا إلى ما يفعله وقد يفعله بالقصد، وهُنا الدافع كما حدده علماء النفس يكون الغيرة أو لأنه قد تعرض لهذا الفعل في يومًا من الأيام.

واصطلاحًا: هو سلوك عدواني متكرر يهدف للإضرار بشخص آخر عمدًا، أو إيقاع الأذى على فرد أو أكثر بدنياً أو نفسيًّا، أو لفظيا)[1] ويتميز التنمر بتصرفٍ فردي بطرقٍ معينةٍ مِن أجل اكتساب السلطة على حساب شخص آخر.

ولم يرد التنمر بلفظه في القرآن الكريم والسنة النبوية، ولكن ورد بمعناه، فالتنمر مصطلح حديث نسبياً، ويطلق على فعل شائع عادة بين الصغار والمراهقين)[2] التنمر أحد أشكال السلوك العدواني، وهو من المشكلات الشائعة لدى الأطفال والتي تنمو معهم في سن مبكرة وتستمرُ حتى المراحل اللاحقة حيث تؤثر على عانون من مظاهر اضطراب انفعالي وسلوكي واضح في مراحل تفاعلاتهم المستقبلية، فقد يمارس الطفل التنمر على أقرانه.

المطلب الثاني: أسباب التنمر:

1- التنشئة الاجتماعية[3] :على الرغم أن التنمُّر سلوك يصدر عن المتنمِّر لكنه في الأصل آفة اجتماعية، وهناك مسؤولية اجتماعية كبيرة في انتشار هذه الظاهر وكذلك في محاربتها، فالمجتمع المتساهل مع التنمُّر أو الذي يلوم الضحية ويتخلى عن حمياتها ومحاسبة المتنمِّرين، يعمل بشكل مباشر وغير مباشر على تفشي ظاهرة التنمُّر بين أفراده.

2- فقدان القدرة على التعاطف عند المتنمِّر :السبب الرئيس للتنمُّر هو انخفاض قدرة الشخص المتنمِّر على التعاطف مع الآخرين وعلى وجه الخصوص الأشخاص المختلفين أو الذين لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم لأي سبب كان.

3- الشعور بالسلطة والقوة : من أهم دوافع وأسباب التنمُّر إساء فهم المتنمرين لحدود سلطتهم الاجتماعية وإساءة استعمالهم لبعض المميزات الشخصية مثل قوة البنية الجسدية أو الملاءة المالية والطبقة الاجتماعية أو الجمال والوسامة، وعادةً ما يعوّض المتنمّر عن نقاط الضعف لديه باستعراض نقاط القوّة من خلال التنمُّر.

4- مشاكل أسرية واجتماعية: تشير الكثير من الأبحاث إلى أن المتنمرين يعانون من مشكلات كبيرة في أسرهم ونشأتهم ويعانون من مشاكل نفسية معقدة تدفعهم لسلوك التنمُّر، وليس من الغريب أن يكون الشخص المتنمِّر نفسه ضحيّةً للتنمُّر في بيئة أخرى هو الأضعف فيها!

5- البحث عن الظهور والانتماء بين الأصدقاء: على وجه الخصوص عندما يكون سلوك التنمر علنياً وأشبه باستعراض قوة أمام الآخرين في الأسرة أو المدرسة أو العمل، حيث يبحث المتنمِّر عن تقدير الآخرين من خلال استعراض قوّته وتفوّقه، والحقيقة أن المتنمِّر في هذه الحالة لا يضمر عداوة شخصية للضحية وإنّما يريد أن يكون بارزاً في المجموعة. من هنا جاء أهمية الرفقة الحسنة وأثرها الإيجابي، وأصدقاء السوء ودورهم السلبي)[4]

---

1 سلوك التنمر عند الأطفال والمراهقين : علي مسوى الصبحيين، ومحمد فرحان ، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 1434هـ

2 سيكلوجية التنمر بين النظرية والعلاج ، مسعد أبوالديار، الكويت ، مكتبة الكويت الوطنية ، ط2، 1433هـ، ص29.

3ينظر علم نفس النمو من الطفولة إلى المراهقة: هشام أحمد غراب، بيروت، دار الكتب العلمية، 2015م، ص 224- 225، بتصرف.

4 ينظر العنق المدرسي الأسباب وسبل المواجهة، محمود سعيد الخولي، القاهرة، مكتبة الأنجلو، 2008م، (39-40) بتصرف.

6- بعض الاضطرابات النفسية الوراثية)[1] : إذ أشارت بعض الدراسات العلمية التي بحثت في دوافع التنمر، أنها ناتجه عن الاضطرابات النفسية التي تلعب دوراً في تطوّر سلوك التنمر على الآخر.

المبحث الثاني: أنواع التنمر وأحكامه في الفقه الإسلامي

المطلب الأول: أنواع التنمر

لا يقتصر التنمر على الأصناف التي يتعرض لها الطلاب في المدراس فهناك العديد من الأنواع2 لظاهرة التنمر من بينها:

1- التنمر اللفظي :يعد التنمر اللفظي من أكثر أنواع التنمر شيوعًا في المجتمع وهو يشمل الشتائم بكافة أنواعها، والتحقير، والسخرية من الآخرين، وإطلاق الألقاب المسيئة، والتهديد والإهانة، والترهيب، والتجريح وغيرها من الأفعال اللفظية السيئة الأخرى، التي قد تجرح الآخرين وتسبب لهم الأذى النفسي. وبعبارة أخرى يمكن تعريف التنمر اللفظي بأنه: كل هجوم أو تهديد من أي شخص يقصد به الأذى أ, السخرية، والتقليل من شان الآخرين، والتشهير بالأشخاص والابتزاز والاتهامات الباطلة، والاشاعات، وإطلاق الألقاب المبنية على أساس الجنس والعرق الدين أو الطبقة الاجتماعية، أو الإعاقة. عن كل فعل جسدي يسبب الإيذاء للشخص مثل الاعتداء بالضرب، والعرقلة، والدفع، وغالباً ما يخلف هذا النوع من التنمر آثاراً كارثية تتمثل بأذى جسدي ظاهر على الشخص المعتدى عليه، وهذا النوع يمكن ملاحظته ويجب على الفور التعرف على مسبب هذا النوع من التنمر ومعاقبته بالطريقة المناسبة حسب عمره ودوافعه نحو هذا التصرف.

2- التنمُّر الاجتماعي :ويتجلى التنمُّر الاجتماعي في محاولة عزل الضحية ونبذها اجتماعياً، أو استغلال المعايير التي يفرضها المجتمع للتأثير على حياة الضحية سلبياً والتسبب لها بالفضيحة أو النبذ، ومن أشكال التنمُّر الاجتماعي أيضاً العمل على إقصاء الأشخاص من المجموعات بشكل منظّم أو غير منظّم.

3- التنمر الإلكتروني: تعد وسائل التواصل الاجتماعي مرتعًا للمتنمرين والمتغطرسين لأنها توفر الغطاء اللازم لهؤلاء الأشخاص حيث لا يمكن الكشف عن الهوية الحقيقية لهؤلاء الأشخاص وبالتالي يمكنهم ممارسة عادتهم السيئة بحرية مطلقة من سب وشتم واستهزاء من الأشخاص الأخرين، ومن وراء الشاشات دون معرفة هويتهم الحقيقية، أو يمكن معرفة هويتهم ولكن لا يمكن الوصول إليهم لأنهم قد يكونوا يعيشون في دول أخرى.

4- التنمر المدرسي [3]: وهي سلوكيات عديدة تنتشر بكثرة بين طلاب المدارس وبمختلف الفئات العمرية وتشمل التنمر على الأسماء والأعراق والمستوى الاجتماعي بين الطلبة والألبسة وحتى في بعض الأحيان تشمل الحالات الصحية الخاصة لبعض الطلبة الذين يعانون من بعض الأمراض الشكلية أو العاهات الخلقية أو الذهنية .

5- التنمُّر بالتمييز العنصري : ويشمل كافة أشكال التمييز العنصري بناءً على اللون أو العرق أو الدين، ويضاف إليه التمييز ضد أصحاب الاحتياجات

---

1 ينظر علم نفس الشواذ الاضطرابات النفسية والعقلية، علي عبد الرحيم صالح، دار صفاء للطباعة والنشر، عمان، الأردن، 1435هـ، 490-491.

