مجلة جرش للبحوث والدراسات

مجلة دولية علمية نصف سنوية محكمة
متخصصة في العلوم الإنسانية والاجتماعية

تصدر عن عمادة البحث العلمي والدراسات العليا بجامعة جرش
جرش - الأردن

الرقم الدولي 2672-1814

المجلد الحادي والعشرون العدد الثاني كانون الأول 2020م/ ربيع الآخر 1442هـ

التعريف بالمجلة

مجلة (علمية، دورية، محكّمة) تُعنى بنشر البحوث التي لم يسبق نشرها باللغة العربية أو الإنجليزية، أو الفرنسية، أو أية لغة أخرى، في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتصدر مرتين كل عام في شهري (حزيران وكانون أول) عن جامعة جرش.

تهدف المجلة إلى إتاحة الفرصة للباحثين في جميع بلدان العالم لنشر بحوثهم التي تتوافر فيها الأصالة والجدّة، والمنهجية العلمية، وأخلاقيات البحث العلمي.

الرمز الدولي المعياري:	**ISSN : 1814 – 2672**
رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية:	**2002/862/د**

هيئة التحرير

رئيس هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور يوسف أبو العدوس / رئيس جامعة جرش / الأردن

Yousef900300@yahoo.com

أعضاء هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور محمد ربيع كلية الآداب/ جامعة جرش/ الأردن. dr.mohrabee@yahoo.com الأستاذ الدكتور عبد العزيز السبيل أمين عام جائزة الملك فيصل/ السعودية. alsebail@hotmail.com الأستاذة الدكتورة بربارا ميخالاك بيكولسكا جامعة ياجيلونسكي/ بولندا. stetkevy@gmail.com الأستاذ الدكتور محمد أبو الفضل بدران نائب رئيس جامعة جنوب الوادي بقنا/ مصر. badranm@hotmail.com الأستاذ الدكتور أسامه الفقير عميد كلية الشريعة/ جامعة اليرموك/ الأردن. fakeer@yu.edu.jo	الأستاذ الدكتور محمود الحبيس جامعة البلقاء التطبيقية/ الأردن. alhabees@bau.edu.jo الأستاذ الدكتور أحمد حوامدة عميد كلية الحقوق/ جامعة جرش/الأردن. ahmedalhawamdeh@hotmail.com الأستاذ الدكتور زياد محمد ربيع عميد البحث العلمي والدراسات العليا/ جامعة جرش/ الأردن. Dr.zyad.law@gmail.com الأستاذ الدكتور هاني عبد الرحمن كلية العلوم التربوية/ الجامعة الأردنية/ الأردن. htawil@ju.edu.jo

المحرران اللغويان:

- الدكتورة عبير بني مصطفى / قسم اللغة العربية / جامعة جرش.
- الدكتورة رشا مقابله / قسم اللغة الإنجليزية/ جامعة جرش.

سكرتير تحرير المجلة: السيد يزن أبو حمودة

الهيئة الاستشارية

أ.د. محمد خان	جامعة ناشونال ديفنس	باكستان
أ.د. فيليب لان	جامعة روان	فرنسا
أ.د. أولجا جالاتانو	جامعة نانت	فرنسا
أ.د. عدنان العتوم	رئيس جامعة آل البيت	الأردن
أ.د. شكري المبخوت	جامعة السلطان قابوس	سلطنة عُمان
أ.د. سعاد عبد الوهاب	جامعة الكويت	الكويت
أ.د. نسيمة الغيث	جامعة الكويت	الكويت
أ.د. محمد بني دومي	جامعة اليرموك	الأردن
أ.د. موسى ربابعة	جامعة الكويت	الكويت
أ.د. زياد السعد	جامعة اليرموك	الأردن
أ.د. جمال أبو دولة	جامعة اليرموك	الأردن
أ.د. فواز عبد الحق	رئيس الجامعة الهاشمية	الأردن
أ.د. محمد شلالدة	جامعة القدس	فلسطين
أ.د. جهاد حمدان	رئيس جامعة الزرقاء	الأردن
أ.د. نور الحجايا	جامعة العين	الإمارات العربية المتحدة

المراسلات

ترسل البحوث إلى العنوان الآتي:

جرش للبحوث والدراسات

رئيس هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور يوسف أبو العدوس

رئيس جامعة جرش-جرش-الأردن

سكرتير تحرير المجلة: (يزن أبو حمودة)

هاتف : 00962795981715

البريد الإلكتروني: **Jrs@jpu.edu.jo**

الموقع الإلكتروني

http://www.jpu.edu.jo/jpu/pm_volume.php?id=10

© جميع الحقوق محفوظة لجامعة جرش 2020م

لا يجوز نشر أي جزء من هذه المجلة أو اقتباسه دون الحصول على موافقة خطية مسبقة من رئيس هيئة التحرير

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تعبر بالضرورة عن رأي

هيئة التحرير أو سياسة جامعة جرش

الرؤية والرسالة والأهداف

الرؤية:

أن تكون مجلّة متميّزة في مجال نشر البحوث المحكّمة في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومفهرسة في قواعد البيانات الدولية.

الرسالة:

نشر البحوث المحكّمة في مجالات العلوم الانسانية والاجتماعية وفق معايير عالمية متميزة.

الأهداف:

1- تلبية حاجة الباحثين محلياً وإقليمياً وعالمياً للنشر في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية.
2- تكوين مرجعية علمية للباحثين في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية.

قواعد النشر:

- تنشر المجلة البحوث باللغات: العربية والإنجليزية والفرنسية، ويمكن نشر بحوث بلغات أخرى بعد موافقة هيئة التحرير.
- تنشر المجلة مراجعات المؤلفات العلمية، والتقارير الخاصة بالمؤتمرات الدولية والندوات العلمية المحكمة.
- يرفق بكل بحث ملخص باللغة العربية وآخر بالإنجليزية على ألا يقل عن 150 كلمة، وتكتب بعد الملخص الكلمات الدالة (المفتاحية).
- يجب أن تتوافر في البحوث العلمية المرسلة للمجلة الأصالة، والمنهجية العلمية، والإحاطة، والاستقصاء، ويجب أن يكتب البحث بلغة سليمة خالية من الأخطاء.
- يشترط في البحث ألا يكون قد قدم للنشر أو نشر في أي مكان آخر.
- تخضع البحوث المقدمة للنشر للتحكيم وفق الأصول العلمية.
- تصبح البحوث بعد قبولها للنشر حقاً محفوظاً للمجلة، ولا يجوز النقل منها إلا بالإشارة إلى المجلة.
- لا يجوز للباحث إعادة نشر بحثه إلا بموافقة خطية من هيئة التحرير، ويجب الإشارة إلى المجلة وفق الأصول.
- يجب أن يكون البحث مرقوناً على الحاسوب باستخدام برنامج word، وبمسافة مزدوجة بين السطور، ويرسل بوساطة البريد الإلكتروني إلى عنوان المجلة: Jrs@jpu.edu.jo.
- يكون حجم الخط (14) ونوعه (Arial). وهوامشه الجانبية (2.5)سم.
- ألا يزيد عدد صفحات البحث بما فيها الأشكال والرسوم والجداول والملاحق عن ثلاثين صفحة (A4)، سبعة آلاف كلمة حداً أقصى.
- يذكر الباحث في الصفحة الأولى من البحث اسمه ورتبته الأكاديمية والمؤسسة التي يعمل فيها، وبريده الإلكتروني.
- تحتفظ الهيئة بحقها في عدم نشر أي بحث وتُعدّ قراراتها نهائية.
- لا تُرَد الأبحاث التي لم تقبل للنشر إلى أصحابها.

- يلتزم الباحث بدفع النفقات المالية المترتبة على إجراءات التحكيم في حال سحبه البحث، أو رغبته في عدم متابعة إجراءات التقويم.
- يلتزم الباحث بإجراء التعديلات التي يقترحها المحكمون خلال شهرٍ من تاريخ تسلُّمه القرار.
- يخضع ترتيب الأبحاث في المجلة لمعايير فنية تراها هيئة التحرير.
- الأبحاث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء أصحابها ولا تعكس بالضرورة آراء هيئة التحرير، أو سياسة جامعة جرش.

التوثيق:

* ترقم الإحالات في متن البحث بطريقة متسلسلة، بين قوسين صغيرين( ).

* تكون هوامش الإحالة إلى المصادر والمراجع في نهاية البحث على النحول الآتي:

- في حال كان المصدر أو المرجع كتاباً:

اسم المؤلف كاملاً: المصدر أو المرجع، عدد الأجزاء، مكان النشر، الناشر، السنة، الصفحة.

- في حال الرجوع إلى الدوريات أو المجلات تكون الإحالة إليها على النحو الآتي:

- اسم المؤلف كاملاً: عنوان البحث، اسم الدورية أو المجلة، المجلد، العدد، السنة، الصفحة.

* تثبت في آخر البحث:

أولا: الهوامش.

ثانيًا: قائمة المصادر والمراجع:

أ. المراجع العربية: التي اعتمدها الباحث في بحثه وفق التسلسل الأبجدي (أ، ب، ج ...) إلخ لاسم المؤلف العائلي.

ب. المراجع الأجنبية مرتبة (A,B,C....).

ثالثا: List of Sources and References

وهنا تكتب المراجع العربية بالحروف اللاتينية أو تترجم وتدمج مع المراجع الأجنبية إن وجدت، ثم ترتب القائمة كلها العربية والأجنبية (A,B,C....).

الاشتراك السنوي:

أ) للأفراد: ثلاثة دنانير داخل الأردن، وعشرة دولارات أمريكية خارج الأردن.
ب) للمؤسسات: عشرة دنانير داخل الأردن، وخمسة عشر دولاراً أمريكياً خارج الأردن.

الفهرس

أولاً: البحوث باللغة العربية

الرقم	عنوان البحث	الصفحة
1	**إشكالية القصـــــد وتأويل المضمر في التواصل: مقاربـــــة تداوليـــة** **مليكة بلقاسمي وصالح مسعود**، قسم علوم اللسان، جامعة الجزائر 2، الجزائر.	397
2	**أساليب الإقناع النحوية في رسالة سهل بن هارون: "مقاربة دلالية"** **مراد رفيق البياري**، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.	415
3	**نظراتٌ في طرائق استدلال المبَرِّد بالحديث النّبويّ الشّريف في كتابه: "الكامل في اللّغة والأدب": دراسة وصفيّة تحليليّة** **محمد أبو فنّون**، قسم اللغة العربية، جامعة الخليل، فلسطين.	443
4	**إيحائية الصورة المتراكمة وأبعادها** **محمود حسين الزهيري**، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، عمان، الأردن.	479
5	**مسارات تطور الهيرمينوطيقا في الفكر الغربي الحديث** **أوريدة عبود**، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر.	509
6	**الإرهاب ومخاطره على الفرد والمجتمع، ووسائل علاجه في ضوء الشّرع** **جمال نور الدين إدريس**، قسم الدّراسات الإسلاميّة، جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل، المملكة العربيّة السُّعوديّة.	531
7	**مقاصد الزيارات النبوية** **محمد عبد الرحمن طوالبة**، قسم أصول الدين، كلية الشريعة، جامعة اليرموك، إربد، الأردن.	551
8	**التحفة البهية في تحرير مسألة القبض والسدل عند السادة المالكية** **بسام محمد قاسم عمر**، كلية الفقه المالكي، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن.	581
9	**اتجاهات طلبه دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها برنامج التأهيل من وجهة نظر الطلبة** **رندة "أحمد فتحي" العالم**، كلية الآداب والعلوم التربوية، جامعه فلسطين التقنية خضوري، فلسطين.	633

الصفحة	عنوان البحث	الرقم
659	**مستوى السعادة لدى طلاب المرحلة الثانوية في مدينة مكة المكرمة في ضوء بعض المتغيرات** **أحمد عبد المجيد صمادي**، قسم الإرشاد النفسي، جامعة اليرموك، اربد، الأردن. **وعبد الرحمن صالح الزهراني**، مشرفاً إرشادياً في إدارة تعليم (ذكور) مكة المكرمة. العزيزية، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية.	10
681	**الحماية الجزائية لتكنولوجيا المعلومات في تشريعات الملكية الفكرية الأردنية: "دراسة تحليلية نقدية"** **ممدوح حسن العدوان**، قسم القانون الجنائي، كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، عمان، الأردن. **وعبد الإله محمد النوايسة**، قسم القانون الجنائي، كلية القانون، جامعة الشارقة، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة.	11
705	**السياحة البيئية في محمية ضانا** **صفاء صبح صبابحة وعبدالحميد أيوب الفناطسة**، قسم الجغرافيا، كلية الأداب، جامعة الحسين بن طلال ، الكرك، الأردن.	12

ثانيًا : البحوث باللغة الإنجليزية

الصفحة	عنوان البحث	الرقم
725	**Shakespeare's Revisionist Historiography of the Crusades and Crusading** **Mufeed F. Al-Abdullah,** Department of English, Faculty of Arts, Jerash University, Jordan.	13
749	**Jordan's Response in Mitigating the COVID-19 Pandemic:** ***The Impact of Public Policy in Addressing a Pandemic*** **Tamador Zaki Yosef Alzghol,** Land of Peace Center for Development and Human Rights, Jordan.	14

ثالثًا : البحوث باللغة الفرنسية

761	**Les Formules De Politesse À Valeur Votive: Des Actes De Langage Rassurants Aux Actes Menaçants** **Riham Jaradat,** Department of Modern Languages,Yarmouk University, Irbid, Jordan.	15

إشكالية القصـــــد وتأويل المضمر في التواصل
مقاربـــــة تداوليـــة

مليكة بلقاسمي* وصالح مسعود**

تاريخ الاستلام: 2019/9/11 تاريخ القبول 2020/1/14

ملخص

إذا كانت التداولية هي المعرفة العميقة بمكونات عملية الخطاب، من خلال معرفة الطرائق والآليات التي يتم بواسطتها صياغة وتفسير الأقوال، ولما كانت اللغة تدخل كعنصر رئيسي في تشكيل الخطاب لتحقيق التواصل.

فإنّ أكبر تحدّ واجهته التداوليّة هو وصف عملية التأويل وضبط المفاهيم وتحديد الآليّات للوصول إلى قصدية التّواصل لأي قول، ومن بين هذه المفاهيم متضمنات القول. ولما كان الخطاب في الأصل يتمّ عبر عناصر لغوية وأخرى غير لغوية توزعت جهود التداوليين من أجل إيجاد قوانين كلية للاستعمال اللغوي وفق شروط محددة من أجل ضبط عملية التواصل اللغوي للوصول إلى مقاصد الخطاب.

لذا سنحاول من خلال هذه الورقة تقديم مقاربة لجهود باحثي التداولية لوصف عملية تأويل الأقوال والخطابات لفهم عملية التواصل، من خلال رصد الخلفيات المعرفية والسياقية والنفسية والاعتقادية التي تتحكم في عملية التواصل بين المتكلمين والسامعين.

كما نخلص في الأخير إلى الكيفية التي من خلالها يتم الوصول إلى المعاني المضمر في الأقوال والخطابات، من خلال الوقوف على أهم الكفاءات التواصلية في تأويل متضمنات القول.

الكلمات المفتاحية: التداولية، التأويل، التواصل، متضمنات القول، الكفاءة التواصلية، القصدية.

© جميع الحقوق محفوظة لجامعة جرش 2020.

* أستاذ مساعد، قسم علوم اللسان، جامعة الجزائر 2، الجزائر. Email: belkacemika@gmail.com

** أستاذ مساعد، قسم علوم اللسان، جامعة الجزائر 2، الجزائر. Email: Salahmes78@gmail.com

The Problem of Intentionality and Implicit Interpretation in Communication: Pragmatic Approach

Abstract

If Pragmatism is an in-depth knowledge of the components of the discourse process, through knowledge of the methods and mechanisms by which sayings are formulated and interpreted, and if language is a key element in forming discourse to achieve communication. The biggest challenge facing Pragmatism is describing the process of interpretation, adjusting concepts, and defining the mechanisms to reach the intention of communicating any saying, and among these concepts the implications of saying.

Since the discourse was originally conducted through linguistic and non-linguistic elements, the efforts of the Pragmatic researchers were distributed in order to create general laws for linguistic use according to specific conditions in order to control the process of linguistic communication to reach the intention of the discourse.

Therefore, we will attempt through this paper to present an approach to the efforts of Pragmatic researchers to describe the process of interpreting words and discourses to understand the process of communication. Therefore, we will try through this paper to present an approach to the efforts of researchers in Pragmatism to describe the process of interpreting words and discourses to understand the process of communication, by identifying the cognitive, contextual and psychological backgrounds that control the process of communication between the speakers and the listeners.

Finally, we arrive at how to reach the implicit meanings in words and discourses, by examining the most important communicative competencies in interpreting the implications of saying.

Keywords: language custom, intent, truth, metaphor, verbs, interpretation.

مقدمة:

نسعى في هذا المقام الوقوف على الآليات التداولية لوصف عملية تأويل الأقوال والخطابات لفهم عملية التواصل. التي اتخذها التداوليون - مثل مراعاة قصد المتكلم وغرضه - أداة ومدخلا لتوجيه الدلالة واستنباط المعاني، ولمعالجة مختلف الأقوال المنجز والتي بدورها تشكل سلسلة لا متناهية من التداعيات والارتباطات والعلاقات، فكل قول يتضمن أبعادا متعددة [1]:

1- بعد يكمن في القول.

2- وبعد يكمن فيما يتحقق في استعماله الخاص.

3- وبعد يكمن فيما يتحقق بفعل هذا القول.

وبما أن كل تخاطب يبنى ويتصل بمقاصد اللغة من خلال البحث عن المعاني المعبرة عن القصد؛ نجد أن التداولية قامت على دراسة الظاهرة اللغوية حال الاستعمال، لفهم هذه المعاني والدلالات اللغوية من خلال حقيقتين:

1- المعنى الحرفي المباشر: أي الدلالة الحرفية للقول.

2- المعنى الضمني غير المباشر: أي الدلالة الخفية المتضمنة في القول.

لذا سنحاول في مقالنا هذا تقديم عرض لآليات التأويل التداولية لفهم عملية التواصل وتحليل الخطاب. والسؤال الذي تحاول التداولية أن يجيب عليه هو: إذا كانت كل جملة يمكنها أن تصلح لإيصال عدد لا محدود من الأفكار المختلة فكيف يمكن أن نتعرف على قصد المتكلم.