2 موقع المرسال مقال بعنوان أنواع التنمر مع مثال لكل نوع على شبكة النترنت.

3 واقع ظاهرة التنمر المدرسي لدى طلبة المرحلة الثانوية في محافظة خان يونس وسبل مواجهتها، فريق بحثي، إشراف وسام حسين أبوسعيد.2017م

6- التنمُّر في أماكن العمل: وهو الحاصل بين زملاء العمل أو ما يمارسه الرؤساء على المرؤوسين، ويشمل كل سلوك يهدف لمضايقة الأشخاص في بيئة العمل.

7- التنمُّر الأسري: وهو الذي يحصل من قبل الوالدين على الأبناء، أو بين الإخوان، أو الزوجين أو الأقارب، وخطورة هذا النوع من التنمُّر أنه يكون أكثر استمرارية وأكثر تأثيراً بسبب العلاقة بين المتنمِّر والضحية والتي يفترض بها أن تكون علاقة صحية وسوية.

المطلب الثاني: أحكام التنمر في الفقه الإسلامي

نهى الإسلام عن التنمُّر بشكل واضح في عدد من المواضع، وعده فعل غير جائز لأن فيه انتقاصاً من الكرامة الإنسانية التي كفلها الإسلام للإنسان وحثّ المسلمين على احترامها وتقديرها، ونهى سبحانه و تعالى عن السخرية وإطلاق الألقاب المهينة واعتبرها كذنبٍ وفسوقٍ تجب التوبة عنه، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَى أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَى أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾([1]).

وحثَّ الإسلام على المساواة بين الناس ونبذ التنمُّر والعنصرية، ولم يعتبر الإسلام فرقاً بين الناس إلا بالإيمان والتقوى، قال الرسول صلّى الله عليه وسلّم: " الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ، وَلَا يَحْقِرُهُ التَّقْوَى هَاهُنَا "[2]

نهى رسول الله ﷺعن ترويع الناس والاعتداء عليهم وإيذائهم بدنياً ولفظياً والسخرية والتحقير منهم، ووعد من يفعل ذلك بالخسران العظيم يوم الحساب» « قَالَﷺ: مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ مَظْلِمَةٌ لِأَخِيهِ فَلْيَتَحَلَّلْهُ مِنْهَا ، فَإِنَّهُ لَيْسَ ثَمَّ دِينَارٌ وَلَا دِرْهَمٌ ، مِنْ قَبْلِ أَنْ يُؤْخَذَ لِأَخِيهِ مِنْ حَسَنَاتِهِ ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ حَسَنَاتٌ أُخِذَ مِنْ سَيِّئَاتِ أَخِيهِ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ »3 وفي الحديث(قَالَ رَسُولَ اللهِ ﷺ : أَتَدْرُونَ مَا الْمُفْلِسُ؟ قَالُوا: الْمُفْلِسُ فِينَا مَنْ لَا دِرْهَمَ لَهُ، وَلَا مَتَاعَ فَقَالَ : إِنَّ الْمُفْلِسَ مِنْ أُمَّتِي يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصَلَاةٍ وَصِيَامٍ وَزَكَاةٍ، وَيَأْتِي قَدْ شَتَمَ هَذَا، وَقَذَفَ هَذَا، وَأَكَلَ مَالَ هَذَا ، وَسَفَكَ دَمَ هَذَا ، وَضَرَبَ هَذَا فَيُعْطَى هَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ ، وَهَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ ، فَإِنْ فَنِيَتْ حَسَنَاتُهُ قَبْلَ أَنْ يُقْضَى مَا عَلَيْهِ أُخِذَ مِنْ خَطَايَاهُمْ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ ، ثُمَّ طُرِحَ فِي النَّارِ »4. وقالﷺ: «الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ»5.

1- العنف اللفظي: ويكون بِالشَّتْمِ وَالسَّبِّ. أو شتم إنسانا بما ليس بقذف ونحوه فإن ذلك يوجب التعزير، واختلف عن أحمد في مقداره: فروي عنه أنه لا يزاد على عشر جلدات نص عليه في مواضع، لما روى أبو بردة قال: قال رسول الله – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ –: «لا يجلد أحد فوق عشرة أسواط (إلا في حد من حدود الله) [3] متفق عليه. فحكمه: لا يجوز أن يقال للإنسان حيوان أو حمار أو أي كلمة أخرى يقصد منها الذم مثل غبي أو حقير، إلا أن يكون على سبيل الرد بالمثل، مثل أن يلعنه كما يلعنه، أو يقول: قبحك الله، فيقول: قبحك الله، أو أخزاك الله، فيقول له: أخزاك الله، أو يقول: يا كلب يا خنزير،

1 سورة الحجرات الآية (11).

2 أخرجه مسلم في "صحيحه" (كتاب الْبِرِّ وَالصِّلَةِ وَالْآدَابِ، باب تَحْرِيمِ ظُلْمِ الْمُسْلِمِ، وَخَذْلِهِ، وَاحْتِقَارِهِ وَدَمِهِ، وَعِرْضِهِ، وَمَالِهِ) (4/ 1986) برقم (2564).

3 أخرجه البخاري في "صحيحه" (كتاب المظالم، باب من كانت له مظلمة عند الرجل فحللها) (3 / 129) برقم: (2449) (بنحوه.)

4 أخرجه مسلم في "صحيحه" (8 / 18) برقم: (2581) (كتاب البر والصلة والآداب ، باب تحريم الظلم) (بهذا اللفظ).

5 أخرجه البخاري في "صحيحه" (كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده) (1 / 11) برقم: (10) (بهذا اللفظ).

3 العدة شرح العمدة، عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، أبو محمد بهاء الدين المقدسي (المتوفى: 624هـ)، دار الحديث، القاهرة، بدون طبعة0 مسألة 41 (1/ 603)، تاريخ النشر: 1424هـ 2003 م.

فيقول: يا كلب يا خنزير فيجوز للإنسان أن ينتصر ممن ظلمه ، ولكن العفو والصفح أفضل إذا لم يكن في الانتصار مصلحة أكبر، قال الله –عز وجل–: "وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ "إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوْلَئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾) [1]. قَالَ رَسُولُ اللَّهِﷺ: «سِبَابُ المسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ)2 وَسُئِلَ ابن تيمية –رحمه اللَّهُ –: عَمَّنْ شَتَمَ رَجُلًا وَسَبَّهُ؟ فَأَجَابَ: إذَا اعْتَدَى عَلَيْهِ بِالشَّتْمِ وَالسَّبِّ فَلَهُ أَنْ يَعْتَدِيَ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْهِ؛ فَيَشْتُمَهُ إذَا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مُحَرَّمًا لِعَيْنِهِ: كَالْكَذِبِ. وَأَمَّا إنْ كَانَ مُحَرَّمًا لِعَيْنِهِ كَالْقَذْفِ بِغَيْرِ الزِّنَا فَإِنَّهُ يُعَزَّرُ عَلَى ذَلِكَ تَعْزِيرًا بَلِيغًا يَرْدَعُهُ وَأَمْثَالَهُ مِنْ السُّفَهَاءِ وَاَللَّهُ أَعْلَمُ)[3].

2– الاعتداء على الأبدان بالضرب: قال تعالى: (ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾)[4]، ومن ذلك تحريم الضرب على الوجه، حتى ولو كان بحق (قال رسول اللهﷺ: "وَلَا تَضْرِبِ الْوَجْهَ، وَلَا تُقَبِّحْ)[5] وبالفعل «ما ضَرَبَ رسول اللَّهِ ﷺ شيئا قَطُّ بيده ولا امْرَأَةً ولا خَادِمًا إلا أَنْ يُجَاهِدَ في سَبِيلِ اللَّهِ، وما نِيلَ منه شَيْءٌ قَطُّ فَيَنْتَقِمَ من صَاحِبِهِ إلا أَنْ يُنْتَهَكَ شَيْءٌ من مَحَارِمِ اللَّهِ فَيَنْتَقِمَ لِلَّهِ عز وجل)[6]. و«قالﷺ: فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، إِلَى يَوْمِ تَلْقَوْنَ رَبَّكُمْ، أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ، قَالُوا: نَعَمْ ، قَالَ: اللَّهُمَّ اشْهَدْ، فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ، فَرُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ ، فَلَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ»[7].