الفرضيات:

- يتم الوصول إلى قصد المتكلم بالاستناد إلى البنية التركيبية للجملة أو القول (المعجم، الصرفية، الصوتية، النحوية).
- يتم الوصول إلى قصد المتكلم انطلاقا من الظروف والملابسات الخارجية المحيطة بالجملة أو القول.
- يتم الوصول إلى قصد المتكلم انطلاقا نظام مزدوج: نظام داخلي: يتمثل في دراسة البنية التركيبية للجملة أو القول، ونظام خارجي معرفي سيكولوجي.

أهداف البحث:

نتوخى من بحثنا هذا الوصول إلى الأهداف التالية:

- الكشف عن آليات التأويل التداولي وأثره في الوصول إلى مقاصد الخطاب لفهم عملية التواصل.
- كيفية الانتقال من آليات التأويل الدلالية إلى آليات التأويل التداولية.

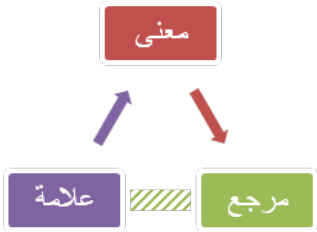
منهجية البحث:

من خلال طبيعة الموضوع سيتم الاعتماد المنهج التحليلي والوصفي بالإضافة إلى المنهج التداولي بآلياته ومقولاته.

مفهوم التداولية:

لقد اختلفت وجهات نظر الدارسين حول تحديد تعريف موحد للتداولية، إلا أنّ معظمهم يقرُّ بأنّ التداولية هي دراسة اللغة في الاستعمال أو في التواصل. ويعزى أقدم تعريف لمصطلح التداولية بمفهومه الحديث إلى الفيلسوف الأمريكي تشارلز موريس (1938م)، حيث عرّفها بأنها جزء من النظام السيميائي يعالج العلاقة بين العلامات ومستعمليها، وهي بذلك تندرج ضمن نظام سيميائي ذي ثلاثة أطراف[2]:

- **المجال التركيبي**: وموضوعه أشكال الجمل النحوية، والجملة في هذا النطاق هي المجال الأوسع الذي يختص علم التركيب بوصف مكوناته في علاقات بعضها ببعض ومراعاة قوانين الصحة والسلامة في التعبير.
- **المجال الدلالي:** وموضوعه دراسة العلاقات القائمة بين الدلالات والأشياء، هذا من جهة، ومن جهة ثانية يتناول مسألة علاقة الألفاظ بالمعاني، ومن ثمة فهو يتعدى شكل الجملة ومكوناتها ليتصل بعلاقة العلامات بالعالم أي المراجع التي يحيل عليها وبما يدل عليه كما يتضح في المثلث الدلالي.



ومما يهتم به علم الدلالة البنية المعجمية، والقوانين التي تكون المعنى في الجملة، ولعل أهم ما ينظر فيه هذا العلم، هو شروط الصدق والكذب فيما تؤدي الجمل من معان.

- **المجال التداولي:** هي الطرف الأخير الذي يكمل سلسلة الأطراف في النظام العلامي. فهي تختص في النظر في علاقة العلامات بمستعمليها ومؤوليها. ولا يتسنى لها ذلك إلا بافتراض الطرفين السابقين علم التركيب وعلم الدلالة. وبوجه عام فهو يبني على عمل علم الدلالة، ويضم إليه ما يتجاوزه، ليقيم توليفة، يمتزج فيها ما هو ذو طبيعة لغوية بما هو غير الطبيعة اللغوية[3].

وهي بهذا تبحث عن إيجاد القوانين الكلية للاستعمال اللغوي والتعرف على القدرات الإنسانية للتواصل اللغوي[4]. من أجل الوصول إلى مقاصد المتكلم. فالمعنى ليس شيئا متأصلا في الكلمات وحدها ولا يرتبط بالمتكلم وحده ولا السامع وحده، بل صناعة المعنى تتمثل في

تداول اللغة بين المتكلم والسامع في سياق محدد (مادي واجتماعي ولغوي)، وصولا إلى القصد الكامن في كلام ما[5]. فالتداولية هي المعرفة العميقة بمكونات عملية التخاطب[6]. انطلاقا من التفاعل مع معطياتها التواصلية عن طريق المدرك الحرفي والمدرك الذهني. وهي بذلك المنهج تجمع بين جانبين اثنين، هما: "التواصل والتفاعل من أجل الوصول إلى أغراض الكلام فيكون معنى التداولية أن يكون القول موصولا بالفعل"[7].

التداولية وعلاقتها بالتواصل:

من أخص مباحث التداولية اللسانية البحث في كيفية وصول المخاطب إلى المعنى الضمني الذي يقصده المتكلم، وتجاوزه المعنى السطحي المباشر للكلام المنطوق؛ فالتداولية تتعامل مع الوظيفة التداولية للغة بين المتكلم والمخاطب، وليس مع الوظيفة التعبيرية أو الانفعالية.

وهي بهذا تنصب على دراسة العلاقة بين المتكلم والسامع من خلال الاستعانة بالوظيفة التي تؤديها الأنظمة السيميولوجية المختلفة سواء كانت لسانية أو غير لسانية لتحقيق عمليات الاتصال والتفاعل، "فالعلامة في سيميولوجيا التواصل تقوم على ثلاثة أسس، تختلف فيكل منها عن أركان العلامة عند كل من دي سوسير وبيرس. إنها تتكون من الدال والمدلول والقصد الذي جعل مفصلا للفرق بين سيميولوجيا التواصل وبين سيميولوجيا الدلالة[8].

وهنا تلتقي التداولية مع سيميولوجيا التواصل حيث يكون الهدف من استخدامها وتوظيفها هو التعبير عن مراد الشخص وقصده في أن يؤثر في المتلقي للعلامة بوجه من وجوه التأثير.

إذن فالتداولية تقوم على دعامتين، هما محور التواصل ومحور العلامة، سواء أكانت لسانية أم غير لسانية، وعلاقة ذلك بالقصد. كما اهتمت بالخطاب بعَدِّهِ "إنتاج لغوي منظور إليه في علاقته بظروفه المقامية وبالوظيفة التواصلية التي يؤديها في هذه الظروف"[9].

فهي تهتم بجميع شروط الخطاب لتحقيق التواصل البشري المعتمد على دراسة سياق الحال والمقام الذي يؤدي فيه المتكلمون خطاباتهم، كما انصبت اهتماماتها أيضا على "المتكلم انطلاقا من سياق الملفوظات التي يؤديها إلى جانب تحليل الأفعال الكلامية ووظائف المنطوقات اللغوية ووسائلها في عملية الاتصال"[10].

المقاربة التداولية في تأويل الخطاب:

إنّ أكبر تحدّ كان أمام التداوليّات هو وصف عملية التأويل وإقامة القول، حيث تعدّدت المناهج والمقاربات النّظريّة في محاولة لسدّ الفراغات وضبط المفاهيم وتحديد الآليّات للوصول

إلى قصدية التّواصلي لأي قول. كذلك فقد توزّعت جهود التداوليين بين مقاربتين أساسيتين لوصف عملية التأويل:

المقاربة الأولى: تتعلق بتأويل جزء الجملة انطلاقا من المكوّنات الدّاخلية (تركيب، دلالة، فونولوجيا) وتندرج داخل التأويل اللساني.

المقاربة الثانية: ويتعلق التأويل فيها بإسناد مرجع معيّن لمختلف الحدود الدّاخلية للقول، حيث يشير المرجع فيها بصفة عامّة إلى أشياء العالم، وتندرج داخل التأويل التداولي"[11].

فتأويل الأقوال والخطابات هو عملية مرتبطة بفهم واقع وحقيقة الأقوال وذلك عن طريق اللغة، بالإضافة إلى نظام معرفي يسمح بالإحاطة بكل الحقول المعرفية التي تدور في ذلك الفهم الشّامل للأقوال والخطابات، ومنها نجد أن هنالك نظريتين مختلفتين لتأويل الأقوال والخطابات:

الأولى: نظرية تعتبر أن تأويل الأقوال مستقل بذاته، أي يمكن دراسة الأقوال في استقلال عن باقي العمليات المعرفية، وهذه النظرية غير مقنعة، لأنّ جزءاً كبيرا من المعلومات غير اللسانية تدخل في عمليّة التأويل.

الثانية: نظرية تعتبر أنّ جزءاً على الأقل، من تأويل الأقوال ليس مستقلا بذاته، بل يكون موضوعا بالعمليات المعرفيّة العامّة، وهذه النظريّة هي التي تُعرف حاليا بالنظرية التداولية المعرفية"[12].

وهذا التوجه الثاني هو الذي اعتمد عليه **غرايس** من خلال نظريته في التضمين التي انطلقت من اعتبار التواصل الانساني في عمومه يكون قصديا، لأنّه أوّلا يقدّم المؤشّرات المباشرة للقصد الاخباري وثانيا يهدف إلى تعديل المحيط المعرفي المشترك بين أطراف عملية التّواصل.

كما اعتمد عليه **سيرل (SEARLE)** في دراسته لنظريّة أفعال الكلام كتمظهر للقصد، ذلك أنّ فهم قصد المتكلم لا يعتمد على الدلالة اللسانية للقول، بل ينطلق منها ويتجاوزها بتشغيل كل أنواع المقدّمات والمؤشّرات والقرائن السياقية ويجنّد ذلك قدراته الاستدلالية والاستنتاجية التي تدخل في اعتبارها وفي حسابها أية معلومة كيفما كانت سواء كانت ذات علاقة بالعلامة اللسانيّة أو بالسياق التّداولي[13].

فتأويل الأقوال في المستوى التداولي يمكن أن ننظر إليه من وجود أربعة أركان:

- متكلم.
- ومخاطب.

- وكلام منطوق؛ من جملة أو عبارة أو كلمة –أي من جملة تامة أو محذوف أحد أركانها- تحمل معنيين؛ معنى لغوي مباشر غير مراد، ومعنى آخر غير مباشر يقصد المتكلم.
- وسياق يصل من خلاله المخاطب إلى قصد المتكلم.

كما رأت التداولية أنه للوصول إلى القصد المتكلم يجب النظر إلى مجموعة من المعايير، منها: الصدق- ونقصد به مطابقة الكلام للواقع – والإفادة، والترابط، والوضوح، والملاءمة [14]، فإذا فقد أحد هذه المعايير وقع اللبس في كلام المتكلم؛ فعندِئذ يلجأ المخاطَب إلى التأويل التداولي مستعينا في ذلك مجموعة من الوسائل من بينها متضمنات القول.

متضمنات القول:

تحتل متضمنات القول مكانا مميزا في الدراسات التداولية، وهذا المفهوم يعد من المفاهيم الأساسية التي قامت عليها التداولية، إذ يعتبر حلقة وصل بين بين بقية المفاهيم الأخرى، وهو "مفهوم إجرائي يتعلق برصد جملة من الظواهر المتعلقة بجوانب ضمنية وخفية من قوانين الخطاب، تحكمها ظروف الخطاب العامة كسياق الحال وغيرها"[15]. فالتضمين من عناصر الجملة لا يظهر على سطح الملفوظ ولا يدل عليه اللفظ مباشرة، بل يتوصل إلى إليه من خلال التأمل في اللفظ والاستنباط بواسطة التحليل المنطقي حيث يتم الانتقال من المعنى الصريح إلى المعنى الخفي أو الضمني، ويشير فان دايك إلى ذلك بقوله: "لقد لا حظنا مرات عديدة أن لغة التخاطب الطبيعي ليست صريحة، ذلك أنه توجد قضايا لا يقع التعبير عنها تعبيرا مباشرا، ولكن يمكن استنتاجها من قضايا أخرى قد عبّر عنها تعبيرا مباشرا"[16]. والسبب الذي يضطر المخاطِب إلى الإضمار في كلامه وعدم التصريح "قد يكون مصدره المجتمع بما يحويه من أخلاق وعادات ودين، أو سياسة...وقد يتجلى ذلك في وجود بعض الألفاظ المحاطة " بقانون الصمت " والتي يمتنع المتكلمون عن التصريح بها، كما يلجأ بعض المتكلمين إلى استعمال متضمنات القول حتى لا يحرجوا مشاعر المستمع"[17].

وفي هذا الصدد تشير أوركيوني إلى"أننا لا نستعمل التعبير المباشر إلا قليلا، أو ربما لا نستعمله إطلاقا، ونفضل بدلا من ذلك التعبير غير المباشر بمعنى الضمنيات"[18]. فالمخاطَب يعمد إلى التلميح والإضمار في كلامه أحينا عن قصد من أجل تحقيق التواصل، ومرّد ذلك كما صرح مونقاتو هو مبدأ الاقتصاد في الحديث، ويؤكد أن المحادثة تستحيل إذا لم نفترض مجموعة من الاقتضاءات[19]، فالمتكلم لا يمكنه أن يعبر عن كل الأشياء تعبيرا مباشرا.

فمتضمنات القول تلعب دورا كبيرا وأساسيا في تأويل الخطاب والوقوف على ما قد يحتويه من معان مختلفة ومن ثم تحصيل الفائدة منه.

متضمنات القول الدلالية ومتضمنات القول التداولية:

يرى التداوليون أن كل ملفوظ يحتوي على متضمنات قول دلالية تفهم من بنية الملفوظ أو الجملة؛ أي لها "ارتباط بالمادة اللغوية للملفوظ ليس إلا"[20] والأخرى تداولية تفهم من السياق حيث "يعمد المتلفظ المشارك إلى ربط الملفوظ بسياقه باستدعاء قوانين الخطاب"[21]. ففي المثال التالي:

- لم يعد عمر يدرس في الجامعة بل أصبح أستاذا.

إذا عزلنا هذه الجملة عن سياقها فإننا يمكن أن نستنبط ضمنيين دلالين من هذه الجملة (حمولتين دلاليتين) مستوحاة من بينيتها التركيب وهي أنّ عمر كان طالب جامعي والثانية هي أن عمر مُدَرس. بينما إذا وضعنا هذا الملفوظ في سياق معين فإننا يمكن أن نستنبط ضمنيات تداولية تبعا لذلك السياق ومن ذلك مثلا: لم يعد عمر يحتاج النفقة من أحد، بإمكان عمر الآن أن يعين أسرته، يستطيع عمر أن يتزوج... وهكذا فباب التأويلات مفتوح حسب السياق الذي وجد فيه هذا الملفوظ.

وهكذا فملفوظات القول الدلالية مرتبطة بنية الجملة في حين أن ملفوظات القول التداولية متعلقة بالاستدلال الذي يسمح به طبيعة الملفوظ والسياق الذي وجد فيه. ذلك أن المتكلم أحيانا يقصد أكثر مما يقول؛ فهو لا يصرح في كلامه بكل ما يقصد والسامع يدرك قصده بحسب العلاقة التي تربطهما من خلال أمرين رئيسيين هما: الافتراض المسبق والقول المضمر

أنواع متضمنات القول:

1. الافتراض المسبق (الاقتضاء):

هو "كل المعلومات التي، وإن لم تكن مقررة جهرا (أي تلك التي لا تشكل مبدئيا موضوع الخطاب الكلامي الحقيقي الواجب نقله) إلا أنها تنتج تلقائيا من صياغة القول التي تكون مدونة فيه بشكل جوهري، بغض النظر عن خصوصية النطاق التعبيري الأدائي"[22].

فهو غير المصرح بها وإنما تحملها بنية الملفوظ الذي تتواجد فيه "وهو ذو طبيعة لسانية، بمعنى أنه يتم إدراكه عن طريق العلامات اللغوية التي يتضمنها القول"[23]. وهوكما تقول أوركيوني مدرجة في اللغة، ولا يتدخل السياق أو السياق النص، إلا لإزالة تعددية المعاني المحتلة الوقوع[24].

ويطلق عليه طه عبد الرحمان مصطلح الاضمار؛ ويعرفه بقوله: "عبارة عن طي بعض أجزائه طيا، تختص به الاستدلالات التي تدور في اللسان الطبيعي وتنضبط بقواعد التداول فيه"[25]. وسبب هذا الطي والإخفاء قد يكون هو الإيجاز.

وقد تنبه علماءنا القدامى إلى أهمية هذا المصطلح وأبعاده التداولية في تحليل الخطاب، فقد حدّه الغزالي بأنه "من ضروريات اللفظ..."[26] فقد سمّاه الشريف الجرجاني (816ه) ب مقتضى النص وهو "عبارة عن جعل المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق"[27] ويضرب له مثالا في قوله تعالى:" فتحرير رقبة" النساء/92. فيقول: "وهو مقتض شرعا؛ لكونها مملوكة، إذ لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم، فيزداد عليه ليكون تقدير الكلام: فتحرير رقبة مملكة"[28].

وميزته أنه قائم على علاقات وافتراضات متفق ومتعارف عليها بين المتخاطبين، والتي تشكل الخلفية المعرفية التي ينبغي توافرها لدى مستخدمي اللغة لتحقيق النجاح في عملية التواصل.

2. القول المضمر (المفهوم):

وهو النمط الثاني من متضمنات القول، ويرتبط بوضعية الخطاب ومقامه على عكس الافتراض المسبق الذي يحدد على أساس معطيات لغوية[29]. وعرفته أوركيوني بقولها: "كل المعلومات القابلة للنقل عبر قول معين والتي يبقى تفعيلها خاضعا لبعض خاصيات السياق التعبيري الأدائي"[30]، ففهم وتأويل المضمر مرتبط بالمقام الذي وجد فيه. فالقول المضمر هو المعنى الضمني والخفي من الخطاب أو المعنى الذي يخفيه ستار اللفظ ولا يتوصل إليه إلا من خال عملية التأويل وفق السياق الذي وجد فيه.

ويعد الفيلسوف قرايس أوّل من كون مفهوما حول ظاهرة الأقوال المضمرة، وفكرته الأساسية أنّ الفعل الخطابي يفترض أنه مبني على ما أسماه بمبدأ التعاون من قبل المشاركين في الخطاب وانطلاقا من هذه الفرضية يمكن للمستمع أن يستنتج أقوالا مضمرة [31].

فمثلا إذا قال أحد لزميله: السماء ممطرة.

فهذا القول على بساطته ينطوي على أقوال مضمرة عديدة، تأويلها يحدده الساق ومقام الحال.

فالسامع للقول السابق قد يعتقد أن القائل أراد أن يدعوه إلى:

1- المكوث في بيته.
2- الإسراع إلى عمله حتى لا يفوته الموعد.
3- عدم نسيان مضلته عند الخروج.

وقائمة التأويلات مفتوحة مع تعدد السياقات التي صدر عنه[32].

فالمضمر يرتبط بالخطاب ومقامه في حين الافتراض المسبق يحدد على أساس معطيات لغوية. وهو ما يقابل المفهوم عند الأصوليين.

الكفاءة التواصلية في تأويل متضمنات القول:

إنّ اللسانيات التداولية استثمرت المفاهيم السابقة " لتأسيس نظرية نصية مؤسسة على تحليل التواصل، فرأت أن كل متواصل مزود بقدرة خاصة تسمى: "الكفاءة 'التبليغية/ أو التواصلية'"[33]؛ فللوصول إلى مقاصد الخطاب ينبغي استدعاء جميع العناصر اللغوية وغير اللغوية المدرجة في الخطاب أو النص فغالبا ما يكون القصد أكثر مما توحي إليه البُنى التركيبية اللغوية، وفي هذا الصدد تذْكُر كاترين أوركيوني بقولها "وإننا نعجز عن فك ترميز المحتويات المضمرة ما لم نلجأ بالإضافة إلى المعلومات المتعلقة بالنظام اللغوي في إنشاء القول، إلى بعض المعلومات المتعلقة بما يلي: السياق الخارج عن الكلام، طريقة عمل القواعد التحادثية وقوانين الخطاب، وأخيرا، بعض الآليات التي تميز المنطق الطبيعي"[34]؛ والتي تمثل نماذج الإنتاج والتأويل، والكفاءة التواصلية ليست نسقا بسيطا، بل هي أنساق متعددة متآلفة، إذ تتألف من خمس كفاءات فرعية (صغرى) كما يراها سيمون ديك، وهي[35]:

1. **الكفاءة اللغوية:** بها يستطيع مستعمل اللغة الطبيعية أن ينتج ويؤول عبارات لغوية ذات بنيات متعددة ومعقدة جدا في ومواقف تواصلية مختلفة ويقصد بالكفاءة اللغوية "معرفة المحادث (المتكلم السامع) للغته؛ أي معرفته الكامنة بقواعد لغته وقائمة وحداتها المعجمية"[36]. والتي تمكنه من فك ترميز الأنساق المختلفة للغة، كالنسق الصوتي والدلالي والنحوي...وقد تنبه اللغويون العرب القدامى، عند "تعاملهم مع الظاهرة اللغوية، على إدراك أهمية المكون الدلالي في تحديد البنى التركيبية التي تعكس الكفاءة اللغوية التي يمتلكها المتكلم- المستمع المثالي للغة"[37]. فالكفاءة اللغوية عندهم- "تنبني على ما يوفره المعجم من سمات تساعد على إضفاء الدلالة على الأركان التركيبية، فتغتدي بذلك ذات مجال أرحب في التواصل، والتفاهم بين أفراد المجتمع اللغوي"[38].

2. **الكفاءة المنطقية:** وبها يستطيع مستعمل اللغة أن يشُقّ معارفه بواسطة قواعد استدلالية تحكمها مبادئ الاستنباط الاحتمالي. وقد أشار الجرجاني إلى هذه عند حديثه عن الكناية وذلك في قوله: "وإذا نظرت إلي حقيقتها ومحصول أمرها أنها إثبات للمعنى، أنت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللفظ ألا ترى أنك لما نظرت إلى قولهم: هو كثير رماد القدر، وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير القرى والضيافة"[39]؛ ثم يبدأ في تحليل وتبيين

هذا الاستدلال المنطقي الذي أوصلك إلى المعنى المراد، بقوله: "لم تعرف ذلك من اللفظ ولكنك عرفته بأن رجعت إلى نفسك فقلت: إنه كلام قد جاء عنهم في المدح ولا معنى للمدح بكثرة الرماد. فليس إلا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد على أنه تنصب له القدور الكثيرة ويطبخ فيها للقرى والضيافة، وذلك إذا أنه كثر الطبخ في القدور كثر إحراق الحطب تحتها وإذا كثر إحراق الحطب كثر الرماد لا محالة"[40].

3. **الكفاءة المعرفية:** وبها يستطيع مستعمل اللغة الطبيعية أن يكوِّن رصيدا من المعارف المنظمة، وأن يختزنها بالشكل المطلوب وأن يستحضرها في تأويل العبارات اللغوية.

فـ "لفهم ملفوظ ما لا يكتفي المرء تسخير كفاءته اللغوية، بل عليه كذلك التعويل على معرفة موسوعية؛ أي معرفة لعلم التي اكتسبها"[41].

فالكفاءة الموسوعية هي "مجموعة معارف ومعتقدات، ونظام تمثيلات العالم المرجعي وتأويلاته وتقويماته، ونطلق عليه تبعا للظروف اسم بديهيات الاعتقاد، والمعارف المدركة والمعلومات المسبقة...والفرضيات السياقية المسبقة بحسب سيرل"[42].

4. **الكفاءة الإدراكية:** بها يتمكن من إدراك محيطه وأنّ يشتق من إدراكه ذاك معارف وأنّ يستعمل هذه المعارف في إنتاج العبارات اللغوية وتأويلها.

5. **الكفاءة الاجتماعية:** فمستعمل اللغة لا يُعرف ما يقوله فحسب بل يَعرف كيف يقول لمخاطب معين في موقف معين قصد تحقيق هدف تواصلي معين.

وفي حقيقة الأمر فإن الكفايات الأربع الأخيرة تندرج تحت الكفاية التخاطبية لأنها قائمة على "المعرفة المتطلبة لتحديد ما تعنيه الجمل عندما يتكلم بها بطريقة ما في سياق معين"[43]. ومن أمثلة التراث التي تؤكد أهمية الكفاية التخاطبية، الجملة النحوية المشهورة (خرق الثوب المسمار) التي اعتبرها النحاة شاذة نحويا، ففهمها راجع على اعتبارات التخاطب، أي أن المتكلمين يفهمونها بحكم كفايتهم التخاطبية التي بمقتضاها يتوصلون إلى استنتاج أنّ الثوب هو المخروق وليس الخارق، مع أن القاعدة النحوية تقضي بأن يكون الثوب فاعلا، لا مفعولا. ومن هذه الأمثلة ما يعرف عندهم بالقلب نحو (عرضت الحوض على الناقة)، فهذه العبارة رغم أنها من الناحية المنطقية خاطئة، لا يستقيم أن يعرض الحوض على ناقة وإنما العكس، فالمتخاطبون يعرفون المقصود من العبارة وذلك راجع إلى كفايتهم التخاطبية، ومن أمثلة ذلك قوله الرجل عندما وجد ناقته الذي ضاعت منه في الصحراء في الحديث الذي ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم "...اللهم أنت عبدي وأن ربك، أخطأ من شدة الفرح"[44].

خاتمة:

وما يمكن أن نشير إليه في الأخير، أن من أخص مباحث التداولية البحث في كيفية وصول المخاطب إلى المعنى الضمني الذي يقصده المتكلم، وتجاوزه المعنى السطحي المباشر للكلام المنطوق؛ فالتداولية تتعامل مع الوظيفة التداولية للغة بين المتكلم والمخاطب، وليس مع الوظيفة التعبيرية أو الانفعالية. فقدمت تصورا لتأويل الأقوال لفهم آليات التواصل للوصول إلى قصد المتكلم، تمثلت في:

أولا: التأويل الظاهر أو السطحي للأقوال والخطابات بالوقوف على المعنى الحرفي.

ثانيا: التأويل الباطني للأقوال والخطابات بالوقوف على المعنى الضمني أو المضمر. انطلاقا من التفاعل مع معطياتها التواصلية عن طريق المدرك الحرفي والمدرك الذهني. وهي بذلك المنهج تجمع بين جانبين اثنين، هما: "التواصل والتفاعل من أجل الوصول إلى أغراض الكلام.

ثالثا: كما اعتبرا أن المعنى الحرفي هو المنطلق للوصول إلى المعنى المستلزم، لأنهما يخضعان لسيرورة فهم واحدة، وإنما الاختلاف في المجهود المعرفي الذي يبذله المخاطب لإيجاد تأويل منسجم للوصول إلى قصد المتكلم.

رابعا: كما رأت أنه غالبا ما يكون القصد أكثر مما توحي إليه البُنى التركيبية اللغوية، فرأت أن كل متواصل مزود بقدرة خاصة تسمى: "الكفاءة 'التبليغية/أو التواصلية' وهذه الكفاءة التواصلية ليست نسقا بسيطا، بل هي أنساق متعددة متآلفة، إذ تتألف من خمس كفاءات فرعية (صغرى) كما يراها سيمون ديك، وهي الكفاءة: اللغوية، الاجتماعية، المنطقية، المعرفية (الموسوعية)، الإدراكية.

الهوامش

1- عبد السلام عاشير، عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2012،2م، ص64-65.

2- الصبحي هدوي، الإنشاء بالقول مقاربة نحوية تداولية للأوامر والنواهي أعمالاً لغوية دار كنوز المعرفة، عمان، ط1، 2016، ص 97.

3- نواري سعود أبو زيد: الدليل النظري في علم الدلالة، دار الهدى، الجزائر، ميلة،2007، ص65.

4- مسعود صحراوي: التداولية عند علماء العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث الإسلامي، دار التنوير، ط1، 2008، الجزائر، حسين داي، ص 25.

5- محمود أحمد نخلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامية،2002، ص 14.
6- عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لأليات التواصل، الحجاج أفريقيا لشرق، المغرب، ط2، 2012م، ص 18.
7- طه عبد الرحمن: تجديد المنهج، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب. ص 244.
8- المرجع نفسه، ص 13.
9- أحمد المتوكل، قضايا اللغة العربية واللسانيات الوظيفية بنية الخطاب من الجملة إلى النص، دار الأمان، الرباط، 2001م، ص17.
10- فان ديك، علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، تر: سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب، ط1، 2001م، ص 114.
11- عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغيّر، ص23.
12- المرجع نفسه، ص 24-25.
13- المرجع نفسه، ص 54-55
14- محروس بريك؛ التأويل التداولي في كتاب سيبويه، كتاب المؤتمر الدولي السادس لقسم النحو والصرف-سيبويه إمام العربية- كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، الجزء الثاني، ص 1045.
15- مسعود صحراوي، التداولية عند علماء العرب، ص42.
16- فان دايك، النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، ص156.
17- عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي، في ضوء اللسانيات التداولية، منشورات دار الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1، 2003م، ص111.
18- علاء سامي عبد الحسين، مقاربة تداولية في كتاب معاني القرآن للنحاس، رسالة ماجستير، 2016م، ص74.
19- قدور عمران، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، علم الكتاب الحديث، ط1، 2012م، ص64.
20- دومنيك مونقاتو، المصطلحات المفتاحية لتحليل الخطاب، تر: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، ط1، 2005م، ص65.
21- المرجع نفسه، ص65.
22- كاترين كيربرات أوركيوني، المضمر، تر: ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص48.
23- عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي، في ضوء اللسانيات التداولية، منشورات دار الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1، 2003م، ص112.

24- المرجع نفسه، ص50.

25- طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص148.

26- أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، ج2، ص186.

27- الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1988م، ص226.

28- المرجع نفسه، ص226.

29- مسعود صحراوي، التداولية عند علماء لعرب، ص32.

30- أوريكيوني، كاترين كيربرات، المضمر، ص74.

31- قدور عمران، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، علم الكتاب الحديث، ط1، 2012م، ص70.

32- عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي، في ضوء اللسانيات التداولية، منشورات دار الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1، 2003م، ص119.

33- مسعود صحراوي، تداولية الخطاب القرآني، ص48.

34- أوريكيوني، كاترين كيربرات، المرجع نفسه، ص24.

35- مسعود صحراوي، المرجع نفسه، ص49.

36- محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 2007م، ص148.

37- أحمد حساني، المكون الدلالي للفعل في اللسان العربي، ديوان المطبوعات الجامعية،1993، ص9.

38- المرجع نفسه، ص11.

39- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمان ابن محمد الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5، 2004، ص431.

40- المرجع نفسه، ص431.

41- دومينيك مونقاتو. (2005). المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة، محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط5، 2005م، ص45.

42- أوريكيوني، كاترين كيربرات، المضمر، ص255.

43- محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، ص149/148.

44- الحديث: صحيح البخاري، الدعوات،5950. صحيح مسلم، التوبة،2747.

قائمة المصادر والمراجع:

أوركيوني، كاترين كيبرات. (2008). **المضمر**، تر: ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان.

بلخير، عمر. (2003). **تحليل الخطاب المسرحي، في ضوء اللسانيات التداولية**، منشورات دار الاختلاف، الجزائر.

الجرجاني، الشريف. (1988)، **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

الجرجاني، عبد القاهر. (2004). **دلائل الإعجاز**، تح: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة.

حساني، أحمد. (1993). **المكون الدلالي للفعل في اللسان العربي**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

دومينيك، مونقاتو. (2005). **المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب**، ترجمة، محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر.

أبو زيد، نواري سعود. (2007). **الدليل النظري في علم الدلالة**، دار الهدى، ط1، ميلة، الجزائر.

الصبحي، هدوي. (2016). **الإنشاء بالقول مقاربة نحوية تداولية للأوامر والنواهي أعمالاً لغوية**، دار كنوز المعرفة، ط1، عمان، الأردن.

صحراوي، مسعود. (2008). **التداولية عند علماء العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث الإسلامي**، دار التنوير، ط1، حسين داي، الجزائر.

طه، عبد الرحمان. (1998). **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.

طه، عبد الرحمان. (د.ت). **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب.

عاشير، عبد السلام. (2012). **عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج**، أفريقيا الشرق، ط2، الدار البيضاء، المغرب.

عبد الحسين، علاء سامي. (2016). **مقاربة تداولية في كتاب معاني القرآن للنحاس**، رسالة ماجستير، كلية التربية جامعة المثنى، العراق.

الغزالي، أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

فان دايك. (2000). **النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي**، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب.

فان دايك. (2001). **علم النص مدخل متداخل الاختصاصات**، تر: سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب.

قدور، عمران. (2012). **البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني**، عالم الكتب الحديث، الأردن.

المتوكل، أحمد. (2001). **قضايا اللغة العربية واللسانيات الوظيفية بنية الخطاب من الجملة إلى النص**، دار الأمان، الرباط.

محروس، بريك. (د.ت). **التأويل التداولي في كتاب سيبويه**، كتاب المؤتمر الدولي السادس- سيبويه إمام العربية كلية دار العلوم جامعة القاهرة، الجزء الثاني.

محمد، محمد يونس علي. (2007). **المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية**، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان.

نخلة، محمود أحمد. (2002). **آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر**، دار المعرفة الجامعية، مصر.

List of Sources and References:

Abdul Hussein, Alaa Sami. (2016). *A Pragmatic Approach In The Book On The Meanings Of The Qur'an For Nahass*, Master Thesis, Faculty of Education, University of Muthanna, Iraq.

Abu Zaid, Nawari Saud. (2007). *Theoretical Guide in Semantics*, Dar Al-Hoda, 1st ed, Mila, Algeria.

Al-Ghazali, Abu Hamed. (n.d). *Al-Mustasfa from the Science of Ossul*, House of Revival of Arab Heritage, Beirut, Lebanon.

Al-Jarjani, Abdel-Qaher. (2004). *Defying Evidence*, Proofread by Mahmoud Muhammad Shaker, Al-Khanji Library, Cairo.

Al-Jarjani, Al-Sharif. (1988). *The Definitions*, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, Lebanon.

Al-Mutawakel, Ahmed. (2001). *Issues of Arabic Language and Functional Linguistics, The Structure of Discourse from Sentence to Text*, Dar Al-Aman, Rabat.

Asheer, Abdul Salam. (2012). *When we communicate we change, A Pragmatic, Cognitive Approach to Communication Mechanisms And Arguing*, Afriqia Alshrq, 2nd ed, Casablanca, Morocco.

Belkheir, Omar. (2003). *Theatrical Discourse Analysis, In The Spot Light Of Pragmatic Linguistics*, Dar Al-Ikhtaf Publications, Algeria.

Dominic, Mongato. (2005). *Key terms for discourse analysis*, translation, Mohamed Yahaten, publications of Alaikhtilaf, Algeria.

Hassani, Ahmed. (1993). *The semantic component of the verb in the Arabic language*, University Press, Algeria.

Imran, Kaddour. (2012). *The Pragmatism And Hajjaj (Arguing) Dimension In The Qur'anic Discourse*, Ealim Alkutub Alhadith, Jordan.

Mahrous, Break. (n.d). *Pragmatic Interpretation In Al Kitab of Sibawayh*, the book of the Sixth International Conference - Sibawayh Imam of Arabic, Faculty of Dar Al Uloom, Cairo University, Part Two.

Muhammad, Muhammad Yunus Ali. (2007). *Meaning and Shadows of Meaning, Significance Systems in Arabic*, Dar al-Madar al-Islami, Beirut, Lebanon.

Nakhla, Mahmoud Ahmed. (2002). *New Horizons in Contemporary Linguistic Research*, Dar Almaerifat Aljamieia, Egypt.

Orquioni, Catherine Kiberat. (2008). *The Implicit*, Translation: Rita Khater, Arab Organization for Translation, Beirut, Lebanon.

Sahrawi, Masoud. (2008) *The Pragmatism study of Arab scholars, a Pragmatisc study of the phenomenon of verbal actions in the Islamic heritage*, Dar Al-Tanweer, 1st Ed, Hussein Day, Algeria

Subhi, Hdawi. (2016). *Creation by saying: A Grammatical Deliberative Approach To Commands And Prohibitions As Actions of language*, Dar Kunuz Almuerifat, 1st ed, Amman, Jordan.

Taha, Abdul Rahman. (1998). *The tongue and the balance or the mental generation*, 1st ed, Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco.

Taha, Abdul Rahman. (n.d). *Renewal Of The Method In Assessing Heritage*, Arab Cultural Center, 2nd ed, Casablanca, Morocco.

Van Dyck. (2000). *Text And Context, Investigation Of Research On Semantic And Pragmatic Discourse*, translated by Abdelkader Kenini, afriqia alshrq, Morocco.