وذهب الْعُلَمَاءِ الى أَنَّهُ إذَا جَرَحَ شخص الآخر أَوْ خَنَقَهُ أَوْ ضَرَبَهُ وَنَحْوَ ذَلِكَ يَفْعَلُ بِهِ كَمَا فَعَلَ. إلَّا أَنْ يَكُونَ الْفِعْلُ مُحَرَّمًا لِحَقِّ اللَّهِ كَفِعْلِ الْفَاحِشَةِ أَوْ تَجْرِيعِهِ الْخَمْرَ فَقَدْ نَهَى عَنْ مِثْلِ هَذَا أَكْثَرُهُمْ وَبَعْضُهُمْ أجازه. وَإِذَا اعْتَرَفَ الظَّالِمُ بِظُلْمِهِ وَطَلَبَ مِنْ الْمَظْلُومِ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُ وَيَسْتَغْفِرَ اللَّهَ لَهُ فَهَذَا حَسَنٌ مَشْرُوعٌ. كَمَا ثَبَتَ فِي الصَّحِيحِ: والصحيح من قولي العلماء أن الضرب مما يجوز فيه القصاص. قال شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله – : " وأما القصاص في الضرب بيده أو بعصاه أو سوطه مثل أن يلطمه أو

---

1 سورة الشورى، الآيات (٣٩-٤١).

2 أخرجه البخاري في "صحيحه" (1 / 18) برقم: (48) (كتاب الإيمان ، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر) (بهذا اللفظ) ، ومسلم في "صحيحه" (1 / 57) برقم: (64) (كتاب الإيمان ، باب بيان قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سباب المسلم فسوق وقتاله كفر) (بلفظه مختصرا.)

3 «مجموع الفتاوى» (34/ 228) مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ) المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م. فتاوى واستشارات الإسلام اليوم ، فتاوى واستشارات موقع الإسلام اليوم، تأليف: علماء وطلبة علم، (1/ 472 بترقيم الشاملة آليا) موقع الإسلام اليوم، http://www.islamtoday.net

4 سورة الأعراف، الاية 55

5 أخرجه ابن حبان في "صحيحه" (1 / 376) برقم: (160) (كتاب الإيمان ، ذكر الخبر الدال على أن الإسلام والإيمان اسمان بمعنى واحد يشتمل ذلك المعنى على الأقوال والأفعال معا) (من غير ذكر هذا اللفظ.).

6 أخرجه البخاري في "صحيحه" (4 / 189) برقم: (3560) (كتاب المناقب، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم) (بمعناه.)، ومسلم في "صحيحه" (7 / 80) برقم: (2327) (كتاب الفضائل، باب مباعدته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للآثام واختياره من المباح أسهله) (بمعناه).

7 أخرجه البخاري في "صحيحه" (1 / 24) برقم: (67) (كتاب العلم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم رب مبلغ أوعى من سامع) (بنحوه مختصرا.) ، ومسلم في "صحيحه" (5 / 107) برقم: (1679)(كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات ، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال).

يلكمه أو يضربه بعصا ونحو ذلك : فقد قالت طائفة من العلماء : إنه لا قصاص فيه بل فيه التعزير ؛ لأنه لا تمكن المساواة فيه .والمأثور عن الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة والتابعين : أن القصاص مشروع في ذلك ، وهو نص أحمد وغيره من الفقهاء، وبذلك جاءت سنَّة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو الصواب "[2] . وَإِذَا طَلَبَ مِنْ الْمَظْلُومِ الْعَفْوَ بَعْدَ اعْتِرَافِ الظَّالِمِ فَوافق كَانَ مِنْ الْمُحْسِنِينَ الَّذِينَ أَجْرُهُمْ عَلَى اللَّهِ وَإِنْ أَبَى إلَّا طَلَبَ حَقِّهِ لَمْ يَكُنْ ظَالِمًا. لَكِنْ يَكُونُ قَدْ تَرَكَ الْأَفْضَلَ الْأَحْسَنَ فَلَيْسَ لِأَحَدِ أَنْ يُخْرِجَهُ عَنْ أَهْلِ الطَّرِيقِ بِمُجَرَّدِ ذَلِكَ كَمَا قَدْ يَفْعَلُهُ كَثِيرٌ مِنْ النَّاسِ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ} {إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1]

4- السخرية من المظهر الخارجي (سمنة-نحافة-إعاقة-طرقة الكلام)أو المظهر الاجتماعي (فقر-ثراء-مهنة الأب-طريقة الكلام-الإقصاء من أنشطة مجموعة الأقران): حرَّم الإسلام الاعتداء على الآخرين أو انتقاص كرامتهم بأي شكل من الأشكال، قال تعالى: يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيرا منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون﴾[2]. فلا يجوز التنمر على الناس في أشكالهم وألوانهم وقد خلقهم الله وجعلهم آية من آياته، قال تعالى ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾[3] ﴿ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾[4]. قال ﷺ: إِنَّ اللهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى أَجْسَادِكُمْ ، وَلَا إِلَى صُوَرِكُمْ ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَشَارَ بِأَصَابِعِهِ إِلَى صَدْرِهِ)[5]. وجعل سبحانه وتعالى الكرامةُ والفوز لأصحاب القلوب التقيَّة النقيَّة؛ قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾[6]. وفي الحديث (لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يبع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد الله إخوانا، المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يحقره ولا يخذله، التقوى ها هنا ويشير إلى صدره ثلاث مرات – بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه، المسلم كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه»[7]. بل وفي الإسلام لا يجوز ويمنع الاستهزاء. ولو على سبيل الضحك والمزاح[8] { وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا

---

2 مجموع الفتاوى(379 / 28) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: 728هـ، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، عام النشر: 1416هـ/1995م.

1 سورة الشورى: الآية 42

2 سورة الحجرات : الآية 11

3 سورة الروم: الآية 22

4 آل عمران: الآية 6

5 أخرجه مسلم في "صحيحه" (8 / 11) برقم: (2564) (كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره) (بهذا اللفظ).

6 الحجرات: 13

7 أخرجه البخاري في "صحيحه" (3 / 69) برقم: (2140) (كتاب البيوع ، باب لا يبيع على بيع أخيه) (بهذا اللفظ) ومسلم في "صحيحه" (4 / 135) برقم: (1408) (كتاب النكاح ، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح) (بمعناه مختصرا.).

5 أخرجه البخاري في "صحيحه" (4 / 7) برقم: (2757) (كتاب الوصايا ، باب إذا تصدق أو أوقف بعض ماله) (بنحوه مختصرا.) ومسلم في "صحيحه" (2 / 156) برقم: (716) (كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، باب استحباب الركعتين في المسجد لمن قدم من سفر أول قدومه) (بمعناه مختصرا.)

نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ﴾[1]. قال (السراج) لو قال: يا لاهي يا مسخرة ويا مضحكة يا مقامر يا سوقي فالظاهر أنه يجب عليه التعزير)[3].

5- التنمر الإلكتروني:[4] ويكون بالمضايقات اللفظية والكلامية، أو النفسية، بإرسال أو نشر أو مشاركة محتوى سلبي أو مؤذي أو خاطئ أو مزعج أو الابتزاز بالرسائل النصية أو نشر صور خاصة عن شخص معين، أو معلومات شخصية تسبب الإحراج أو الإهانة، أو التهديد والابتزاز، بشكل علني أو حيث يكون الشخص المتعرض للتنمر وحيد لا يسمعها أو يراها أحد من أفراد عائلته أو المجتمع، ولذلك يعتبر من أسوأ أنواع التنمر لأن العبارات والكلمات التي توجه للشخص المتنمر عليه في الغالب لا يراها سواه.

حكم التنمر (التنمر الإلكتروني):

أولا: المملكة العربية السعودية: أعلنت النيابة العامة عن عقوبات التنمر الإلكتروني عبر وسائل التواصل والانترنت بشكل عام بالسجن لمدة تصل إلى سنة أو غرامة تصل إلى نصف مليون ريال أو كلتا العقوبتين معًا حسب نظام الجرائم المعلوماتية.

ثانيا: الإمارات ودول الخليج: عقوبة التنمر الإلكتروني في الإمارات ودول الخليج بالسجن مدة لا تقل عن سنة واحدة أو غرامة لا تقل عن (250) ألف درهم أو كلتا العقوبتين معًا» 4.