Van Dyck. (2001). *Text Science, Interdisciplinary Entrance*, translation: Said Hassan Beheiry, Cairo Book House.

أساليب الإقناع النحوية في رسالة سهل بن هارون "مقاربة دلالية"

مراد رفيق البياري *

تاريخ الاستلام: 2019/7/1 تاريخ القبول: 2019/11/10

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى النظر في أساليب الإقناع النحوية عند الجاحظ في بخلائه، معتمدة رسالة سهل بن هارون أنموذجًا لها؛ محاولة منا للكشف عن قدرة الجاحظ اللغوية في كتاباته، وللعمل على تحليل جمل بخيله التركيبة، وبيان هدفه الإقناعي من أساليبه المستخدمه في هذه الرسالة. وقد اقتصرت الدراسة على مجموعة رئيسة من الأساليب الإقناعية عند سهل بن هارون تمثلت بالآتي: جملة الشرط بـ "إذا، ولو، وإنْ" وأثرها في الإقناع، واستخدام بعض الأدوات النحوية مثل: "أنّ، وقد، ولعل" وبيان أثرها في الإقناع عند الجاحظ. وقد سبق كل هذا مقدمة عن أهمية اللغة والنحو في دراسة النص، وتمهيد وضحنا فيه مفهوم الإقناع وأساليبه.

الكلمات المفتاحية: الجاحظ، سهل بن هارون، إقناع، الشرط، أنّ، قد، لعل.

Grammatical Persuasion Methods in Sahel Ben Haroun's Letter "Semantic approach"

Abstract

This study aims to find out the grammatical persuasion methods in AlJahiz's book The Misers, "Albukhala".

The study will adopt Sahl ibn Harun's letter as a model; the study was confined to a main set of persuasive techniques, namely: the clause of the "if, though, what if" and its effect on persuasion, and the use of some grammatical tools such as: "that, and indeed, and perhaps " and to show their effect on persuasion when used by AlJahiz. All of this was preceded by an introduction to the importance of language and grammar in the study of the text, and a prelude to explain the concept of persuasion and its methods.

Keywords: AlJahiz, Sahel Ben Haroun, persuading, condition, if, indeed, perhaps.

© جميع الحقوق محفوظة لجامعة جرش 2020.

* قسم اللغة العربية، كلية الآداب، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن. Email: muradbayarri@yahoo.com

المقدمة:

تعد اللغة وسيلة تواصل، وأداة للتعبير عن مكنونات النفس البشرية وانفعالاتها. ولا شك أنّ النص أيًا كان جنسه شعرًا أو نثًرا تكون اللغة فيه هي المكوِّن الانفعالي له، وهي الأساس لتماسكه وترابطه، إذ لا يمكن لنا أن نحكم على جودة نص ما بحياد عن لغته فهي "نسيج النص"[1]، وهي بمثابة الركيزة الأساسية لأي عمل مكتوب أو ملفوظ.

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ دراسة النص الأدبي بمنحى عن لغته يفقدنا جوهره، ومادته الأساسية- اللغة- وليس هنا أدنى شك أنّ الدراسة الفنية للنص لها قيمتها وخصوصيتها، ولكن هذا لا يغنينا عن دراسة التراكيب النحوية واللغوية في النص مما يزيد من استنطاقه وحضوره لدى المتلقي.

ولأنّ الكاتب بطبيعته كائن مفكر فهو يحاول جاهدًا أن يعبر عن فكره بلغة لها وقع في ذهن المتلقي، تنقل فكره ومراده من كتابة النص، إذ العلاقة بين الفكر واللغة علاقة متلازمة يطلب كل منهما الآخر فالإنسان "لا يكف طوال حياته عن أن يكون متكلمًا،كما لا يكف أن يكون مفكرًا"[2]، وعليه فإنّ كاتب النص لا يفتأ عن اختيارات لغوية حصينة تؤهله أن يرقى بنصه ويقدم لفكره بلغة مقنعة مستساغة.

"ولأنّ النحو يعد قانون التركيب العربي فبدونه لا يمكن للكلام أن ينجح في توصل أية رسالة من المتكلم إلى المتلفي"[3]. جاءت أهمية الدراسة اللغوية والنحوية للنص فهي من المفاتيح التي يمتلكها المتلقي حتى يكون فيها "مستهلكًا ومنتجًا لنص جديد تمتزج فيه تجربة الكاتب والقارئ على حد سواء"[4]، فالقارئ منذ أن يندمج في النص يكوِّن فرضية عن المضمون العام لهذا النص ويكوِّن حدسًا بتتمة النص، يتلوه التأكيد فيما إذا كان يلبي ما يُتوقَع من هذا النص[5]. واللغة من حيث كونها مفردات وتعابير وجمل هي أداة من أدوات الأدب بكل أنواعه[6]، وهي أهم مكونات العمل الأدبي وأهم تلك البنيات باعتبارها مادته التي يُهندِس من خلالها الكاتب النص، بالإضافة إلى أنَّها مشكل فني يضفي على العمل النصي جماليات بلاغية وأسلوبية[7].

ولأهمية كتابات الجاحظ وقدرته اللغوية جاءت هذه الدراسة معتمدة على على كتابه "البخلاء" "آية ذلك أنّ المادة اللغوية في كتب الجاحظ شيء غني بالحياة، فهو يستقري النصوص المختلفة فيقف على فوائد جمة لا تلقاها في المطولات من كتب اللغة، فهو ليس كغيره من اللغويين وذلك لأنه معلم أستاذ توفر له العلم فأتقن"[8].

وحتى تكون الدراسة مكثفة فقد اقتصرتُ على دراسة رسالة "سهل بن هارون"[9] التي بعثها إلى محمد بن زياد وإلى بني عمه من آل زياد حين ذموا مذهبه في البخل. موضحًا فيها أساليب

الإقناع اللغوية والنحوية التي لجأ إليها وآلية تعامله معها لايصال فكرته والدفاع عن بخله. "فقد ضمنها عدّة أقوالٍ عن البخل والبخلاء تتشكل وكأنها قصص وحكايات، وهي عبارة عن ردودٍ وتفنيد، وتضمن ذلك حججاً ودفاعاً لتفنيد التهمة ونفيها، بأسلوبٍ بليغ بيِّن وبإفصاح ظاهر ينم عن قدرة عقلية ومقدرة قولية على المحاججة وبيان الدليل واقتناع الخصم، بل إنها تعمد إلى مشاركة السامع في القول في استخدام ألفاظٍ تمثل أسلوبه الخطابي"[10].

وللوقوف على هذه اللغة وهذه الأساليب النحوية جاءت الدراسة في محاور ثلاثة هي:

المحور الأول: أسلوب الإقناع –المفهوم والأساليب-.

المحور الثاني: جملة الشرط وأثرها في الإقناع.

المحور الثاث: الإقناع باستخدام بعض الأدوات النحوية.

الخاتمة.

وقدد تتبعنا في هذه الدراسة منهجية تقوم على:

أولًا: التمهيد للأسلوب النحوي بإيجاز شديد؛ ذلك لأنّ غرض الدراسة ليس تحليل الأسلوب النحوي والتعمق في تفاصيله، فهذا يثقل الدراسة بخلافات وآراء لا أهمية لها بما يخدم دراستنا، وإنما كان العرض للأسلوب النحوي بما يخدم الدراسة التحليلية لهذا الأسلوب في النص.

ثانيا: ذكر نماذج من هذا الأسلوب المعني في الدراسة كما ورد عند الجاحظ في رسالة سهل بن هارون.

ثالثًا: الدراسة التركيبية لهذا الأسلوب كما جاء عند الجاحظ، وتحليله للوصول إلى النتائج والدلالات المرجوة من هذا الأسلوب.معتمدين في الدرجة الأولى على الأسلوب النحوي المستخدم، مستأنسين بأساليب لغوية أخرى داعمة لمقصده الإقناعي.

المحور الأول: أسلوب الإقناع –المفهوم والأساليب-:

الإقناع لغة: جاء في اللسان أنّ القانع بمعنى الراضي[11] وقنع بمعنى رضي بما أعطي وقبله[12] وذكر ابن فارس أنّ قنع يدل على الإقبال على الشيء[13].

والإقناع اصطلاحًا: هو "الجهد المنظم المدروس الذي يستخدم وسائل مختلفة للتأثير على آراء الآخرين وأفكارهم حيث يجعلهم يقبلون ويوافقون وجهة النظر في موضوع معين. ويعرَّف أيضًا بأنه استخدام الإنسان للألفاظ والكلمات وكل ما يحمل معنى عامًا لبناء الاتجاهات أو تغييرها"[14]. والغاية من الرسالة الإقناعية هو التأثير على المخاطب قصد الإقناع لقضية، أو

أطروحة ما، أو إفهامه مقصودًا محددًا، وهذا ما جعل بعض الباحثين يوظفون مصطلح الإقناعية في شروط التبادل اللغوي[15] لذا فإننا نستعمل اللغة لإنجاز أفعال عديدة للتعبير عن الواقع أو تغيير علاقتنا معه وللتأثير في الغير وفي الأشياء[16]. مما جعل البعض يرى أنّ الإقناع هو استخدام الكلمة المنطوقة والمكتوبة للتأثير في سلوك المستفيدين[17].

ويمكن القول:إنّ الأساليب المستخدمة قي الإقناع عديدة ومختلفة، فأي أسلوب يلجأ إليه الكاتب لإثبات فكرته أو لدعم رأيه يعد أسلوبًا إقناعيًا يتراوح بين القوة والضعف. وما يهمنا في دراستنا هذه هو تلك الأساليب النحوية التي لجأ إليها بخيل الجاحظ"سهل بن هارون"؛ للوقوف على آلية توظيفها في رسالته وإلى أي مدى كان لها دور في إيصال فكرته الإقناعية، ودعم رأيه في البخل.

المحور الثاني: جملة الشرط وأثرها في الإقناع:

"معنى الشرط عند النحاة أن يقع أمر لوقوع غيره"[18] أي أن يتوقف وجود الثاني على وجود الأول فيكون الأول سببًا وعلة في الثاني، وهذا هو الأصل في الشرط[19]. والشرط في اللغة يؤدي معنى الارتباط التقابلي وفيه يكون الربط بين عبارتين الشرط والجواب على سبيل المقابلة بينهما[20].

ولأسلوب الشرط في العربية قدرة في إظهار الحجج حيث يتجلى الدور الحجاجي للشرط في إعطاء دلالات بهدف إقناع المخاطب[21] وهو من أساليب الإقناع لما يحويه من ثنائية السبب والنتيجة أو الطلب والجواب فإقناع المتلقي بسلوك ما يكون ببيان عاقبته إن التزم به أو نفذه[22].

ولنا هنا أن نوضح كيفية تعامل بخيل الجاحظ مع الجملة الشرطية على النحو الآتي:

أولًا: أسلوب الشرط المعتمد على أداة الشرط "إذا":

ذكره النحاة أنّ "إذا" الغالب فيها أن تكون ظرفًا لما يستقبل من الزمان، متضمنة معنى الشرط وتختص بالجملة الفعلية[23].

يفتتح سهل بن هارون رسالته الموجهة إلى محمد بن زياد وإلى بني عمه من آل زياد والذين ذموا مذهبه في البخل بجملة نداء بأن لا يسرعوا إلى الفتنة ثم يتبعها بجملة شرطية مستخدمًا "إذا" بقوله: "إذا أردتَ أن ترى العيوب جمّةً فتأمل عيّابًا، فإنّه إنّما يعيب الناسَ بفضل ما فيه من العيب، وأول العيب أن تعيبَ ما ليس بعيب"[24] فهو يدعم فكرته بجملة شرطية فيها نبرة الإقناع والتبرير لموقفه من البخل، ترتبت عليها نتيجة أنّ كثرة العيوب وذكر البخل إنّما يكون عيبًا؛ لأنّ المتكلم يتصف بكثرة العيوب"فتأمل عيّابًا"، متبعًا ذلك بأسلوب الحصر"إنما"، ونيجة هذا التأمل:

"العيوب جمة". فبهذه المعادلة اللغوية يحاول الجاحظ أن ينقلنا من "جملةٍ خبرية إلى جملة إقناعية". فالملفوظ عنده يتضمن قيمة حجاجية[25].

ثم ينتقل بنا إلى موقف آخر يبرر فيه لمن عابوه على زيادة المرق في الطعام بجملة شرطية بقوله: لغلامه: "إذا زدتَ في المرق فزدْ في الانضاج؛ لتجمع بين التأدُم باللحم والمرق؛ ولتجمع مع الارتفاق بالمرق الطيِّب"[26] ثم يؤكد كلامه بدليل إقناعي آخر مستخدمًا الأسلوب ذاته مستشهدًا بقوله صلى الله عليه وسلم: "إذا طبختُم لحمًا فزيدوا في الماء، فإن لم يُصِبْ أحدكم لحمًا أصاب مرقًا".

وهو بذلك يجمع بين الأسلوب النحوي وأسلوب الاستشهاد بأقوال أخرى حتى يثبت هدفه الكلامي -الإقناع-.

وفي حديثه عن إنفاق المال يقدم لذلك بقول الحسن: "إذا أردتُم أن تعرفوا من أين أصاب ماله فانظروا في أيِّ شيء ينفقه؛ فإنَّ الخبيث يُنفقُ في السَّرَف"[27].

بهذه الجملة الشرطية التي يطلق بعدها حكمًا مؤكدًا "بإنّ" يشكِّل عند القارئ صدمة فيما يقرأ فيعيد النظر في حكمه على بخيل الجاحظ.وربما يتعاطف معه.

ومن جمله التي استخدم فيها "إذا" مقدمًا تعليلًا لموقفه داعمًا رأيه بقول أبي الأسود الدؤلي قوله: "إذا بسط الله لك في الرزق فابسط، وإذا قبض فاقبضْ، ولا تجاوِد الله فإنَّ الله أجود منك"[28]. فهو بهذه الجملة نجده يقدم لبخله بفكرة الاقتصاد لا البخل حيث تشكلت عنده جملة الشرط بأدلة لفظية لجأ إليها دفاعًا عن موقفه من البخل. "لا تجاود"، "فإنّ الله أجود منك". مما يشكل عند المتلقي حالة من التفهم لموقف البخيل.

ويمكن لنا حصر جمل بخيل الجاحظ الشرطية بـ "إذا" وفاقًا للجدول الآتي:

أداة الشرط	النتيجة	السبب	أساليب داعمة	الدلالة
إذا	كثرة العيوب"ترى العيوب جمة"	تأمل عيّابًا (فعل طلبي)	إنما	إقناع
إذا	جملة دالة على الكثرة"لتجمع بين التأدم باللحم والمرق"	فعل طلبي"زد"	الاستشهاد بقول النبي صلى الله عليه وسلم	دفاع عن رأيه
إذا	ذهاب المال	فعل طلبي"انظروا"	جملة مؤكدة بإنّ" فإن الخبيث يُنفق في السرف"	حالة من التعاطف مع البخيل
إذا	عدم الإسراف	عدم توفر المال	جمل مؤكدة بلا الناهية وإنّ" ولا تجاوز الله فإنّ الله أجود منك"	حالة من التفهم لدى المتلقي

ثانيًا: أسلوب الشرط المعتمد على أداة الشرط "لو":

وهو عند النحاة حرف امتناع لامتناع أي تدل على امتناع الثاني لامتناع الأول[29]، فهو حرف شرط يقتضي امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه فتدل على امتناع ما دخلت عليه ويستلزم امتناعه امتناع التالي نحو "لو أكلت لشبعت"[30]، وفائدتها الشرطية تقتضي تعليق شيء على شيء آخر وهذا التعليق يستلزم أن يقع بعدها جملتان بينهما ترابط واتصال معنوي، يغلب أن يكون هو السببية في الجملة الأولى والمسببة في الجمل الثانية[31].

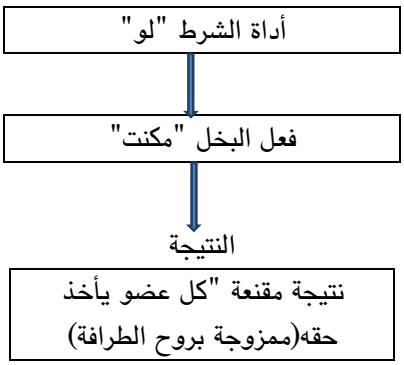
وقد اتكأ بخيل الجاحظ على هذا الأسلوب في رده على من يعيبوه بقوله: "لو كان ذكرُ العيوب برًا وفضلًا لرأينا أنّ في أنفسنا عن ذلك شُغْلًا وإنّ من أعظم الشّقوة وأبعد من السعادة ألّا يزال يُتذكَّر زللُ المعلِّمين ويُتَناسى سوءُ استماع المتعلِّمين، ويُستعظمُ غَلَظُ العاذلين،ولا يُحفلُ بعمدِ المعذولِيين"[32].

إنّ بخيل الجاحظ خالق للاحتملات[33] التي يبني عليها نتائج متوقعة من وجهة نظره جراء احتمالاته، فنجده في هذا المقام يضع فرضية "لو كان ذكر العيوب برًا" ثم يلحقها بنتائج متوقعة قاصدًا من كل ذلك وضع القارئ في دائرة من النتائج المخيفة لهذه الفرضية، مضيفًا أساليب داعمه لأسلوبه الشرطي كالتوكيد بإنّ، وملاحقة كلامه بعبارت متقابلة "الشقوة-السعادة، يتذكر- يتناسى، استعظام-لا يحفل" "حيث يكون بهذه الظاهرة اللغوية-العبارات المتقابلة- يمدح البخل ويحرض ضد الكرم والسرف ويخدم هدفه"[34] لعله بذلك ينجح في خطابه الإقناعي للمتلقي. ويمكن لنا أن نمثل لجملته الاحتمالية هذه على النحو الآتي:

أداة الشرط	فرضية البخيل	نتائج فرضية البخيل	أساليب داعمة	الدلالة
"لو"	"ذكر العيوب فضلٌ"	أسباب الشقاوة وعدم السعادة: -ذكر زلل المعلمين -نسيان سوء استماع المتعلمين -استعظام غلظ اللائمين -عدم الاهتمام بقصد الملومين	-استخدام التوكيد بإنّ -ملاحقة كلامه بعبارات متقابلة "الشقوة، السعادة "يتذكر،يتناسى" "استعظام،لا يحفل"	حالة من الإقناع يحاول بخيل الجاحظ إيصالها.