ثالثا: تم انشاء أربعة جهات يمكن اللجوء لها عند التعرض لممارسات التنمر الإلكتروني وهي: وزارة الداخلية عبر مراكز الشرطة، أو تطبيق «كلنا أمن»، أو عبر بوابة «أبشر»، وزارة الثقافة والإعلام عبر موقعهم الالكتروني، هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عبر الاتصال على رقمهم الموحد (1909) أو عبر موقعهم الإلكتروني، والهيئة العامة للإعلام المرئي والمسموع عبر موقعهم الرسمي أو حساباتهم في وسائل التواصل.

المبحث الثالث: كيفية علاج التنمر

المطلب الأول: كيفية علاج التنمر عند الأطفال

إذا اكتشف الوالدان ممارسة ابنهما التنمر على غيره أو اكتشف ذلك المدرس، فلابد من مراعاة الآتي:

1- فتح حوار هادئ مع الطفل صاحب السلوك التنمري، ومحاولة إحلال سلوك سوي بديل عن طريق حافز أو تدريب الطفل صاحب السلوك التّنمري على اكتساب مهارات مكافأة)[2]

2- إيجاد بيئة اجتماعية جيدة للطفل من خلال انتقاء صحبة صالحة تعينه على فعل الخير، وحسن الخلق[1]، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مَثَلُ الجَلِيسِ الصَّالِحِ وَالجَلِيسِ السَّوْءِ، كَمَثَلِ صَاحِبِ المِسْكِ وَكِيرِ الحَدَّادِ، لاَ يَعْدَمُكَ مِنْ صَاحِبِ المِسْكِ إِمَّا تَشْتَرِيهِ، أَوْ تَجِدُ رِيحَهُ، وَكِيرُ الحَدَّادِ يُحْرِقُ بَدَنَكَ، أَوْ ثَوْبَكَ، أَوْ تَجِدُ مِنْهُ رِيحًا خَبِيثَةً»[2].

---

1 التوبة:65

3 النهر الفائق شرح كنز الدقائق، سراج الدين عمر بن إبراهيم بن نجيم الحنفي (ت 1005هـ)، المحقق، أحمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، ط الأولى، 1422هـ - 2002م، (3/ 171)،

4 (https://www.alwatan.com.sa/article)

2 ينظر المسئولية الاجتماعية للمرشدة الطلابية في مواجهة مشكلة التنمر المدرسي: فاطمة علي أبو الحديد وآخرون2017، دراسة ميدانية على طالبات المرحلة الثانوية بالدمام، المجلة العربية لدراسات وبحوث العلوم التربوية والإنسانية، العدد 8، 168 | 194

3 – المساواة بين الطلاب في أماكن التعلم، وعدم التمييز بينهم إلا لمكافئة على عمل، أو تخلُّق بخلق حسن.

4– كف الوالدين عن ممارسة العنف والعدوانية داخل الأسرة سواء كان أطفالها يمارسون التنمر أم لا، وإبعاد الأولاد عن مشكلاتهم.

5– عدم مناداة المعلم أحد طلابه بما يكرهه أو ينتقصه أمام زملائه؛ لما لهذا من أثر سيء على صحة الطفل النفسية، فعن أنس رضي الله عنه قال: « لَمْ يَكُنِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاحِشًا وَلاَ مُتَفَحِّشًا، وَكَانَ يَقُولُ:«إِنَّ مِنْ خِيَارِكُمْ أَحْسَنَكُمْ أَخْلاَقًا»[1].

6– تعزيز الاحترام المتبادل بين الطلاب من خلال الأنشطة التربوية الداعمة لذلك، قال تعالى: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» [2]

7 – عدم الإسراف في العقاب أو الهجوم اللفظي على الطفل المخطئ، بل ينبغي تناسب العقاب مع حجم الخطأ المرتَكَب، فأغلب المتنمرين كان سبب ميلهم للعنف هو تعرضهم للعنف والاضطهاد في صغرهم)[3].

8– إرشاد الطلاب إلى أن القوة تكمن في ضبط النفس، والتَّحلِّي بالصبر عند مواجهة الفعل الخاطئ، وتدعيم ذلك الأمر من خلال مقررات دراسية وأساليب تربوية، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لَيْسَ الشَّدِيدُ بِالصُّرَعَةِ، إِنَّمَا الشَّدِيدُ الَّذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الغَضَبِ)[1]

9– مراقبة المحتوى الذي يشاهده الأطفال والمراهقون على شاشات التلفزة أو مواقع التواصل الاجتماعي وحظر المحتوى المسيء والعنيف والتبليغ عنه.

10– تقوية الوازع الديني للأفراد وتقوية العقيدة لديهم منذ الصغر، وزرع الأخلاق الإنسانية في قلوب الأطفال كالتسامح والمساواة والاحترام والمحبة والتواضع والتعاون ومساعدة الضعيف وغيره)[2].

كيفية علاج التنمر عند الكبار:

ينتشر سلوك التنمر بشكل خاص بين الأطفال والمراهقين، وعادةً تتراجع ظاهرة التنمر في الأوساط والبيئيات التي تضم شرائح عمرية أكبر، لكن مع ذلك هناك من يتعرض للتنمُّر بشكل مستمر في مكان العمل أو في الأماكن العامة ويكون المتنمِّرون من الراشدين، وبعض أشكال التنمُّر تصل إلى مستوى جريمة يعاقب عليها القانون، مثل الاعتداء الجسدي والتشهير والابتزاز والتحرش.

---

1 التنمر حقيقته وأضراره وأسبابه وعلاجه في ضوء السنة النبوية، محمد أحمد عبد الله، مجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، العدد 41.

2 أخرجه البخاري في كِتَابُ الذَّبَائِحِ وَالصَّيْدِ بَابُ المِسْكِ (2608/2014/4) ومسلم في البر والصلة والآداب بَابُ اسْتِحْبَابِ مُجَالَسَةِ الصَّالِحِينَ، وَمُجَانَبَةِ قُرَنَاءِ السُّوءِ (2628/2026/4)

1 أخرجه البخاري أخرجه البخاري كتاب الْبِرِّ وَالصِّلَةِ وَالْآدَابِ بَابُ فَضْلِ مَنْ يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ وَبِأَيِّ شَيْءٍ يَذْهَبُ الْغَضَبُ (2608/2014/4).

2 سورة المائدة الآية 2

3 ينظر المناخ المدرسي وعلاقته بالتنمر المدرسي لدى عينة من تلاميذ المرحلة الإعدادية : محرم فؤاد عبد الحاكم عبدالعال، دراسة تربوية اجتماعية، العدد 3 ص 665.

1 أخرجه البخاري كِتَابُ الأَدَبِ بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّمَا الكَرْمُ قَلْبُ المُؤْمِنِ» (42/8)ومسلم في كتاب الْبِرِّ وَالصِّلَةِ وَالْآدَابِ بَابُ فَضْلِ مَنْ يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ وَبِأَيِّ شَيْءٍ يَذْهَبُ الْغَضَبُ (2608/2014/4).

2 ينظر التنمر المدرسي وعلاقته بالذكاء الأخلاقي لدى طلاب المرحلة الإعدادية : عاصم عبدالمجيد كامل احمد وآخرون، دراسة عربية في التربية وعلم النفس، العدد 86، 2017هـ، ص 451بتصرف.

وعلاج التنمر عند الكبار بالطرق التالية:

1- وضع أنظمة واضحة في بيئات العمل لمكافحة ظاهرة التنمُّر والتسلُّط والبلطجة، مع تحديد العقوبات التي ستواجه المتنمرين.

2- العمل على التوعية بمخاطر التنمُّر بين الكبار من خلال برامج مدروسة.

3- توضح الآثار الكارثية للتنمُّر على الضحايا وعلى المتنمِّر نفسه.

4- توعية ضحايا التنمُّر من الكبار بحقوقهم القانونية ومتى يكون التنمُّر جريمة يعاقب عليها القانون، وتوعيتهم بكيفية توثيق تعرضهم للتنمُّر.

5- تفعيل العمل بقوانين الجرائم الإلكترونية التي من شأنها أن تحد من التنمُّر الإلكتروني وتحمي مستخدمي الانترنت من الابتزاز والتشهير والإساءة.

الخاتمة

الحمدُ لله تعالى على ما انعم علينا من فضله وله المنة في إتمام هذا البحث وأصبح بالإمكان إجمال أهم ما جاء فيه في النقاط الآتية:

1- أن معنى التنمر هو الإساءة والأذى للآخرين بجميع أشكاله، وإنّ لفظ التنمر لم يرد في القرآن والسنة ولكن ورد بمعناه ومضمونه.

2- ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية نصوص كثيرة تدل على تحريم الأذى والإساءة وتنهى عن السخرية والتكبر والاعتداء والخيانة والغيبة وكل شكل من أشكال التنمر.

3- إنّ الدين الإسلامي هو دين تسامح والسلام وقبول الرأي الآخر، ويدعو الى التكافل الاجتماعي، ويحبب الناس بعضهم ببعض.

4- التنشئة الإسلامية الصحيحة لها أثر كبير في الحد من التنمر، وأن التهذيب الديني يصون الانسان من التلوث والفساد وتعنيف الآخرين.

5- إن وسائل الإعلام الحديثة والأفلام السينمائية ذات الطابع الحركي والساخر لها تأثير كبير في انتشار ظاهرة التنمر بين المراهقين والأطفال.

6- مخالفة الأحكام الشرعية الإسلامية بتعاطي الخمور والمسكرات بأنواعها يفضي الى التنمر، اذ يرتبط تعاطي الخمور والمخدرات بارتكاب الجرائم والفساد والتنمر والاعتداء الجنسي.

7- من الأهداف العامة للتربية الإسلامية هو بناء مجتمع يسوده تقوى الله والعدل الاجتماعي، وحث الأمة على التعلم والسعي إليها، وقراءة وتعلم القرآن وتعليمه.

8- دعت الشريعة الإسلامية الى الابتعاد عن قرناء السوء وتدعو الى اختيار القدوة الحسنة في تنشئة الأطفال.

للإرشاد التربوي أهمية كبيرة في اصلاح المتنمرين، ومساعدة المتعرضين للتنمر وحل مشكلاتهم.

التوصيات

1- يرى الباحث الأخذ ببعض التوصيات التي لها الأثر في معالجة ظاهرة التنمر أو تقليلها، ويمكن إجمالها في النقاط الآتية:

2- اجراء المزيد من الدراسات التي تربط بين ظاهرة التنمر والدين الإسلامي، لاطلاع الباحث على كثير من المسائل التي لم يستوفِ البحث فيها والتي يمكن ان تعالج الظاهرة، والأخذ بالإرشادات الإسلامية في معالجة مشكلات التنمر.

3- تفعيل دور المرشد التربوي في المدارس والجامعات في إصلاح المتنمرين والوقوف على أسباب التنمر ومعالجتها بنتائج التجارب البحثية والدراسات المختصة بالإرشاد التربوي.

4- الاهتمام بدروس الرياضة والفنية التي أصبحت شبه معدومة في الكثير في المدارس، لما لها من أثر كبير في افراغ الطاقة الحيوية للمراهقين وإبراز لمهاراتهم في الفن والألعاب الرياضية والتي تقضي على الملل والفراغ اللذان لهما أثر كبير في وقوع التنمر بينهم.

5- استحداث مادة التربية الأخلاقية في المدارس، والاستعانة بمدرسي التربية الإسلامية في الارشاد الديني للطلاب، وترسيخ مبدأ الثواب والعقاب في نفوسهم للحد من التنمر المدرسي.

المصادر والمراجع

المراجع باللغة الإنجليزية

1- Frisen, A., Jonsson, A., & Persson, C. (2007). Adolescent's perception of bullying: Who is the victim? Who is the bully? What can be done to stop bullying?.

المراجع باللغة العربية

1- أبو عرار، أمير كايد (2010)، علاقة سلوك التنمر لدى مرحلة الإعدادية في منطقة بئر السبع بأنماط العلاقة الوالدية والنوع الاجتماعي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عمان العربية، عمان، الأردن.

2- خوخ، حنان أسعد (2012)، التنمر المدرسي وعلاقته بالمهارات الاجتماعية لدى تلاميذ المرحلة الابتدائية بمدينة جدة بالمملكة العربية السعودية، مجلة العلوم التربوية والنفسية، 4(13): 187-218.

3- مهيدات، رزان علي والزغبي، دلال محمد (2014)، سلوكيات التنمر التي يمارسها العاملون في المؤسسات الأكاديمية في الرين والعوامل المرتبطة بها (دراسة حالة)، المجلة الدولية للأبحاث التربوية، دولة الإمارات العربية المتحدة، 35، 32، 61.

4-جردات، عبد الكريم محمد، (2016)، الفروق في الاستقواء والفروق ضحية بين المراهقين المتفائلين، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك الأردن.

5-«مجموع الفتاوى» (34/ 228) مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ) المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م. فتاوى واستشارات الإسلام اليوم ، فتاوى واستشارات موقع الإسلام اليوم، تأليف: علماء وطلبة علم، (1/ 472 بترقيم الشاملة آليا) موقع الإسلام اليوم، http://www.islamtoday.net). (https://www.alwatan.com.sa/article

6- «مجموع الفتاوى» (34/ 228) مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ) المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية

السعودية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م. فتاوى واستشارات الإسلام اليوم ، فتاوى واستشارات موقع الإسلام اليوم، تأليف: علماء وطلبة علم، (1/ 472 بترقيم الشاملة آليا) موقع الإسلام اليوم، http://www.islamtoday.net.)
(https://www.alwatan.com.sa/article

7- التنمر المدرسي وعلاقته بالذكاء الأخلاقي لدى طلاب المرحلة الإعدادية : عاصم عبدالمجيد كامل احمد وآخرون، دراسة عربية في التربية وعلم النفس، العدد 86، 2017م

8- المناخ المدرسي وعلاقته بالتنمر المدرسي لدى عينة من تلاميذ المرحلة الإعدادية : محرم فؤاد عبد الحاكم عبدالعال، دراسة تربوية اجتماعية، العدد 3

9- المسئولية الاجتماعية للمرشدة الطلابية في مواجهة مشكلة التنمر المدرسي: فاطمة علي أبو الحديد وآخرون2017، دراسة ميدانية على طالبات المرحلة الثانوية بالدمام، المجلة العربية لدراسات وبحوث العلوم التربوية والإنسانية، العدد .8

10 - التنمر حقيقته وأضراره وأسبابه وعلاجه في ضوء السنة النبوية، محمد أحمد عبدالله، مجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، العدد .41

11- موقع المرسال مقال بعنوان أنواع التنمر مع مثال لكل نوع على شبكة الإنترنت.

12- العدة شرح العمدة، عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، أبو محمد بهاء الدين المقدسي (المتوفى: 624هـ)، دار الحديث، القاهرة، بدون طبعة0 مسألة 41 (1\603)، تاريخ النشر: 1424هـ 2003 م.

13- النهر الفائق شرح كنز الدقائق، سراج الدين عمر بن إبراهيم بن نجيم الحنفي، (ت 1005هـ)، المحقق، أحمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1422هـ - 2002م، (3\171)، عدد الأجزاء: 3

14- أساسيات البحث العلمي: عبد الغني النوري، المركز العربي للبحوث التربوية لدول الخليج، الكويت، 1400هـ.

15- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)

المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

16- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) ط الأولى، 1422هـ.

تم بحمد الله

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

[1] مقاييس اللغة: ابن فارس: مادة (نفَى) 5/ 456.

[2] ظ: لسان العرب: ابن منظور: مادة (نفي) 15/ 336- 338.

[3] ظ: الأصول في النحو: ابن السّراج: 2/ 184.

[4] ظ: الإتقان في علوم القرآن: السيوطي: 3/ 261؛ شرح التصريح على التوضيح: الأزهري: 1/ 192.

[5] ظ: الجنى الدّاني في حروف المعاني: المرادي:493؛ موسوعة النحو والصرف والإعراب:اميل بديع يعقوب:693.

[6] ظ: مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب: ابن هشام: 209.

[7] النكت في تفسير كتاب سيبويه، الأعلم الشنتمري: 2/ 381؛ ظ: قراءة جديدة في كتاب سيبويه:.سعيد الزبيدي: 62.

[8] ظ: الزمن في النحو العربي: كمال ابراهيم: 172- 173.

[9] ظ: معجم المصطلحات النحوية والصرفية: محمد سمير نجيب اللبدي:237.

[10] في النحو العربي، نقد وتوجيه: مهدي المخزومي: 284.

[11] ظ: المصدر نفسه: 249.

[12] موسوعة النحو والصرف والإعراب:21.