وفي موطن آخر عندما عابوا عليه بخله بأنّه لا يسرف حتى في الموجود الرخيص، فهو يأتي للوضوء بكَيلة واحدة ولا يسرف، نجده يجيب على هذا العيب بجملة احتمالية غاية في الدقة تجعل القارئ يجمع بين الطرافة والإقتناع.يقول: "فعلمت أنْ لو كنت مكنتُ الاقتصادَ في أوائله، ورغبتُ عن التهاون في ابتدائه لخرج آخرُه على كفاية أولِه ولكان نصيبُ العضو الأول كنصيب الآخِر"[35].

فقد قدم لموقفه من الإسراف في الماء بجملة احتمالية إقناعية امتزجت فيها روح الطرافة، فهو بهذا الفعل يضمن أن يأخذ كل عضو حقه من الماء. لتتضح عنده المتوالية الشرطية عنده على النحو الآتي:



وفي حديثه عن فضل الغنى عن القوت يقول: "فلو لم يكن لك فيه إلّا أنّه عزٌ في قلبك وشُبهةٌ في قلب غيرك لكان الحظ فيه جسيمًا والنفع فيه عظيمًا"[36]. فهو يعمد هنا في هذا الاحتمال إلى خلق نتائج تحمل معنى الكثره "جسيمًا، عظيمًا" إعلانًا منه على أهمية جمع المال وكنزه. قاصدًا من ذلك وضع القارئ في حالة من الرغبة الملحة لجمع المال، وبالتالي يكون قد وصل إلى هدفه الخطابي. وكأنه بهذه الفرضية يعلن لنا أنّ البخل عنده "مبدأ حياة ومنهج متبع"[37].

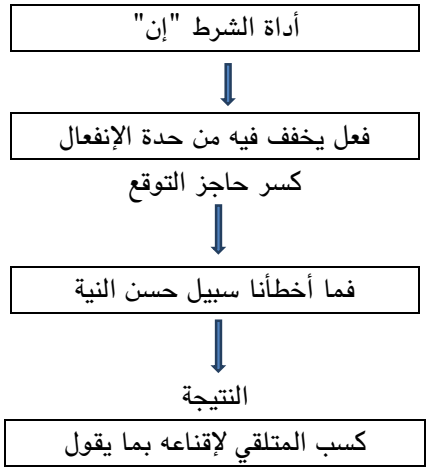
ويمكن توضيح هذه المتوالية الشرطية عنده على النحو الآتي:

ثالثًا: أسلوب الشرط باستخدام "إنْ":

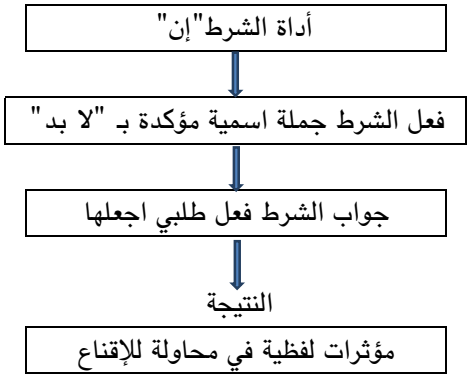
"إنْ" أداة شرط جازمة "وَإِن تُبْدُواْ مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ"[38] "إن عدتم عدنا"[39] وقد عدَّها الرضي أم الكلمات الشرطية، وقد تجيء عند الكوفين بمعنى "إذ" كما في قوله تعالى "وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ"[40] أي إذ كنتم [41]. وهي من الأدوات التي يندرج تحت دلالاتها "القدرة والمحاجة"[42].

يرد بخيل الجاحظ على من عابوا عليه البخل بأنَّه صاحب نية حسنة معهم. يقول: "لئن أخطأنا سبيل إرشادكم فما أخطأنا سبيل حُسن النيَّة فيما بيننا وبينكم"[43].

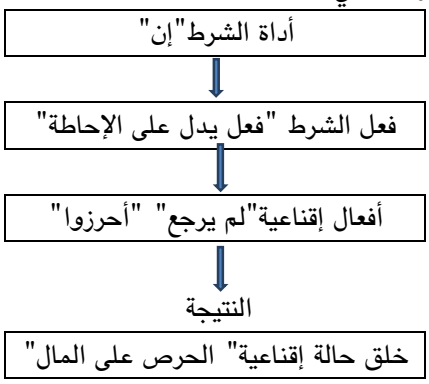
فبهذا الأسلوب النحوي المبني على أداة الشرط "إنْ" يخفف فيه بخيل الجاحظ من حدة الانفعال لدى متلقيه؛ إذا يُظن للوهلة الأولى أنّه يحاول استعطاف المُتحدث إليهم، إلا أنَّه يعود ويعلن عن حسن نيته فيما يوصيهم "ثم قد تعلمون أنَّا ما أوصيناكم إلَّا بما قد اخترناه لأنفسنا قبلكم"[44]. ولعله بذلك يلجأ إلى خدعة لفظية يحاول فيها تقريب المتلقي مما يريد وإقناعه به. "وكأنه بذلك يكسب خصمه بالرفق والتلطف"[45] إذ يمكن لنا رسم المتوالية النحوية في هذه الجملة الشرطية على النحو الآتي:



وفي حديثه عن مواطن البخل يستخدم هذه الأداة لمن أراد أن يهدي أحدهم دجاجة يقول: "إنْ كان لابد فاجعلها بيّاضة"[46]. فاستخدامه لهذا الأسلوب المقدم له بالشرط بدلًا من كونها جملة طلبية خالية من الشرط، يرفع حدة الطلب وتجعل المُهدي يستقبل مؤثرات لغوية مقنعة"إن كان لا بد"؛ لتتضح لنا جملته الشرطرية وفاقًا للآتي:



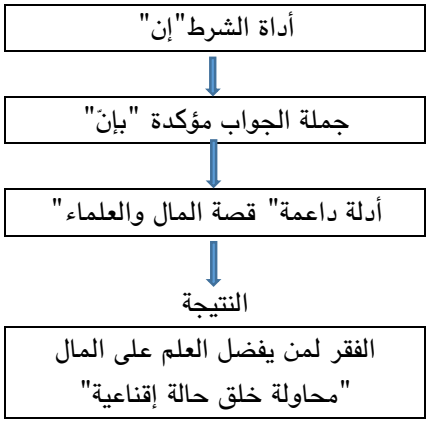
وعند حديثه عن ضياع المال وإحاطته بآفة، نجده يقدم لذلك بقوله: "إنْ أحاطت بمال أحدكم آفةٌ لم يرجع إلى بقية. فأحرِزوا النعمة باختلاف الأمكنة"[47]، فهو يلاحق جملته الشرطية بجملة منفية "لم" ثم يردفها بفعل طلبي "أحرزوا" ليؤكد حرصه على المال وخشيته عليه من الضياع؛ رغبة منه في الوصل إلى ذروة إقناع المتلقي. "فهو يبسط حججه على شكل مستويات كاشفًا عن كل البنيات النفسية التأثيرية المتوقعة مع ربطها بالمتلقي"[48] وبهذا تتشكل المتوالية النحوية عنده في جملة الشرط بالآتي:



وفي موطن تقديمه المال على العلم يعلل لذلك بجملة شرطية مصحوبة بجملة اسمية. يقول: "وإنِّي قلت: وإنْ كنّا نستبين الأمور بالنفوس، فإنّا بالكفاية نستبين، وبالخلّة نَعمى"[49].

فهو يؤكد لقوله موظفًا جملته الإقناعية بأدة الشرط التي تبعها جملة الجواب المؤكدة بإنّ، وهو يجعل الفقر مصيرًا لمن يفضل العلم على المال، واستكمالًا لمشهده الإقناعي يستشهد بقصة "مابال العلماء على أبواب الأغنياء المشهورة"، "وهذا الاستشهاد الذي يقدمه بخيل الجاحظ يهدف منه استحضار منظومة المتلقي ليقاسمه المواقف والقناعات نفسها، فهذه العلاقة اللغوية تحمل قوة قولية تجعل المتلقي حاضرًا في سياق التلفظ وطرفًا في الخطاب"[50] ولا شك أن

الاستشهاد الذي يجيء به سهل بن هارون ما هو إلا "لتأكيد أطروحته وبيان بلاغته في الدفاع"[51] في محاولة منه للتأكيد على ما بدأ به شرطه، لتكون جملته الشرطية مشكلَّة على النحو الآتي:



المحور الثالث: الإقناع باستخدام بعض الأدوات النحوية "أنّ، قد، لعل":

أولًا: "أنّ"، و"قد":

لا شك أنّ للتوكيد دلالات عديدة في اللغة منها: أنّها تُمكن الكلام في قلب السامع وإماطة شبهة ربما خالجته وإزالة الغلط عنده[52]. وقد تعددت أساليب التوكيد في العربية، ولسنا هنا بصدد البحث عن هذه الأساليب ومعانيها إلا بما يخدم دراستنا وهو التوكيد بـ "أنّ"، و"قد" الواردة عند بخيل الجاحظ في محور الإفهام والإقناع. "حيث يلاحظ كثافة التوظيف لأدوات التوكيد عند سهل بن هارون لتحقيق الانسجام بين تراكيب النص وكذلك لتبرير الموقف ودعم فكرته مما يبرز ممارسته للوظيفة الإقناعية"[53].

فالأداة "أنّ" كما ورت عند النحاة موضوعة لتأكيد الكلام، و"قد" "حرف يراد به تقريب الماضي من الحال"[54] وأن الحدث بعدها "كائن واقع" ومعنى ذلك أنّ الفعل بعدها اكتسب دلالة زمنية مستقبلية ليتحقق في المستقبل كما في قوله تعالى: "قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ"[55][56]. ونحن في دراستنا هذه سنعرض لأساليب استخدام الجاحظ لهذين المؤكِّدين، اللذين ألحقهما بمؤكدات إقناعية أخرى تتضح لنا من خلال الدراسة لنصه.

يتابع بخيل الجاحظ دفاعه عن بخله بجمل مليئة بالمؤكدات، ففي حديثه عن استخدام الجديد في غير موضعه لا يكتفي أن يقدم للقارئ معلومة عابرة، وإنّما يلجأ إلى مؤكدات إقناعية يراد بها إثبات رأيه. يقول: "وقد علمنا أنّ الجديد في غير موضعه دون الخلَق"[57] ثم يتابع قوله

بمؤكد آخر لفظي باستخدامه "قد" وآخر معنوي وهوالاستشهاد بما أمر به الله عزوجل. "وقد جعل الله عزوجلّ لكل شيءٍ قدرًا وبوأ له موضِعًا وقد أحيا بالسُّمِّ، وأمات بالغذاء، وأغصَّ بالماء، وقد زعموا أنَّ الإصلاح أحد أحد الكَسْبين، كما زعموا أنَّ قلَّة العِيال أحد اليسارين، وقد جبَر الأحنف يدَ عنزٍ، وأمر بذلك النعمان"[58] ليختم كلامه بمؤكد لفظي ومعنوي آخر مستشهدًا بقول عمر "من أكل بيضة فقد أكل دجاجة"[59].

فالمتتبع لهذا النص المليء بالمؤكدات بـ"أنّ"، "وقد" يدرك أنّ بخيل الجاحظ صاحب مهارة لغوية، إذ يقصد من مؤكداته هذه مقاصد خطابية هدفها الإقناع. ولا شك أنّ لذلك وقعًا وتأثيرًا في نفس المتلقي، فتكثيف كل هذه الأساليب في فقرة لا تتجاوز ثمانية سطور لا يأتي إلا من مدافع يمتلك ناصية اللغة.

فضلًا عن ذلك فإنّ "استشهاده بأقوال الصحابة والتابعين ممن عرف عنهم التقشف والزهد واستعانته بأقوال الحكماء كالأحنف في ضرورة الحكمة في صرف المال"[60] يكشف لنا عن حيلة ودهاء عنده، حيث يوقع القارئ في خلط واضح بين ما يسمى زهدًا وما يسمى بخلًا."فهو يمتلك قدرة على المغالطة والخداع والتمويه حيث يحجب الحقيقة من وراء استشهاداته هذه"[61] ولا شك أنّ "غاتيه من هذا الاقتباس تأكيد ما طرحه عن البخل"[62].

وبالانتقال إلى جولة أخرى من جولات البخيل عند الجاحظ في رفضه للتبذير نجده يعلن في قوله جملة من المؤكدات في دفاعه غن البخل. يقول: "وأنَّ من لم يحسُب ذهاب نفقته لم يحسُب دخلَه، ومن لم يحسُب الدخل فقد أضاع الأصلَ، وأنَّ من لم يعرف للغنى قدره فقد أذِن بالفقر، وطاب نفسًا بالذل"[63].

فهذه المؤكدات التي جاء بها بخيل الجاحظ ممزوجة بجمل تنفيرية "أضاع الأصل، طاب نفسًا بالذل، أذِن بالفقر" إنّما كانت في كلامه حرصًا منه على ألّا تكون لغته مجرد جمل إخبارية إعلامية، بل لأنه يسعى لأن تكون جمله إقناعية تلقى عند الملقي الأثر والرضى لما يقدمه.

وفي حديثه عن طريقة التصرف بالمال توالت جمله بمؤكدات واضحة يقول: "وزعمت أنَّ كسب الحلال يُضمَّن بالانفاق في الحلال، وأنَّ الخبيث ينزع إلى الخبيث، وأنّ الطيِّب يدعو إلى الطيِّب، وأنَّ الإنفاق في الهوى حجابٌ دونَ الحقوق، وأنَّ الإنفاق في الحقوق حجازٌ دون الهوى"[64] ثم يتبع ذلك بجملة مليئة بالمؤكدات "وقد قال معاوية: لم أرَ تبذيرًا قطّ إلا وإلى جانبه حقٌ مضيَّعٌ"[65]. حيث جمع في هذه الجملة اللاحقة لكلامه مجموعة من المؤكدات "قد، الاستشهاد بقول معاوية، قط". وهو بذلك يسعى إلى التفسير والتبرير لغاية إقناع المخاطب[66].

وليس هذا بغريب على بخيل الجاحظ فهو يعيش حالة من القلق المستمر جراء سلوكه المرفوض من قبل مجتمعه لذا نراه دائمًا يحصن كلامه بجمل مؤكدة محاولة منه للوصول إلى فكرة الإقناع.

وفي موطن آخر في حديثه عن الغنى وحلاوته يجمع لهذه المؤكدات مشفوعة بمؤكدات أخرى "إنَّ للغنى سُكرًا، وإنَّ للمال لنزوة، فمن لم يحفظ الغنى من سُكر الغنى فقد أضاعه، ومن لم يرتبط المال بخوف الفقر فقد أهمله"[67] ليلحقها بداعم لغوي مستشهدًا بقول زيد بن جبلة: "ليس أحدٌ أفقر من غَنيٍّ أمِنَ الفقر، وسُكر الغنى أشدُّ من سُكر الخمر"[68].

إنّ مثل هذه الجمل المكثفة بالمؤكدات تكشف لنا عن أزمة حقيقية يعيشها بخيل الجاحظ-لوم الآخرين وعتابهم له[69]- وبالتالي نجده يتحصن قدر ما أمكن بلغة إقناعية تصله إلى مقصده المرجو.

وبالعودة إلى هذه المؤكدات عند بخيل الجاحظ ص38-ص41 نجدها تراوحت بين "أنّ"، و"قد" على الكثرة، مع اللجوء إلى مؤكدات أخرى كـ "إنّ"، و"اللام"، و"قط" والاستشهاد بأقوال الآخرين وأفعالهم، واستخدامه الجمل التنفيرية. حتى تكون داعمة له في فكرته الإقناعية.

ولنا أن نوضح تقنيات استخدامه لهذه المؤكدات وفاقًا للجدول الآتي:

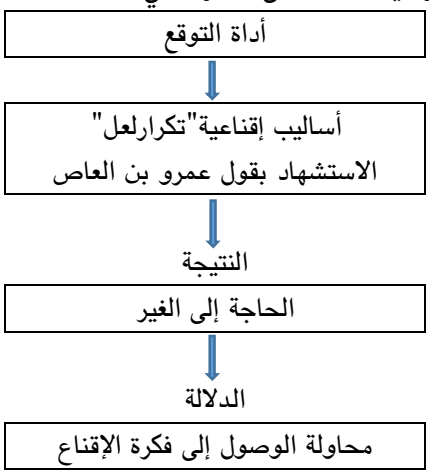
الموضوع	المؤكِّد	الأساليب الداعمة	الصفحة	الدلالة
استخدام الجديد في غير موضعه	أنّ الجديد، أنّ الإصلاح، أنّ قلة، قد علمنا، قد جعل، وقد أحيا، قد زعموا، وقد جبر، فقد أكل	-الاستشهاد بما أمر الله عزوجل. -فعل الأحنف -ما أمر به النعمان -الاستشهاد بقول عمر(٧٠)	ص38	-مهارة لغوية -مقاصد خطابية هدفها الإقناع
رفضه للتبذير	أنّ من، وأنّ من، فقد أضاع، فقد أذِن	جمل تنفيرية: أضاع الأصل، طاب نفسًا بالذل، أذِن بالفقر	ص39	-لغته ليست مجرد جمل إخبارية -السعي لأن يخلق الرضى عند المتلقي
طريقة التصرف بالمال	أنّ كسب، أنّ الخبيث، أنّ الطيب، أنّ الإنفاق، أنّ الإنفاق	-تكراره لكلمة"الإنفاق" -الاستشهاد بقول معاوية -استخدام كلمة قط	ص40	-قلق مستمر يعيشه البخيل -محاولة الوصول غلى فكرة الإقناع
حلاوة الغنى	فقد أضاعه، فقد أهمله،	-استخدام "إنّ" -استخدام اللام المؤكِّدة -الاستشهاد بقول زيد بن جبلة	ص41	-أزمة يعيشها البخيل -محاولة الوصول إلى فكرة الإقناع.

ثانيًا: استخدام "لعلَّ":

حرف يعمل عمل إنّ ومن معانيه التوقع[71]. وكما قلنا فإنّ بخيل الجاحظ خالق للفرضيات والتوقعات حتى يثبت صحة ما يدعو إليه ففي حديثه عن طول العمر واقتراب الأجل نجده يطلب من الذين يلوموه في بخله ألا يكون ذلك مدعاة للإسراف مقدمًا لهم بجملة احتمالية متوقعة من وجهة نظره.يقول: "فلعلَّه يكون مُعمرًا وهو لا يدري، وممدودًا له في السنِّ وهو لا يشعر، ولعلَّه أن يُرزق الولدَ على اليأس، أو أن تحدُثَ عليه بعض مخبّآت الدهور، مما لا يخطر على البال"[72] ثم يتابع ذلك بأنّ هذا الأمر قد يكون عبئًا عليه حيث تكون النتيجة كالآتي "فيستردَّه ممن لا يردُّه، ويُظهر الشكوى إلى من لا يرحمه"[73] متبعًا ذلك بقول عمرو بن العاص: "اعمل لدنياك عمل من يعيش أبدًا، واعمل لآخرتك عمل من يموت غدًا"[74].