[13] اللغة العربية، معناها ومبناها: تمام حسان: 125.

[14] ظ: الأصول في النحو: 2/ 180، المفصل: الزمخشري: 405، اللمحة في شرح الملحة: ابن الصائغ:1/ 486.

[15] ظ: اللمحة في شرح الملحة:1/ 486.

[16] ظ: معجم المصطلحات النحوية والصرفية:237.

[17] المصدر نفسه: 23.

[18] دلائل النبوة: البيهقيّ: 1/ 174- 175.

ظ: المصدر نفسه: 1/ 19.92

[20] فلمّا نزل الركب بصرى من أرض الشام، رآه بحيرا وكان أعلم أهل النصرانية، فنصحه بالرجوع به إلى بلده، والحذر عليه من اليهود، وبشره بأنه كائن له شأنا. ظ: سيرة ابن اسحاق (السير والمغازي): 76.

[21] المصدر نفسه: 78.

[22] دلائل النبوة: 7/ 239.

[23] المصدر نفسه: 7/ 201.

[24] ظ: كفالة أبي طالب وولايته لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. السيرة النبوية: ابن هشام: 1/ 179.

[25] شعر أبي طالب، دراسة أدبية: د.هناء عباس عليوي كشكول: 13.

[26] ظ: الغدير في الكتاب والسنة والأدب: 7/384-400. والمؤلفون في إيمان أبي طالب في الغدير:7/401-402.

[27] ظ: حركة الإعلان والإسرار في حياة كافل الرسول المختار أبي طالب، دراسة تفسيرية: الشبيب (المقدمة): 7-8.

[28] ظ: أبو طالب مؤمن قريش، دراسة وتحليل: عبد الله الشيخ علي الخنيزي: 21.

[29] ظ: الغدير في الكتاب والسنة والأدب: عبد الحسين أحمد الأميني النجفي: 7/376.

[30] ظ: الغدير في الكتاب والسنة والأدب: 7/372.

[31] مَنَعْنَا الرَّسولَ رسولَ المليكِ *** بِبِيْضٍ تلألأَ كلَمْعِ البرُوقِ ...

أذبُّ وأحْمِي رسولَ المليكِ *** حمَايَة حامٍ عليهِ شفيقِ. سيرة ابن اسحاق (السير والمغازي): 148-149.

[32] المصدر نفسه: 154.

[33] المصدر نفسه: 155.

[34] فعندما أخبر أباطالب، فقال: يا ابن أخي من حدثك هذا، فقال له رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) أخبرني ربي هذا، فقال له عمه: إن ربك لحق، وأنا أشهد أنك صادق، فجمع أبوطالب رهطه ولم يخبرهم بما أخبره به رسول الله(صلى الله عليه وسلم) كراهية أن يفشوا ذلك الخبر فيبلغ المشركين، فيحتالوا للصحيفة الخبث والمكر، فانطلق أبوطالب برهطه حتى دخلوا المسجد، فلما جاءوا بصحيفتهم قال أبوطالب:صحيفتكم بيني وبينكم، وإن ابن أخي قد خبرني-ولم يكذبني- أن الله عز وجل قد بعث على صحيفتكم الأرضة، فلم تدع لله فيها اسما إلا أكلته وبقي فيها الظلم والقطيعة والبهتان، فإن كان كاذبا فلكم علي أن أدفعه إليكم تقتلونه، وإن كان صادقا فهل ذلك ناهيكم عن تظاهركم علينا؟ظ:المصدر نفسه:162.

[35] وَقَدْ كَانَ فِي أمرِ الصَّحيفةِ عبرةٌ *** مَتَى مَا يخبرُ غائبُ القومِ يعجبُ

محَى اللهُ منها كفرَهم وعقوقَهم *** وَمَا نقموا مِنْ بَاطِلِ الحقِّ مُعربُ

فَأصبحَ مَا قالُوا مِنْ الأمْرِ بَاطِلًا *** وَمَنْ يَختلقَ مَا ليسَ بِالحقِّ يكذبُ

وأمسى ابن عبد الله فينا مصدقًا *** على سخط من قومنا غير معتب. المصدر نفسه: 164.

[36] المصدر نفسه: 167.

[37] ظ: الغدير في الكتاب والسنة والأدب: 7/372.

[38] قال(صلى الله عليه وآله وسلّم): ((ما زالت قريش كاعين عني حتى مات أبو طالب)). سيرة ابن اسحاق: 239.

[39] ظ: شعر العقيدة في عصر الإسلام حتى سنة 23هجرية: أيهم عباس حمودي القيسي: 60.

[40] ظ: المصدر نفسه: 174.

[41] ظ: حركة الإعلان والإسرار في حياة كافل الرسول المختار أبي طالب (رضي الله عنه) ، دراسة تفسيرية: 7- 8.

[42] أورده السيد عبد الحسين أحمد الأميني النجفي من الغاية للقالة. الغدير في الكتاب والسنة والأدب: 7/330.

[43] المصدر نفسه: 7/330.

[44] قاله ابن شهر آشوب (ت588هـ) في متشابهات القرآن في سياق تفسير قوله تعالى: **{وَلَيَنصُرَنَّ اللهُ مَن يَنصُرُهُ}** (الحج:40).ظ: أبو طالب بطل الإسلام: حيدر محمدسعيد: 77؛ كبير الصحابة أبو طالب(عليه السلام): د.الغفاري:350.

[45] شرح نهج البلاغة: 315/2؛ ظ: كبير الصحابة أبو طالب (عليه السلام): د. عبد الرسول الغفاري: 408- 409.

[46] ظ: الغدير في الكتاب والسنة والأدب: 372/7.

[47] ظ: طبقات فحول الشعراء: 1/ 334.

[48] طبقات فحول الشعراء: 1/ 233.

[49] الرّوض الأنف: أبو القاسم عبد الرحمن السهيلي:3/ 22 -38.

[50] ظ: السيرة النبوية: 1/ 272- 281، الروض الأنف: 3/ 22 -38.

[51] خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: البغدادي: 2/ 57.

[52] المصدر نفسه: 2/ 76.

[53] ظ: شعر أبي طالب، دراسة أدبية: 357- 358.

[54] وقد رأيت أن أقدم دراسة النَّفي الضمني على النَّفي الصَّريح؛ لأتفرغ للموضوع الأطول(الصَّريح).

[55] ظ: شرح التصريح على التوضيح: 1/ 193.

[56] ظ: اللامات: الزجاجي: 136.

[57] ظ: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: 2/ 570.

[58] ظ: التمني في القرآن الكريم، دراسة أسلوبية: د.ابراهيم شيخان كميت: 210.

[59] المصدر نفسه: 71.

[60] ظ: علم المعاني: عبد الفتاح بسيوني: 54.

[61] الأسلوب القرآني في التنمية العقدية- السؤال المجازي إنموذجا: حيدر العريضي:116.

[62] ظ: علم المعاني: 54.

[63] الجدل في القرآن خصائصه ودلالاته: يوسف عمر لعساكر،(رسالة ماجستير)، جامعة الجزائر(بن يوسف بن خده)، كلية الآداب واللغات، 2004- 2005م: 305.

[64] الديوان: 71.

[65] الديوان: 66. وفي رواية*وَهَلْ مِنْ مُعِيْذَ يَتَّقِي اللهَ عَاذِلِ؟*وردت في قافية اللّام في ديوان أبي طالب(عليه السّلام)، رواية أبي الهفان عبد الله العُبيديّ(ت257هـ)ورواية عليّ بن حمزة التّميميّ(ت375هـ): تحقيق: د. حسين اللّهيبي.

[66] ظ: التمني في القرآن الكريم- دراسة أسلوبية: 257.

[67] ومنه أيضا. فمَنْ مثلُهُ في النّاسِ أيُّ مؤمَّلِ *** إذا قاسَهُ الحكَّمُ عندَ التفاضُلِ. الديوان: 72.

[68] الديوان: 70.

[69] الوشائظ: هم سفلة الناس. ظ: لسان العرب: (نفى) 15/ 337.

[70] الديوان: 71. وفي رواية *لِيَهْنئْ بَني عَبْدِ المَنَافِ عُقوقُه*وردت في قافية اللّام في ديوان أبي طالب(عليه السّلام)، تحقيق: د. حسين اللّهيبي.

[71] لسان العرب: (ترك)10/ 405.

[72] الديوان: 68.