بهذه الجملة المتوقعة من بخيل الجاحظ يضعنا أمام فرضية ليضع القارئ في حالة من التفكير قد يصل بها إلى فكرة الإقناع. "فهو يستنبط حجاجًا افتراضية بناء على تقديره"[75] وليس هذا بغريب على بخيل الجاجظ فهو صاحب أسلوب إقناعي، لذا عده بعض الباحثين و"كأنه يصنع النص الحجاجي صناعة فهو واحد من من أساتذة الجدل في زمانه"[76].

وقد جاءت جملته التوقعية مشكلّة على النحو الآتي:



الخاتمة:

بعد هذه الدراسة في رسالة سهل بن هارون وأسلوبه الإقناعي، يمكن لنا أن نحصر أهم النتائج التي توصلت اليها النتائج بالآتي:

1- للغة دور أساسي في دراسة النص الأدبي فهي المكوِّن الأساسي له، لذا فإنّ دراسة الجانب اللغوي والنحوي يجعلنا نخلق نصًا آخر مبني على النظر والتحليل.

2- حاول بخيل الجاحظ جاهدًا أن يوصل رسالته إلى من يلومونه بأساليب متنوعيه قاصدًا منها الإقناع والتأثير.ولعله نجح في ذلك فهو صاحب أسلوب جدلي إقناعي.

3- في استخدامه لأداة الشرط"إذا" استطاع بخيل أن يجمع بين هدفه الإقناعي،وجملة من الدلالات كالدفاع عن رأيه، وخلق حالة من التعاطف معه، وصولًا إلى تفهم المتلقي لموقفه.

4- امتزجت الدلالات عند بخيل الجاحظ باستخدام أداة الشرط "لو" بين فكرة الإقناع والطرافة أحيانًا، وتقديم فرضيات تؤكد أنّ البخل عنده منهج حياة متبع، وليس سلوكًا طارئًا.

5- حاول بخيل الجاحظ في استخدامه "إن" الشرطية أن يوظف أحيانًا أسلوب الحيلة اللفظية، وأن يلجأ إلى مؤثرا لفظية أخرى للوصول غلى هدفه الإقناعي.

6- في استخدامه للمؤكدين"أنّ،و قد" تنوعت الدلالات عنده بصورة واضحة فضلًا عن دلالة الإقناع

7- كثيرًا ما كان بخيل الجاحظ ما يمزج كلامه بأساليب لغوية أخرى كالتكرار، والتوكيد بإنّ وقط، والاستشهاد بقول الله عزوجل، وكلام النبي صلى الله عليه وسلم وبأفعال الصحابة والتابعين ممن عرف عنهم التقشف والزهد. هدفه من ذلك تأكيد فكرته الإقناعية..

8- كشفت الدراسة عن حالة قلقة يعيشها بخيل الجاحظ جعلته يتسلح بلغة عالية تثبت موقفه الكلامي.

الهوامش

1- حناري، علي كبخيان -السرد واللغة في رواية التلصيص لصنع الله إبراهيم-مجلة إضاءات نقدية – العدد 3- 2011م –ص92.

2- عياشي، منذر - الكتابة الثانية وفاتحة المتعة- الدار البيضاء -المركز الثقافي العربي -1988م-ط1- ص66.

3- يوسف- السيد العربي -الدلالة وعلم الدلالة- ص5 موقع الشبكة العنكبوتية file:///C:/Users/Lenovo/Downloads/dalala%20(1).pdf. تاريخ الاسترجاع 2019/10/20م

4- تحريشي، محمد - أدوات النص –دراسة- اتحاد الكتاب العرب- 2000م- ص5.

5- هالين، فيرناند وآخرون- بحوث في القراءة والتلقي- ترجمها وقدم لها وعلق عليها – محمد خير البقاعي –حلب –1998م- ط1-ص73.

6-ينظر: تاورته، محمد العيد - تقنيات اللغة في مجال الرواية الأدبية- مجلة العلوم الإنسانية- العدد21- 2004م-ص51.

7- ينظر: بوجملين مصطفى - إشكالية اللغة السردية في كتاب "في نظرية الرواية" لعبد الملك مرتاض- قراءة نقدية- مجلة رؤى فكرية - جامعة أم البوادي –العدد3-2016م- ص187.

8- السامرائي، إبراهيم - الجاحظ وعلم اللغة – مجلة المورد- المجلد السابع- العدد الرابع- 1978م- ص12، وينظر: البياري، مراد - قصد الخطاب اللغوي في بخلاء الجاحظ-قصة محمد بن أبي المؤمل أنموذجا-مجلة صوتيات –العدد 17-الجزائر- جامعة البليدة-ص227.

9- لعله من المفيد هنا أن نذكر أهم الدراسات التي قد تقترب من دراستنا التي اتضحت لنا أثناء بحثنا في موضوع الإقناع. الدراسة الجامعية "سيمياء البخل في كتاب البخلاء للجاحظ" –باهية سعدو- رسالة جامعية - جامعة مولود معمري- الجزائر- 2010م. فقد عقدت الباحثة فصلًا عن بنية الخطاب الحجاجي في رسائل بخلاء الجاحظ جميعها، وقد أشارت في حديثها عن رسالة سهل بن هارون عن النتائج والحجج وبعض الأدوات اللغوية "كالفاء ولو وأنّ" التي قدمها سهل بن هارون لبناء حججه. وعلى الرغم من أهمية دراستها التي اعتمدت فيها على تحليل الخطاب.تأتي دراستنا التي اعتمدت على الجانب النحوي أولًا والتحليل ثانيًا مكملة وداعمة لما جاءت به الباحثة. ولعل مثل ذلك ينوِّع القراءات للنص الواحد ويفتح الآفاق أمام الباحثين. ولقد أشرنا إلى بعض نقاط الالتقاء مع الباحثة في إحالات دراستنا هذه.

10- ينظر:عبد الكريم –زينب- بخيل الجاحظ-رؤية تحليلية في مؤلفه "البخلاء"(البخل-الشح-التقتير)- مجلة كلية التربية الأساسية-العدد 17-2014م-ص80، وينظر: بعيرة، عقيلة-بنية الخطاب السردي في بخلاء الجاحظ- رسالة جامعية – جامعة الحاج لخضر -الجزائر-2012م-ص106.

11- ابن منظور، محمد بن منظور-لسلن العرب- دارصادر- بيروت 1414هـ-ط3-مادة قنع، وينظرالرازي،زين الدين أبو محمد- مختار الصحاح-تحقيق يوسف الشيخ-المكتبة العصرية- بيروت- 1420هـ/1999م-مادة قنع.

12- مجمع اللغة العربية- المعجم الوسيط-مكتبة الشروق الدولية- مصر- 2004م -ط4--مادة قنع.

13- ابن فارس،احمد بن فارس- معجم مقاييس اللغة – تحقيق عبد السلام هارون- دار الفكر- 1339هـ/1979م-مادة قنع.

14- ينظر: مهارات الإقناع- مركز أصول العالمي –ص3-4–-موقع الشبكة العنكبوتية file:///C:/Users/Lenovo/Downloads/مهارات%20الاقناع- تاريخ الاسترجاع 18-10-2019م.

15- عبد الرحمن، طه– في أصول الحوار وتجديد علم الكلام- المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء- 2007م- ط3--ص12،ص38، وينظر:سعدو،باهية-سيمياء البخل في كتاب البخلاء للجاحظ-ص107.

16- فايزة، بوصلاح - الإقناع في قصة إبراهيم عليه السلام –مقاربة تداولية—رسالة جامعية- جامعة وهران- 2010م- ص12-13.

17- عرقوب، إبراهيم – الاتصال الإنساني ودوره في التفاعل الاجتماعي- عمان- دار مجدلاوي 1993م- ط1- ص263، وينظر: إسماعيل،محمد وآخرون-أدوات الإقناع العقلي والعاطفي- مجلة جامعة تشرين للبحوث الإنسانية- مجلد 39-العدد 6- 2017م-ص141.

18- المبرد-أبو العباس محمد بن يزيد- تحقيق عبد الخالق عضيمة- لجنة إحياء التراث الإسلامي- القاهرة 1415هـ/1994م-ج2-ص45.

19- ابن يعيش- شرح المفصل- المطبعة المنيرية- مصر ج8-ص156. وينظر: المخزومي،مهدي - في النحو العربي"نقد وتوجيه"- دار الرائد العربي- بيروت-1986م-ط2- ص284.وينظر: عباس،أحمد خضير- أسلوب التعليل في اللغة العربية- رسالة جامعية- الجامعة المستنصرية- 1999م-ص128.

20- ينظر:بن خلاط،آسيا- نظام الارتباط في أسلوب الشرط وأفق الدلالة النحوية-نماذج من القرآن الكريم- رسالة جامعية –جامعة عبد الرحمن ميرة-الجزائر2017م-ص16.

21- يسعد،أسماء – الآليات الحجاجية البلاغية في رباعيات عمر الخيام- رسالة جامعية –جامعة العربي بن مهيدي -2017م-ص56.

22- ينظر:نزال،فوز - أساليب الإقناع اللغوية في شعر الوعظ الديني"شعر الإمام الشافعي أنموذجًا"- المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية-المجلد 9-العدد4-1435هـ/2013م-ص288."اعتمدت الباحثة في هذه الدراسة اساليب مثل:التكرار، والتقديم والتأخير، والشرط، والتعليل، وضرب الأمثال، والاستشهاد بالقرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف". ولم تلقِ مع دراستنا إلا في أسلوب الشرط الذي جاءت دراسته عندها بصورة عامة دون تفصيل. وقد وقفنا في دراسة سابقة لنا بعنوان"قصد الخطاب اللغوي في بخلاء الجاحظ-قصة محمد بن أبي المؤمل أنموذجًا" على أسلوب الشرط

والاحتمال بـ"لو، وإذا،وإن" عند الجاحظ في هذه القصة ودوره في بيان القصد اللغوي عند الجاحظ.ينظر مجلة الصوتيات- ص233.

23- ينظر: ابن هشام-مغني اللبيب عن كتب الأعاريب- تحقيق عبد اللطيف الخطيب- السلسلة التراثية- الكويت 1429هـ/2000م- ج1-ص71.

24- الجاحظ،أبو عثمان عمرو بن بحر- البخلاء- شرحه وعلق عليه محمد التونجي- دار الجيل –بيروت- ط1-1414هـ/1993م-ص34-35.

25- ينظر: سعدو،باهية- سيمياء البخل في كتاب البخلاء للجاحظ-ص102-103.

26- المصدر نفسه ص37.

27- المصدر نفسه ص40.

28- المصدر نفسه ص43، أشارت الباحثة باهية سعدو أنّ الجاحظ يوجه في كلامه أنواع من الأدلة والبراهين والحجج الخطابية تاركًا للقارئ الاختيار ينظر:سيمياء البخل- ص105-106.

29- المرادي،الحسن بن قاسم –الجنى الداني في حروف المعاني-تحقيق فخر الدين قباوة - دار الكتب العلمية- بيروت- 1992م-ص272-273، وينظر:المكودي، أبو زيد عبد الرحمن-شرح المكودي على ألفية بن مالك-تحقيق فاطمة الراجحي-جامعة الكويت-1993م-ج2-ص722.

30- ابن عقيل،بهاء الدين ابن عقيل-المساعد على تسهيل الفوائد – تحقيق محمد كامل بركات- مركز البحث العلمي –جامعة أم القرى- ج3-ص189.

31- حسن،عباس-النحو الوافي- دار المعارف-ط3-ج4-ص491. ينظر سعدو، باهية-سيمياء البخل- ص119"حيث عدت لو من الأدوات الحجاجية".

32- البخلاء-ص35.

33- ينظر: البياري- مراد- لعبة اللغة في بخلاء الجاحظ- مقال منشور في مجلة أفكار الثقافية-عدد كانون الأول -2006م "أشرت إلى هذه اللمحة في مقالي".

34- سلمان- فائد محمود- فن الرسائل عند سهل بن هارون وعمرو بن مسعدة- دراسة موضوعية فنية موازنة- جامعة النجاح – رسالة جامعية – 2011م-ص122.

35- االمصدر نفسه-ص36.

36- المصدر نفسه ص42.

37- أشارت إلى مثل ذلك باهية سعدو-سيمياء البخل- ص105.

38- البقرة آية 284.

39- ابن عقيل، بهاء الدين-شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك- تأليف محمد محي الدين عبد الحميد-دار التراث- بالقاهرة–ط20-ج4-ص13، وينظر:الأشموني-شرح الأشموني على ألفية ابن مالك- تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد-دار الكتاب العربي-بيروت-ج1ص584.

40- البقرة آية 23.

41- الرضي- شرح الرضي لكافية ابن الحاجب- تحقيق يحيى بشير-جامعة الإمام محمد بن سعود- ط1- 1417هـ/1999م- المجلد الأول- ص903-904.

42- جبار،علي ميران- أنماط التركيب القرآني-درسة في سورة آل حم- رسالة جامعية-جامعة الكوفة- 2000م-ص190.

43- البخلاء ص35.

44- المصدر نفسه 35.

45- سعدو، باهية-سيمياء البخل في كتاب البخل للجاحظ-ص99.

46- المصدر نفسه ص38.

47- المصدر نفسه ص40.

48- ينظر:سعدو،باهية –سيميائية البخل ص109.

49- المصدر نفسه ص41-42.

50- برهومة- عيسى- البيان الحجاجي في قصص بخلاء الجاحظ-دراسة في خطاب النادرة-ص16-مقال على الشبكة العنكونتية- pdf103336390https://eis.hu.edu.jo/deanshipfiles/pub. تاريخ الاسترجاع 2019/10/25م. "كثف الباحث على دراسة الحجاج بالمثل، والنموذج، والاستشهاد، والتصويرن والحيلة، والتعجب، والحجاج المغالط، ولم يعرض للأساليب النحوية". ذكرت باهية سعدو قصة تفضيل المال على العلم في موطن الانتقال من الحجة التمهيدية غلى الحجة الكلية إلى الحجج التفصيلية- ينظر:سيمياء البخل ص116.

51- ينظر: سعدو،باهية-سيمياء البخل-ص118.

52- ابن يعيش- شرح المفصل-ج3-ص40، ذكرتها باهية سعدو من الأدوات اللغوية للمحاججة عند سهل بن هارون.

53- ينظر: بعيرة، عقيلة-بنية الخطاب السردي في بخلاء الجاحظ-ص108.

54- ينظر: المرادي- الجنى الداني- ص78، وينظر الدقر، عبد الغني - معجم القواعد في النحو والتصريف- دار القلم – دمشق –ط1-ص338.

55- المؤمنون –آية 1.

56- ينظر: فراج،فؤاد -الدلالات الزمنية للفعل الماضي في اللغة العربية وأهميتها في الترجمة- رسالة جامعية- جامعة اليرموك-1988-ص79، وينظر: السامرائي،إبراهيم –الفعل زمانه وأبنيته- مؤسسة الرسالة-الأردن- ط1-1965- ص26.

57- البخلاء ص38.

58- المصدر نفسه- ص38.

59- المصدر نفسه 38.

60- حمود-ماجدة-مقاربات في الأدب المقارن-دراسة- اتحاد الكتاب العرب-2000م-ص135.

61- ينظر:سعدو،باهية-سيمياء البخل في كتاب البخلاء للجاحظ-ص118.

62- سلمان- فائد محمود-فن الرسائل عند سهل بن هارون وعمرو بن مسعدة-دراسة موضوعية فنية موازنة-ص142.

63- البخلاء-ص39، ذكرتها باهية سعدو في موطن الانتقال من الحجة إلى النتيجة، ينظر:سيمياء البخل ص114.

64- المصدر نفسه ص40، ذكرتها باهية سعدو في موطن الانتقال من الحجة إلى النتيجة، ينظر:سيمياء البخل ص114من لم يحسب.

65- المصدر نفسه ص40.

66- سعدو،باهية-سيمياء البخل في كتاب البخلاء للجاحظ- ص99.

67- المصدر نفسه ص41

68- المصدر نفسه ص41، أشارت الباحثة باهية سعدو إلى نيجة الغنى وحفظ المال بما يسمى "بالنيجة والحجة".ينظر سيمياء البخل-ص113.

69- ينظر كذلك: باهية سعدو-سيمياء البخل-ص101 حيث أشارت أن الواقع المتأزم بينه وبين بني عمه هو الذي حمله على مثل ذلك.

70- أطلق بعض الباحثين على هذه الاستشهادات من سهل بن هارون بمصطلح "الحجج الجاهزة" " وحجة السلطة بالاستشهاد" ينظر:سعدو-باهية- سيماء البخل في كتاب البخلاء للجاحظ- ص107، ص117-118. وينظر للاستنزادة استشهاد سهل بن هارون من القرآن الكريم والحديث النبوي وكلام العرب: الفلاح، قحطان، الترسل في العصر العباسي الأول - سهل بن هارون مترسلًا-أنطولوجيا السرد العربي- مقال على الشبكة العنكبوتية.

71- ابن هشام –مغني اللبيب-ج3-ص524، وينظر: الدقر، عبد الغني -معجم القواعد في النحو والتصريف-ص386.

72- البخلاء –ص39.

73- المصدر نفسه-ص39.

74- المصدر نفسه-ص39، ذكرت باهية سعدو إلى هذه الحجة في موطن الانتقال من الحجة إلى النتيجة.ينظر:سيمياء البخل ص115.

75- ينظر:سعدو،باهية-سيمياء البخل-ص119.

76- ينظر:مقابلة،جمال –رسالة سهل بن هارون في البخل-قراءة في الحجاج—مجلة اتحاد الجامعات العربية—المجلد16-العدد1-2018م-ص96" تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الباحث في دراسته هذه كثف جهده على دراسة الحجاج العقلي، فدرس مكونات النص الحجاجي المتمثلة في الدعوى، والمقدمات، والتبرير، والدعامة، ومؤشر الحال، والتحفظات.و قدم لحجة التبرير، وحجة الاتجاه، والحجة التواجدية، والحجة الرمزية، وحجة المثل، وحجة الاستشهاد. ولم يتطرق إلى الأساليب النحوية التي هي موضوع دراستنا".