[73] ظ: لسان العرب: (أبي) 14/ 3-4.

[74] ظ: المصدر نفسه: 8/ 432.

[75] الديوان: 74.

[76] ونبيّن استعمالاتها في اللّامية في المباحث الثّلاث التّالية.

[77] ظ: الجمل في النحو: الخليل بن أحمد الفراهيدي: 313، حروف المعاني والصفات: أبو القاسم الزجاجي: 8.

[78] ظ: اللمحة في شرح الملحة: 1/481- 484.

[79] ظ: الجنى الداني في حروف المعاني: 290، أقسام الكلام العربي، من حيث الشكل والوظيفة: د. فاضل مصطفى الساقي: 275-276.

[80] ظ: الجنى الداني في حروف المعاني: 296- 297.

[81] ظ: شرح ابن عقيل: ابن عقيل: 1/3.

[82] ظ: مغني اللبيب: 313.

[83] ظ: الإتقان في علوم القرآن: 2/ 269؛ فتح رب البريّة في شرح نظم الآجروميّة: الحازميّ: 578.

[84] الجنى الداني في حروف المعاني:290.

[85] ظ: اللمحة في شرح الملحة: 1/ 489.

[86] ظ: المصدر نفسه: 1/ 984.

[87] ظ: الجمل في النحو: 313.

[88] حروف المعاني والصفات: 8.

[89] ظ: المفصل في صنعة الإعراب: 406-407.

[90] ظ: المفتاح في الصرف: عبد القاهر الجرجاني: 55.

[91] ظ: منازل الحروف: الرماني: 35 -40.

[92] ظ: المصدر نفسه: 36- 37.

[93] ظ: المفصل: 405، شرح التصريح: 1/ 261،حاشية الصبان على شرح الأشموني: الصبان: 1/ 363.

[94] المفصل في صنعة الإعراب: 99.

[95] الديوان: 73.

[96] ظ: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: 2/ 56.

[97] الديوان: 65.

[98] ظ: شعر أبي طالب، دراسة أدبية: 428.

[99] الديوان: 67.

[100] وَذَاكَ أَبُو عَمْرٍو أَبَى غَيْرَ بُغْضنَا***لِيُظْعَنَنَا فِي أَهْلِ شَاءٍ وَجَامِلِ

وَيُقْسِمُنا بِاللهِ مَا أنْ يَغُشَّنَا***بَلَى قَدْ نَرَاهُ جَهْرَةً غَيرَ حَائِلِ

جَزى اللهُ عنَّا عبدَ شَمسٍ ونَوفلا ***عُقوبةَ شرٍّ عاجلا غيرَ آجلِ

فإنْ يكُ قومٌ سَرَّهُمْ ما صَنَعْتُمو*** ستحتلبونها لاقحا غيرَ بَاهِلِ

وكلُّ صديقٍ وابنُ اختٍ نَعُدَّهُ*** وحدْنا لعَمري غِبَّهُ غيرَ طائلِ

فنعْمَ ابنُ أختِ القومِ غيرَ مُكذَّبٍ*** زُهيرٌ حُساما مُفردا مِن حَمائلِ

حليمٌ رشيدٌ عادلٌ غيرُ طائشٍ*** يُوالي إلها ليسَ عنهُ بغافلِ

فأيَّدَهُ ربُّ العبَادِ بنصرهِ *** وأظهرَ دَينا حقُّه غيرُ ناصِلِ

رجالٌ كرامٌ غيرُ ميلِ نَماهُمو***إلى الغُرِّ آباءٌ كرامُ المخاصِلِ.الديوان:68، 68، 69، 71، 72، 72، 73، 73،73.

[101] ظ: الجمل في النحو: 313.

[102] ظ: الجنى الداني في حروف المعاني: 292، مَا ألحق بليس. ظ: همع الهوامع: السّيوطي: 1/ 447-449.

[103] الديوان: 73.

[104] المصدر نفسه: 69.

[105] ظ: الجنى الداني في حروف المعاني: 294.

[106] ظ: اللمحة في شرح الملحة:1/ 484.

الديوان: 67.[107]

له شاهدٌ عن نفسه حقُّ عادلِ *** بميزانِ قِسْطٍ لا يَغيضُ شعيرةٍ [108]

وزَيّنًا لمنْ ولّاهُ ربُّ المشَاكِلِ***فلا زالَ في الدُّنيا جَمالا لأهلِها

لقد عَلموا أنَّ ابْنَنا لا مُكذَّبٌ *** لَديهم ولا يُعْنَى بقَولِ الأباطلِ. المصدر نفسه: 73،72،96.

المصدر نفسه: 66[109]

ظ: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: 2/ 63.[110]

الديوان: 67.[111]

ظ: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: 2/ 66.[112]

الديوان: 71.[113]

المصدر نفسه: 71.[114]

ظ: شعر أبي طالب، دراسة أدبية: 424.[115]

الديوان: 63.[116]

عمدة القاري: العيني: 7/30.[117]

الجمل في النحو: 313.[118]

الديوان: 68.[119]

المصدر نفسه: 70.[120]

المصدر نفسه: 72.[121]

ظ: اللمحة في شرح الملحة: 1/ 483 -484.[122]

الديوان: 63.[123]

ظ: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: 2/ 59.[124]

الديوان: 69.[125]

ظ: شعر أبي طالب، دراسة أدبية: 424-425.[126]

ظ: المصدر نفسه: 424.[127]

خليليَّ إنَّ الرأي ليس بشركة *** ولا نهنهٍ عندَ الأمورِ البلابلِ[128]

ولا يومِ خَصمٍ إذ أَتوْك ألدّةٍ *** أولي جَدَلٍ منَ الخُصومِ المساجلِ

فَمَا أَدركوا ذَحْلا ولا سَفكوا دَمًا*** ولا حَالفوا إلّا شِرارَ القبائلِ. الديوان: 63، 69، 70.

ظ: الأدوات النحوية، دراسة في البنية الصوتية والدلالة، يحيى صالح البركاتي، جامعة مؤتة، 2008م: 94؛ دلالة حروف المعاني من خلال كتاب [129] التعليقة لأبي علي الفارسي: بتول جاسم محمد:126- 137.

الديوان: 64.[130]

المصدر نفسه: 66.[131]

خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: 2/ 63.[132]

وَعُثمانُ لم يَرْبَعْ عَلينا وقُنْفُذٌ*** وَلكنْ أطاعا أمرَ تلك القبائلِ[133]

أطاعَا أُبيًّا وابنَ عبدِ يَغوثِهم*** ولم يَرْقُبَا فينا مَقَالةَ قائلِ

كما قَد لَقِينا من سُبيعٍ ونَوفَلٍ *** وكلٌّ تَوَلَّى مُعرِضا لم يُجاملِ

وقدْ خِفْتُ إنْ لم تَزْجُرَنْهُمْ وَتَرْعَووا **** تُلاقي ونَلْقَى منك إحدى البلابِلِ

أمُطعِمُ لم أَخذُلْكَ في يوم نجدةٍ **** ولا عندَ تلك المعظماتِ الجلائلِ
بني أسَدٍ لا تُطرِفُنَّ على القَذى*** إذا لم يقلْ بالحقِّ مِقْوَلُ قائلِ. الديوان: 67،67، 68، 69،69، 72.

[134] ظ: اللمع في العربية: ابن جني: 39.

[135] الديوان: 63.

[136] ظ: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: 2/ 59.

[137] اللمع في العربية:40.

[138] الديوان: 68.

[139] فَمَا أَدركوا ذَحْلا ولا سَفكوا دَماٍ ولا حَـالفوا إلّا شِرارَ القبائـلِ
ولو طَرَقتْ ليلا قُصيّا عَظيمةٌ إذا ما لجأنا دونَهُم في المداخلِ. الديوان: 70، 71.

[140] حروف المعاني والصفات: 8.

[141] ظ: الإتقان: 2/ 286؛ اللغة العربية، دراسات وتطبيقات: محمد رضوان الداية ود. محمد إبراهيم حُوّر: 290.

[142] ظ: اللمع في العربية: 39. شرح التصريح على التوضيح: 1/ 272.

[143] ظ: الجنى الداني في حروف المعاني: 493.

[144] الديوان: 68.

[145] أمُطعِمُ إنَّ القومَ ساموك خُطَّةً *** وإنِّي متى أُوكَل فلستُ بوائلِ
يَفرُّ إلى نَجدٍ وبَرْدِ مياهِ *** ويَزْعمُ أنِّي لستُ عنكُم بغافلِ
حليمٌ رشيدٌ عادلٌ غيرُ طائشٍ *** يُوالي إلها ليسَ عنهُ بغافلِ
خليليَّ إنَّ الرَّأي ليس بشركةٍ *** ولا نَهنهٍ عندَ الأمورِ البلابلِ. الديوان: 69، 63، 69، 73.

[146]) ينظر: نهايات ما بعد الحداثة- ارهاصات عهد جديد، اماني ابو رحمة، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ط1، 2013: 105.

[147]) ينظر: الفن المعاصر، جوليان ستالابراس، ترجمة: مروة عبد الفتاح شحاتة، مؤسسة هنداوي، 2014: 123.

[148]) الفن المعاصر: 124.

[149]) ينظر: التكنولوجيا والجماليات- كيف وجهت تكنولوجيا القرن الحادي والعشرين جمالياته؟، أماني أبو رحمة، مجلة المأمون، العدد2، 2021: 4.

[150]) ينظر: المصدر نفسه: 5.

[151]) نهاية ما بعد الحداثة- مقالات في الأدائية وتطبيقات في السرد والسينما والفن، راؤول ايشلمان، ترجمة: أماني ابو رحمة، مؤسسة أروقة للدراسات والترجمة، القاهرة، ط1، 2013: 7- 8.

[152]) نهاية ما بعد الحداثة- مقالات في الأدائية وتطبيقات في السرد والسينما والفن: 10- 11.

[153]) ينظر: المصدر نفسه: 15.

[154]) ينظر: أفق يتباعد- من الحداثة الى بعد ما بعد الحداثة، دار نينوى، سوريا، 2014 : 272- 273.

[155]) ينظر: نهاية ما بعد الحداثة- مقالات في الأدائية وتطبيقات في السرد والسينما والفن: 16 -17.

[156]) ينظر: المصدر نفسه: 25.

[157]) ينظر: المصدر نفسه: 31-32.

[158]) ينظر: نهاية ما بعد الحداثة- مقالات في الأدائية وتطبيقات في السرد والسينما والفن: 38- 39.

[159]) ينظر: المصدر نفسه: 45- 46.

[160]) ينظر: المصدر نفسه: 53.

[161]) ينظر: نهايات ما بعد الحداثة- ارهاصات عهد جديد: 62- 65.

[162](Beyond Pong: why digital art matters .James Bridle. https://www.theguardian.com/artanddesign/2014/jun/18/-sp-why-digital-art-matters

[163](sxaesthetic . http://booktwo.org/notebook/sxaesthetic/

[164] ينظر: (Bruce Sterling .AN ESSAY ON the New Aesthetic. https://www.wired.com/2012/04/an-essay-on-the-new-aesthetic./

[165]:ينظر (https://en.wikipedia.org/wiki/New_Aesthetic .

[166] ينظر: (James Bridle. The New Aesthetic and its Politics.
http://booktwo.org/notebook/new-aesthetic-politics.

[167](The New Aesthetic and its Politics

[168](ينظر: المصدر نفسه.

[169](ينظر: المصدر نفسه.

[170] ينظر: (Network Tense: How to Approach a Contemporary, Technologically-Mediated World James Bridle .https://quod.lib.umich.edu/j/jep/3336451.0017.106?view=text;rgn=main

[171] ينظر: (An Essay on the New Aesthetic

[172](Network Tense: How to Approach a Contemporary, Technologically-Mediated World

[173](عصر مظلم جديد- التقنية والمعرفة ونهاية المستقبل، جيمس بريدل، ترجمة: مجدي عبد المجيد، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 2022: 134.

[174] ينظر: (James Bridle .The New Value of Text .http://booktwo.org/notebook/the-new-value-of-text/

[175](The New Aesthetic and its Politics

[176](Beyond Pong: why digital art matters..

[177] ينظر: (Hacking the word. James Bridle. http://booktwo.org/notebook/hacking-the-word

[178] ينظر: (Hacking the word

[179](ينظر: المصدر نفسه.

[180](ينظر: المصدر نفسه.

[181] ينظر: (Hacking the word

[182](ينظر: المصدر نفسه.

[183] ينظر: (Network Tense: How to Approach a Contemporary, Technologically-Mediated World

[184] ينظر: (Network Tense: How to Approach a Contemporary, Technologically-Mediated World

[185](المصدر نفسه.

[186](ينظر: المصدر نفسه.

[187] ينظر: (Network Tense: How to Approach a Contemporary, Technologically-Mediated World

[188](ينظر: المصدر نفسه.

[189](An Essay On the New Aesthetic

[190](ينظر: نهايات ما بعد الحداثة- ارهاصات عهد جديد: 56.

[191]) حوار حول الشرق الاوسط ومواضيع أخرى، ج1، عمار عبد الحميد وايرك غانس، مجلة معابر الالكترونية: http://maaber.50megs.com/eighth_issue/spotlights_2_a.htm

[192]) ينظر: حوار حول الشرق الأوسط ومواضيع اخرى، ج1.

[193]) ينظر: المصدر نفسه.

[194]) ينظر: نهاية ما بعد الحداثة – مقالات في الأدائية وتطبيقات في السرد والسينما والفن: 22.

[195]) حوار حول الشرق الأوسط ومواضيع أخرى، ج1.

[196]) المصدر نفسه.

[197]) ينظر: حوار حول الشرق الاوسط ومواضيع اخرى، ج1.

[198]) المصدر نفسه.

[199]) ينظر: حوار حول الشرق الاوسط ومواضيع اخرى، ج2، http://maaber.50megs.com/nineth_issue/spotlights_2a.htm

[200]) حوار حول الشرق الاوسط ومواضيع اخرى، ج1.

[201]) ينظر: نهايات ما بعد الحداثة- ارهاصات عهد جديد: 52- 53.

[202]) للوقوف على هذه المفاهيم وشرحها، ينظر: نهايات ما بعد الحداثة: 60 وما تلاها.

المصادر

- أفق يتباعد- من الحداثة الى بعد ما بعد الحداثة، اماني ابو رحمة، دار نينوى، سوريا، 2014.
- عصر مظلم جديد- التقنية والمعرفة ونهاية المستقبل، جيمس بريدل، ترجمة: مجدي عبد المجيد، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 2022.
- نهايات ما بعد الحداثة- ارهاصات عهد جديد، اماني ابو رحمة، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ط1، 2013.
- نهاية ما بعد الحداثة- مقالات في الأدائية وتطبيقات في السرد والسينما والفن، راؤول ايشلمان، ترجمة: أماني ابو رحمة، مؤسسة أروقة للدراسات والترجمة، القاهرة، ط1، 2013 .
- **الدوريات :**
- الفن المعاصر، جوليان ستالابراس، ترجمة: مروة عبد الفتاح شحاتة، مؤسسة هنداوي، 2014.

التكنولوجيا والجماليات- كيف وجهت تكنولوجيا القرن الحادي والعشرين جمالياته؟، أماني أبو رحمة، مجلة المأمون، العدد2، 2021.

- **المواقع الالكترونية**
- Beyond Pong: why digital art matters .James Bridle. https://www.theguardian.com/artanddesign/2014/jun/18/-sp-why-digital-art-matters

sxaesthetic . http://booktwo.org/notebook/sxaesthetic/

Bruce Sterling .AN ESSAY ON the New Aesthetic- . https://www.wired.com/2012/04/an-essay-on-the-new-aesthetic./

James Bridle. The New Aesthetic and its Politics- .

http://booktwo.org/notebook/new-aesthetic-politics.

The New Aesthetic and its Politics

Network Tense: How to Approach a Contemporary, Technologically-Mediated World-

James Bridle .https://quod.lib.umich.edu/j/jep/3336451.0017.106?view=text;rgn=main

An Essay on the New Aesthetic

The New Aesthetic and its Politics

Beyond Pong: why digital art matters..

Hacking the word. James Bridle. http://booktwo.org/notebook/hacking-the-word-

An Essay On the New Aesthetic

- حوار حول الشرق الاوسط ومواضيع أخرى، ج1، عمار عبد الحميد وايرك غانس، مجلة معابر الالكترونية: http://maaber.50megs.com/eighth_issue/spotlights_2_a.htm

مجلة دراسات العلوم الاسلامية