قائمة المصادر والمراجع:

إسماعيل، محمد وآخرون. (2017). أدوات الإقناع العقلي والعاطفي، **مجلة جامعة تشرين للبحوث الإنسانية**، مجلد 39، العدد 6.

الأشموني. (د.ت). **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت.

بعيرة، عقيلة. (2012). **بنية الخطاب السردي في بخلاء الجاحظ**، رسالة جامعية – جامعة الحاج لخضر ،الجزائر.

بن خلاط، آسيا. (2017). **نظام الارتباط في أسلوب الشرط وأفق الدلالة النحوية، نماذج من القرآن الكريم**، رسالة جامعية –جامعة عبد الرحمن ميرة، الجزائر.

بوجملين، مصطفى. (2016). إشكالية اللغة السردية في كتاب "نظرية الرواية لعبد الملك مرتاض"، قراءة نقدية، **مجلة رؤى فكرية**، جامعة أم البوادي، العدد3.

البياري، مراد. (2006). لعبة اللغة في بخلاء الجاحظ، **مجلة أفكار الثقافية**، عدد كانون الأول.

البياري، مراد. (د.ت). قصد الخطاب اللغوي في بخلاء الجاحظ "قصة محمد بن أبي المؤمل أنموذجا"، **مجلة صوتيات**، العدد 17، الجزائر، جامعة البليدة.

تاورته، محمد العيد. (2004). تقنيات اللغة في مجال الرواية الأدبية، **مجلة العلوم الإنسانية**، العدد21.

تحريشي، محمد. (2000). **أدوات النص**، دراسة، اتحاد الكتاب العرب.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. (1414هـ/1993م). **البخلاء**، شرحه وعلق عليه محمد التونجي، دار الجيل – بيروت، ط1.

جبار، علي ميران، (2000). **أنماط التركيب القرآني، درسة في سورة آل حم**، رسالة جامعية، جامعة الكوفة.

حسن، عباس، (د.ت). **النحو الوافي**، دار المعارف، ط3.

حمود، ماجدة، (2000). **مقاربات في الأدب المقارن**، دراسة، اتحاد الكتاب العرب،

حناري، علي كبخيان. (2011). السرد واللغة في رواية "التلصيص" لصنع الله إبراهيم، **مجلة إضاءات نقدية**، العدد 3.

الدقر، عبد الغني. (د.ت). **معجم القواعد في النحو والتصريف**، دار القلم، دمشق، ط1.

الرازي، زين الدين أبو محمد. (1420هـ/1999م). **مختار الصحاح**، تحقيق يوسف الشيخ، المكتبة العصرية، بيروت.

الرضي. (1417هـ/1999م). **شرح الرضي لكافية ابن الحاجب**، تحقيق يحيى بشير، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1.

السامرائي، إبراهيم. (1965). **الفعل زمانه وأبنيته**، مؤسسة الرسالة، الأردن، ط1.

السامرائي، إبراهيم. (1978). الجاحظ وعلم اللغة، **مجلة المورد**، المجلد السابع، العدد الرابع.

سعدو، باهية. (2010). **سيمياء البخل في كتاب البخلاء للجاحظ**، رسالة جامعية، جامعة مولود معمري، الجزائر.

سلمان، فائد محمود. (2011). **فن الرسائل عند سهل بن هارون وعمرو بن مسعدة، دراسة موضوعية فنية موازنة**، جامعة النجاح، رسالة جامعية.

عباس، أحمد خضير. (1999). **أسلوب التعليل في اللغة العربية**، رسالة جامعية، الجامعة المستنصرية.

عبد الرحمن، طه. (2007). **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ، ط3

عبد الكريم، زينب. (2014). بخيل الجاحظ، رؤية تحليلية في مؤلفه "البخلاء" (البخل، الشح، التقتير)، **مجلة كلية التربية الأساسية**، العدد 17.

عرقوب، إبراهيم. (1993). **الاتصال الإنساني ودوره في التفاعل الاجتماعي**، عمان، دار مجدلاوي، ط1.

ابن عقيل، بهاء الدين. (د.ت). **المساعد على تسهيل الفوائد**، تحقيق محمد كامل بركات، مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى.

ابن عقيل، بهاء الدين. (د.ت). **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، تأليف محمد محي الدين عبد الحميد، دار التراث، بالقاهرة، ط20.

عياشي، منذر. (1988). **الكتابة الثانية وفاتحة المتعة**، الدار البيضاء ،المركز الثقافي العربي، ط1.

ابن فارس، أحمد. (1339هـ/1979م). **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر.

فايزة، بوصلاح. (2010). **الإقناع في قصة إبراهيم عليه السلام – مقاربة تداولية**، رسالة جامعية، جامعة وهران.

فراج، فؤاد. (1988). **الدلالات الزمنية للفعل الماضي في اللغة العربية وأهميتها في الترجمة**، رسالة جامعية، جامعة اليرموك.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. (1415هـ/1994م) تحقيق عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة.

مجمع اللغة العربية. (2004). **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4.

المخزومي، مهدي. (1406هـ/1986م). **في النحو العربي "نقد وتوجيه"**، دار الرائد العربي، بيروت، ط2.

المرادي، الحسن بن قاسم. (1992). **الجنى الداني في حروف المعاني**، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت.

مصر، ابن يعيش. (د.ت). **شرح المفصل**، المطبعة المنيرية.

مقابلة، جمال. (2018). رسالة سهل بن هارون في البخل، قراءة في الحجاج، **مجلة اتحاد الجامعات العربية**، المجلد 16، العدد 1.

المكودي، أبو زيد عبد الرحمن. (1993). **شرح المكودي على ألفية بن مالك**، تحقيق فاطمة الراجحي، جامعة الكويت، ج2.

ابن منظور، محمد بن منظور. (1414هـ). **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط3.

نزال، فوز. (2013). أساليب الإقناع اللغوية في شعر الوعظ الديني "شعر الإمام الشافعي أنموذجًا"، **المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية**، المجلد 9، العدد 4.

هالين، فيرناند وآخرون. (1998). **بحوث في القراءة والتلقي**، ترجمها وقدم لها وعلق عليها محمد خير البقاعي، حلب، ط1.

ابن هشام، (1429هـ/2000م). **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق عبد اللطيف الخطيب، السلسلة التراثية، الكويت.

يسعد، أسماء. (2017). **الآليات الحجاجية البلاغية في رباعيات عمر الخيام**، رسالة جامعية، جامعة العربي بن مهيدي.

مواقع الشبكة العنكبوتية:

- برهومة- عيسى- البيان الحجاجي في قصص بخلاء الجاحظ-دراسة في خطاب النادرة- مقال على الشبكة العنكونتية-https://eis.hu.edu.jo/deanshipfiles/pub103336390.pdf. تاريخ الاسترجاع 2019/10/25م.

- الفلاح، قحطان، الترسل في العصر العباسي الأول - سهل بن هارون مترسلًا-أنطولوجيا السرد العربي- مقال على الشبكة العنكبوتية

- مركز أصول العالمي – مهارات الإقناع- موقع الشبكة العنكبوتية –تاريخ الاسترجاع 18-10-2019م file:///C:/Users/Lenovo/Downloads/مهارات%20الاقناع

- يوسف- السيد العربي- الدلالة وعلم الدلالة- المفهوم والمجال والأنواع- تاريخ الاسترجاع20-10-2019م file:///C:/Users/Lenovo/Downloads/dalala%20(1).pdf.

List of Sources And References:

Abbas, Ahmad Khudair - *Method of Reasoning in the Arabic Language* - University Thesis - Al-Mustansiriya University – 1999.

Abd al-Rahman, Taha - *On the origins of dialogue and the renewal of the science of theology* - Arab Cultural Center - Casablanca - 2007AD - 3rd Edition.

Abdul Karim - Zainab - Bakhil Al-Jahez - An Analytical View in his book "Miserliness - Stinginess - Pony) - *Journal of the College of Basic Education* - Issue 17-2014.

Al-Ashmouni - *Explanation of Al-Ashmouni on the Millennium Ibn Malik* – Edited by Muhammad Mohiuddin Abdul Hamid - Arab Book House – Beirut.

Al-Bayari, Mourad - Intention of the linguistic discourse in Bakhla Al-Jahiz "The story of Muhammad Ibn Abi Al-Mouamil as a model" - *Audios Journal* - Issue 17 - Algeria - University of Blida.

Al-Daqr, Abdul-Ghani - *Dictionary of Grammar in Grammar and Conjugation* - Dar Al-Qalam - Damascus – 1st Edition.

Al-Jahiz, Abu Uthman Amr bin Bahr - *Al-Bukhala* - explained and commented on by Muhammad Al-Tunji - Dar Al-Jeel - Beirut - Edition 1-1414AH / 1993 AD.

Al-Makhzoumi, Mahdi - *In Arabic grammar "Criticism and Guidance"* - Dar Al-Raed Al-Arabi - Beirut 2nd Edition - 1406AH / 1986.

Al-Makudi, Abu Zaid Abd al-Rahman - *Sharh al-Makudi Ali Alfiya bin Malik* - Fatima Al-Rajhi investigation - Kuwait University - 1993 AD - Part 2.

Al-Mouradi, Al-Hassan bin Qasim - *Al-Jana in the Literature of Al-Maani* - Fakhreddin Qabbawah's investigation - Dar Al-Kutub Al-Ilmiya - Beirut – 1992.

Al-Mroudar, Abu al-Abbas Muhammad bin Yazid - investigation by Abd al-Khaliq Adimah - Committee for the Revival of Islamic Heritage - Cairo 1415 AH / 1994 AD.

Al-Razi, Zain Al-Din Abu Muhammad - *Mukhtar Al-Sahhah* - Yusuf Al-Sheikh investigation - Modern Library - Beirut - 1420 AH / 1999.

Al-Ridi - *Sharh Al-Radhi by Kafia Ibn Al-Hajeb* - Edited by Yahya Bashir - Imam Muhammad bin Saud University - 1-1417AH / 1999.

Al-Samarrai, Ibrahim - Al-Jahiz and Linguistics - *Al-Mawred Magazine* - Volume Seven - Fourth Issue - 1978 AD.

Al-Samarrai, Ibrahim - T*he verb, its time and its structures* - the institution of the message - Jordan - 1-1965 AD.

Arabic Language Complex - *Intermediate Lexicon* - Sunrise International Library - Egypt - 2004 AD-4.

Arkoub, Ibrahim - *Human Communication and its Role in Social Interaction* - Amman - Majdalawi House 1993 AD - First Edition.

Ayashi, Munther - *The second writing and the opening of pleasure* - Casablanca - Arab Cultural Center - 1988 AD - First Edition.

Baira, Aqeelah - *The structure of the narrative discourse in Bakhla Al-Jahiz* - University thesis - Haji Lakhdar University - Algeria – 2012.

Ben Khalat, Asia- *The system of association in the condition style and the horizon of grammatical significance- Examples from the Noble Qur'an*- University thesis - Abdul Rahman Meera University - Algeria 2017.

Boujamlin Mustafa - The problematic of narrative language in a book on "The Theory of the Novel by Abdel-Malek Mortad" - Critical Reading - *Intellectual Visions Magazine* - Umm Al-Bawadi University - Issue 3-2016 AD.

Farag, Fouad - *Temporal connotations of past tense in the Arabic language and its importance in translation* - University thesis - Yarmouk University – 1988.

Fayza, Bou Salah - *Persuasion in the Story of Ibrahim, peace be upon him - A deliberative approach* - University Thesis - University of Oran – 2010.

Haleen, Fernand and others - *Research on reading and recitation - translated, presented to and commented on - Muhammad Khair Al-Baqaghi Aleppo* - 1998 AD – 1st Edition.

Hammoud - Magda - *Approaches to Comparative Literature* - Study - Arab Writers Union - 2000 AD.

Hanari, Ali Kabkhayan - Narration and language in the novel "Al-Talisis" by Sanna Allah Ibrahim - *Illuminations Criticism Magazine* - Issue 3- 2011.

Hasan, Abbas - *Comprehensive Grammar* - Dar Al Maaref - 3rd Edition

Ibn Aqil, Bahaa al-Din Ibn Aqil - *Assistant to Facilitate Benefits* - Muhammad Kamil Barakat's investigation - Scientific Research Center - Umm Al-Qura University.

Ibn Faris, Ahmad Ibn Faris - *Dictionary of Language Standards* - Edited by Abdul Salam Haroun - Dar Al Fikr - 1339 AH / 1979 AD.

Ibn Hisham - *Mughni al-Labib on the books of Al-A'rib* - Edited by Abd al-Latif al-Khatib - The Heritage Series - Kuwait 1429 AH / 2000 CE.

Ibn Manzur, Muhammad bin Manzur - *Laslan Al Arab* - Dar Sader - Beirut 1414 AH - 3rd Edition.

Ibn Yaish - *Sharh al-Mufassal* - Al-Moniriya Press – Egypt.

Ismail, Muhammad and others - Tools of mental and emotional persuasion - *Tishreen University Journal for Human Research* - Volume 39 - Issue 6-2017.

Jabbar, Ali Miran - *Patterns of Qur'anic composition - Study in Surat Al Ham* - University Thesis - University of Kufa - 2000 AD.

Makabla, Jamal - Sahl bin Haroun's message on miserliness - Reading in the pilgrims - *Journal of the Association of Arab Universities* - Volume 16 - Issue 1-2018.

Nazzal, Fawz - Methods of linguistic persuasion in the poetry of religious preaching, "The poetry of Imam Al-Shafi'i as a model" - *The Jordanian Journal of Islamic Studies* - Volume 9 - Issue 4-1435 AH / 2013 AD.

Sa'dou, Bahia - *Simia Al-Bakhl in the Book of Misfortune to Al-Jahiz*- University Thesis - Mouloud Mamouri University - Algeria - 2010 AD.

Salman - Faid Mahmoud - *The Art of Messages by Sahl bin Haroun and Amr bin Masada - An objective technical study of the balance* - An-Najah University - University Thesis - 2011 AD.

Taharishi, Muhammad - *Text Tools* - Study - Arab Writers Union - 2000 AD.

Tourah, Muhammad Al-Eid - Language Technologies in the Field of Literary Novel - *Journal of Human Sciences* - Issue 21 - 2004 AD.

Tourah, Muhammad Al-Eid - Language Technologies in the Field of Literary Novel - *Journal of Human Sciences* - Issue 21- 2004AD.

ysaad, Asmaa - *The Pilgrim Rhetorical Mechanisms in the Rubaiyat of Omar Khayyam* - University Thesis - Al-Arabi Bin Mahidi University -2017.

Web sites:

- Barhuma - Issa - Al-Bayan Al-Hajaji in the stories of Bakhla Al-Jahiz - A study in Al-Nadera's speech - An article on the Ancontian network - https://eis.hu.edu.jo/deanshipfiles/pub103336390.pdf Retrieved 10/25/2019.

- Global Osoul Center - Persuasion Skills - Web site - Retrieved October 18, 2019. file: /// C: / Users / Lenovo / Downloads /% 20Persuasion Skills

- Al-Falah, Qahtan, Al-Tursal in the First Abbasid Era - Sahl ibn Harun in a messenger - Anthology of Arabic Narration - An article on the Internet

- Yusuf - Al-Sayyid Al-Arabi - Significance and Semantics - Concept, Scope and Types - Retrieval Date 2019-20-10 AD. file: /// C: / Users / Lenovo / Downloads / dalala% 20(1.pdf

نظراتٌ في طرائق استدلال المبَرِّد بالحديث النّبويّ الشّريف في كتابه: "الكامل في اللّغة والأدب" دراسة وصفيّة تحليليّة

محمد أبو فنّون *

تاريخ الاستلام: 2019/3/6 تاريخ القبول: 2019/7/28

ملخص

يهدفُ هذا البحثُ إلى التّعرّف على طرائقِ استدلالِ المبَرِّد بالحديث النّبويّ الشّريف في كتابه: "الكامل في اللّغة والأدب"، فقد أكثرَ المؤلِّف من إيراد الأحاديث فيه، وهذهِ الكثرةُ دفعتِ الباحثَ للنّظر في طرائقِ استدلاله، وصور إيرادها في الكتاب، وكان لِزامًا انتهاج المنهج الوصفيّ التّحليليّ لتتبّع الأحاديث في الكتاب بتخريج د. عبد الحميد الهنداوي، ومناقشتها ضمن المستويات اللّغويّة: المستوى الصّرفيّ، والمستوى النّحويّ والمستوى الدّلاليّ (المعجميّ)، وجاءت المناقشة متضمّنةً القضيّة اللّغويّة التي أورد المبَرِّد لِأجلها الحديث، ومتضمّنةً وصفاً للحديث يشمل صِحّته أو ضعفه، وتوحّد لفظه أو اختلافه بين الرواة، وموضعه بين مصادر الاحتجاج الأخرى كالآيات القرآنيّة، والأشعار، والكلام النّثريّ.

الكلمات المفتاحية: المبرد، الكامل، حديث نبوي.

Citations of Hadith in Al-Mubarrid's Al-Kamel (the Perfect) in Arabic Language and Literature: an analytical-descriptive study

Abstract

The present Study aims at investigating the citation of Hadith – *Prophet Mohammad's tradition* and using that in illustrating Al-Mubarrid's book, Al-Kamel where he copiously exemplifies and refers to sayings of the Prophet to signify linguistic aspects. This provokes researcher to investigate their form and the way of citation. Here, it becomes crucial to adopt the descriptive analytical methodology, which best suits the nature of the study. Depending on Dr. Abdul-Hameed Mehdawi's auditing of Al-Kamel, the researcher investigates the citations on the morphological, syntactic in addition to the semantic levels. The investigation has also shed light on the linguistic case for which Al-Mubarrid did cite the Hadith, including its authenticity or weakness and whether narrators provided one original quotation or various ones. The study also investigates the status of Hadith among other augmenting references; verses of Glorious Qur'an, poetry and prose.

Keywords: Al-Mubarrid, Al-Kamel, Prophetic Tradition.

© جميع الحقوق محفوظة لجامعة جرش 2020.

* أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية، جامعة الخليل، فلسطين. Email: mohammadf@hebron.edu

المقدّمة

لم يكنِ الهدفُ من هذا البحث التّعرّفَ على موقف المبَرِّد من الاحتجاج بالحديث النّبويّ الشّريف، ولا سيّما أنّ موقفه لم يختلف عن موقف مَنْ منع الاحتجاج بالحديث في النّحو والصّرف، وعمَّنْ أجاز الاحتجاج بالحديث النّبويّ الشّريف في الدّلالة والمعاجم.

ولكنْ، ما لفت انتباهي في كتاب: "الكامل في اللّغة والأدب" العدد الكبير من الأحاديث النّبويّة الشّريفة التي وردت فيه، لذا؛ آثرتُ دراسةَ هذهِ الأحاديث في الكتاب دراسة وصفيّة تحليلية تحت عناوين المستويات اللّغويّة التي وردت فيها: المستوى الصّرفيّ، والمستوى النّحويّ، والمستوى الدّلاليّ والمعجمي، وتحت هذهِ العناوين ناقشتُ القضايا التي تحدّثتْ عنها الأحاديث، والطّرائق التي عُرِضَتْ فيها، وعلاقة الأحاديث بمصادر الاحتجاج الأخرى: القرآن الكريم، والشّعر العربيّ، والكلام المنثور، مُبَيِّناً ترتيب الأحاديث مع المصادر، وأيضاً تناولتُ الأحاديثَ من حيثُ الصّحّةُ أو عدمُها، والقصرُ أو التّوسّطُ أو الطّول، واكتمال الحديث المذكور أو إيراد جزء منه، وما حافظ على لفظه أو اختلف، وما وقع في باب الخلط.

واعتمدت في هذا البحث على كتاب "الكامل" للمبرِّد بتحقيق الدكتور عبد الحميد الهنداوي الذي لم يألُ جهداً في ضبط النّصوص، وتتبّع الأحاديث في الأجزاء الثلاثة، وتخريجها تخريجاً شبهَ كاملٍ في الحواشي، وما لم يقفْ عنده من الأحاديثِ تحقّقت منه من المصادر والمراجع المتنوّعة.

وجاء البحث في مقدّمةٍ، وتمهيدٍ، ومباحثَ ثلاثة هي: المستوى الصّرفيّ، والمستوى النّحويّ، والمستوى الدّلاليّ الذي أخذ الجزء الأكبر من البحث، وخاتمة تضمنت أهم النتائج، يليها فهرس خاص بالأحاديث النبوية الشّريفة الواردة في البحث.

التّمهيد:

أسهب علماء العربية من قدماءَ ومحدثينَ في الحديث عن الاحتجاج بالحديث النّبويّ الشّريف في اللّغة والنّحو، وتوقّفوا عند أسباب المنع عند بعضهم، وأسباب التّجويز عن بعضهم الآخر[1]، ولا يَسَعُني في هذا المقامِ إلّا أنْ أؤكّدَ حقيقةً –كما نقل السّيوطيّ عن أبي حيّان- مفادها أنّ النّحاةَ الأوائلَ من البصريّين كأبي عمرو بن العلاء، وعيسى بن عمر، والخليل، وسيبويه من أئمة البصريّين، والكسائي، والفراء، وعلي بن المبارك الأحمر، وهشام الضرير من أئمة الكوفيّين لم يفعلوا ذلك، وتبعهم على هذا المسلك المتأخرون من الفريقين، وغيرهم من نحاة الأقاليم كنحاة بغداد وأهل الأندلس[2]، وهذا لا يعني أنّهم لم يذكروا أحاديثَ في كتبهم، وإنّما كان الاحتجاج بالحديث النّبويّ الشّريف نادراً وقليلاً إذا ما وازنّاه بالآيات القرآنية، والأشعار، والكلام النّثريّ.

وقد انقسم العلماءُ بخصوص الاحتجاجِ بالحديث النّبويّ الشّريف في النّحو والصّرف –فيما بعد- إلى ثلاثة أقسام، وأكثرَ العلماءُ من الكلام في هذهِ الأقسام، وذكروا الحجج التي اتّكأ عليها أصحاب كلّ قسم[3]، ولا داعي لذكرها هنا، ولكنْ، عندما يقرأ المرء حجج الأقسام الثلاثة، يقتنع بحجة القسم الأوّل، ثمّ ما إنْ لبث، وقرأ حجّة الفريق الثّاني والثّالث، يقتنع بهما؛ وذلك لحساسيّة الموضوع؛ لِأنّ الكلامَ يدور حول كلام الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، القائل: "أنا أفصحُ العربِ بيدَ أنّي من قريش"[4] وهذا القول يجعل المرءَ حائراً ومُتردّداً في قَبول حُجج أيّ قسم.

وخلاصةُ القول: إنّ الخلافَ بين النّحاة في المنع، أو الإجازة، أو التّوسّط يختصُّ بالمسائل النّحويّة والصّرفيّة، ولا خلافَ نهائياً بخصوص القضايا الدّلاليّة والمعجميّة، إذ أجازوا الاستدلال بالأحاديث فيها دون تردّد أو تحفّظ.

ولو نظرنا معاً إلى مفهوم الاحتجاج اللّغويّ، لرأينا أنّ المصطلحَ لا يقصد الجانب النّحويّ فقط، وإنّما يشملُ جميع المستوياتِ اللّغويّة، فالاحتجاج: هو "إثبات صحّة قاعدة، أو استعمال كلمة أو تركيب، بدليل نقلي صحّ سنده إلى عربي فصيح سليم السّليقة"[5]، فالقسم الأول من التعريف هو إثبات صحّة قاعدة، وهذا هو الفيصل الذي تمسّك به النّحاة، وبنَوا عليه قراراتِهم بخصوص منع الاحتجاج بالحديث؛ لِأنّ الحديثَ مرويٌّ بالمعنى، وأغلبُ مَنْ نَقَلَ الأحاديثَ هم الأعاجم الذين لا يتقنونَ اللّغة العربيّة؛ فوقع اللّحنُ في نقلهم، وجاءت الأحاديثُ بألفاظٍ مختلفةٍ، ولو تأكّد العلماءُ أنّ ألفاظَ هذهِ الأحاديثِ هي ألفاظُ الرّسولِ (صلّى الله عليه وسلّم)، لاحتجّوا بها احتجاجاً مطلقاً، ولَمَا توقّفوا عندها، بل لاحتلّتِ الأحاديثُ المنزلةَ الثّانيةَ في الاحتجاج بعد القرآن الكريم، ونحن هنا لا نناقشُ مذهَبهم في هذا الأمر، لكن، هذا الأمرُ لم يكن مُختصًّا بالحديث النّبويّ الشّريف- أقصد الرواية بالمعنى وبألفاظ مُختلف فيها – بل إنّ الشّعرَ العربيّ لم يكن بمعزل عن هذا الأمر، فالأبياتُ الشّعريّة جاءت بأكثرَ من رواية، وَقُبِلَتْ، بمعنى؛ أنّها رُويَتَ بالمعنى، ورواتها لم يكونوا بكامل الثّقة كرواة الأحاديث، وهنا يمكن القول: كيف نستبعدُ الأحاديث كونها رُوِيَتْ بالمعنى، وَنَقْبَلُ ما رُوِي بالمعنى من الشّعر العربيّ، وكذلك النثر[6]، ونحنُ هنا لا نعارض ما ذهب إليه النّحاة، ولكن نتساءلُ عن السّبب الذي دفعهم لاتخاذ هذا الموقف من الحديث النّبويّ الشّريف.

وقد أجاب السّيّد الشّرقاويّ عن هذا التساؤل في معرض حديثه عن سبب الإقلال بالاحتجاج بالحديث النّبويّ الشّريف، فهو يرى أن سبب الإقلال يعود إلى الخصومة بين أصحاب الحديث، وأصحاب نزعة الاعتزال من المتكلمين وأهل الرأي، وأنّ تأثر المتأخرين من النّحاة بالفلسفة والمنطق أثر في تعميق الفجوة بينهم وبين أصحاب الحديث، وكان الشّعر بمعزل عن هذهِ الخصومة، ولم يكن طرفاً فيها، بل كان موضع اهتمام المتكلمين، ولم يكن داخلاً في دائرة المخاطر التي تحيط بالحديث[7].

وأمّا القسم الثّاني من تعريف الاحتجاج فهو: "أو استعمال كلمة أو تركيب"، فاستعمال كلمة ليس بالضّرورة أنْ يكونَ في باب النّحو؛ لِأنّ الأصلَ قبلَ النّحو اللّفظ، فإذا كانتِ اللّفظةُ غيرَ صحيحة، وَضَبْطُها النّحويُّ صحيحًا، تلقائياً يجب أنْ ترفضَ، أيعقلُ مثلا أنْ نضعَ كلمةً باللّغة الإنجليزية في موضع الفاعل في لغتنا، ونضبطَها بالرّفع، ونعدّها صحيحة؛ لِأنّها عبّرت عن قاعدة مُتّفق عليها، وهي أنّ الفاعل مرفوع، نعم، لقد احتجّ العلماءُ بالحديث في الدّلالة والبلاغة، ولم يحتجّوا به في الصّرف والنّحو، مع العلم أنّ اللفظة واحدة، وهي الأصل، والأصل قبل النّحو صحّة اللّفظة، فإذا كانتِ اللّفظةُ غيرَ صحيحةٍ، وغيرَ فصيحةٍ، وركيكة وضعيفة، وتعبّرُ عن قاعدة صحيحة، فما الفائدة من القاعدة المبنيّة على لفظة اخترعها الأعاجم مثلا؟.

ليس بالضرورة أن يكون اختلاف لفظ الحديث من صنع الرواة، بل يمكن أن يكون الاختلاف عائداً إلى الرسول (صلّى الله عليه وسلّم)، فالرسول (صلّى الله عليه وسلّم) كان يذكر الحديث أكثر من مرّة، وفي مواقف مختلفة، وظروف متعدّدة بألفاظ مختلفة[8]، وهذا يمكن أن يبرّر جانباً من اختلاف لفظ الأحاديث، ولا يبرِّئ الرواة من اللحن في رواية الأحاديث، وخصوصاً أن الأحاديث اعتمدت على الرواية، ولم تعتمد على التدوين، إذ لم يدوّن الحديث إلّا في بداية المئة الثانية من الهجرة[9]، ولم يكن تأليف العكبري لكتابه "إعراب مشكل الحديث النّبويّ الشّريف" مثلاً إلّا لِأن الرواة يخطئون في الأحاديث النبوية الشريفة[10].

احتجاج العلماء بالحديث في المستوى الدّلاليّ: (المعجميّ)

لقد احتجّ علماءُ العربيّةِ القدماءُ بالحديث النّبويّ الشّريف في مسائل اللّغة، منهم على سبيل المثال أبو عمرو بن العلاء، والخليل، والكسائيّ، والفرّاء، وابن السّكّيت، والمبرّد، والنّحّاس، والأزهري، وابن فارس[11]، وقلَّ احتجاجُهم - أو كاد ينعدمُ- بالحديث النّبويّ الشّريف في المستوى النّحويّ والصّرفيّ، وهذهِ حقائقُ لا يختلف عليها اثنان، مع شرعيّة التّساؤل: أيعقلُ أنْ يُسْتَشْهَدَ بالحديثِ في اللّغة، ثمّ لا يُسْتَشْهد به في النّحو؟ واللّغة والنّحو صِنْوان، يخرجان من أصل واحد[12].

إنّ المعاجمَ تعتمدُ المعاني، والصّيَغ والتّراكيب يعتمدانِ صحّة النّطق وروايته، يقول محمد عيد: "إنّ علماءنا فرّقوا بين الاستشهاد بالحديث بين المستوى الوظيفيّ، والمستوى المعجميّ، فَرُفِضَ الأوّلُ، وقُبِلَ الثّاني"[13]، وهذا الأمرُ هو المنتشرُ بين العلماء والدّارسين، وأكاد أقطع بأنّ جميعَ أصحابِ المعاجمِ العربيّةِ احتجّوا بالأحاديث النّبويّة الشّريفة دون إبداء أيٍّ تحفّظ على هذا الموضوع بنسبٍ تختلف من معجم إلى آخر، فقد احتجّ بالحديث النّبويّ الشّريف الخليل في العين، وابن دُريد في جمهرة اللّغة، والأزهريّ في التّهذيب، والجوهريّ في الصّحاح، وابن سِيده في

المحكم، وابن الأثير في النّهاية في غريب الحديث والأثر، وابن منظور في لسان العرب[14]، دون النّظر إلى صحّة ألفاظه أو صِحتّه بشكل كامل.

فالمستوى الدّلاليّ لا يخضعُ لِأيّة إشكالية؛ لِأنّ للاحتجاجِ غرضين، الأوّل: لفظيّ؛ لإثبات صِحّة استعمال لفظة أو تركيب، وما يلي ذلك من قواعدَ في علوم اللّغة والنّحو والصّرف، والثاني: معنويّ، يتعلق بإثبات معنى الكلمة أو معانيها، وما يتبع ذلك من قواعدَ بلاغيّةٍ في علم المعاني والبيان والبديع[15]، فعندما تُفَسَّرُ كلمةٌ واردةٌ في بيت شعر بالكلمة نفسِها في حديث نبويّ شريف في المعاجم وكتب الأدب مثلاً؛ يعني أنّنا احتججنا بحديث نبويّ شريف لتفسير معنى كلمة أو معاني الكلمة المختلفة، فنحن إذن حَقّقنا أمرين، الأوّل: إثبات صحة استعمال اللّفظة، كونها وردت في حديث نبويّ شريف، والثّاني: المعنى، أي؛ دلالة الكلمة، وطالما وضّحنا معنى الكلمة بناءً على حديث نبويّ شريف، فِلمَ لا يحتجّ بها في الصّرف والنّحو؟

احتجاج المبَرِّد بالحديث النّبويّ الشّريف: {كتاب المُقْتَضَب}

لم يخرجِ المبَرِّد عمّا أقرّه المانعونَ من الاحتجاج بالحديث النّبويّ الشّريف، فقد سار على مذهبهم في الصّرف والنّحو والدّلالة، وهذا ظهر جليًا في كتابيه: "المقتضب"، و"الكامل في اللّغة والأدب" –موضوع الدّراسة.

ففي كتابه "المقتضب" احتجّ بثلاثة أحاديث[16]، أو أربعة[17]، أو تزيد قليلاً عند دمج الصّرف بالنّحو؛ وبالمجمل احتجّ المبَرِّد بالحديث في ثلاثة عشر موضعًا، سواء أكان الاحتجاج فيها بالحديث النّبويّ أم بكلام الصّحابة، كرّر أحدها في موضعين، وبقي اثنا عشرَ موضعًا، تابعَ في ثلاثة منها سيبويهِ الذي سبقه إلى الاحتجاج بها، واستقلّ بالاحتجاج بتسعة أحاديث: حديثان منها من كلام علي بن أبي طالب، وثالث من كلام عمر بن الخطّاب، ورابع قال فيه: وقد جاء في الحديث، وأربعة نسبها إلى الرسول (صلّى الله عليه وسلّم) صراحة، وواحد احتجّ به، ولم يصرحْ بأنّه حديث[18]، ويبدو من هذا التّوزيع أنّ المبَرِّد متردّدٌ في الاحتجاج بالحديث النّبويّ الشّريف، وكأنّه يجيز الاحتجاج بالحديث المنسوب إلى الرسول (صلّى الله عليه وسلّم)، أو المنسوب إلى الصحابة، وآل البيت في مسائل الصّرف والنّحو، ولكن بنسب قليلة إذا ما وازنّاها بمصادر الاحتجاج الأخرى.

وما يؤكّد تردّدَهُ وحيرتَهُ أنّه تابعَ سيبويهِ في الأحاديث التي احتجّ بها نقلاً عنه، فلم ينسبْها إلى الرسول (صلّى الله عليه وسلّم)، ولا إلى قائِلها إنْ كان من أهل البيت، أو من الصّحابة، أمّا الأحاديثُ التي جاء بها هو غير مُعتمد على سيبويه، فقد نسبها إلى الرسول (صلّى الله عليه وسلّم)، أو إلى قائلها، أو قدّم لها بما يدلّ على أنّها من الحديث أو الأثر[19]، فقلّد سيبويهِ فيما

نقله عنه، وانفرد فيما لم ينقلْهُ، وبالمجملِ فالأحاديثُ قليلةٌ جدًا إذا ما وازنّاها بالآيات القرآنيّة والأشعار؛ لِأنّه كتاب يختصّ بالصّرف والنّحو.

{كتاب الكامل في اللّغة والأدب}

أمّا في كتاب: "الكامل في اللّغة والأدب"، فقد أكثرَ المبَرِّد من الاحتجاج بالحديث في الأمور الدّلاليّة، والتزم القلّة والنّدرة في الأمور الصّرفيّة والنّحويّة كما هي تقريبًا في "المقتضب"؛ لِأنه كتابٌ جمعَ بين اللّغة والأدب، ولم يختصّ بالصّرف والنّحو كما اختصّ "المقتضب"؛ لذلك كَثُرَ استدلالُهُ بالحديث في الأمور الأدبيّة والبلاغية، وقلّ في الأمور الصّرفيّة والنّحويّة.

فقد أوردَ المبَرِّد في كتابه: "الكامل في اللّغة والأدب" عدداً كبيراً من الأحاديث النّبويّة بما لا يقلّ عن 200 حديث نبويّ شريف•، ولم يكن استدلاله بها على نمط واحد؛ فقد تنوّعت موضوعاتها، وتعدّدت صورها، وطرائق الاحتجاج بها، أو الاستدلال بنصوصها، ولم تخرج عن المستويات اللّغويّة المعروفة: الصّرفيّة، والنّحويّة، والدّلاليّة المعجميّة، وكانت الحصةُ الأكبرُ للمستوى الدّلاليّ المعجميّ، أمّا المستويانِ الصّرفيّ والنّحويّ، فكانَ الاستدلالُ عليهما بالحديث النّبويّ الشّريف قليلاً، ولم يخرجْ هذا الاستدلال عن الصّورة العامّة لاستدلال العلماء بالحديث النّبويّ الشّريف في عصر المبَرِّد أو قبله؛ بمعنى أنّه سار على نهج القدماء في ندرة الاحتجاج بالحديث النّبويّ الشّريف في الصّرف والنّحو، وجاء الاحتجاج بهذا العددِ الكبيرِ في كتاب "الكامل في اللّغة والأدب"؛ لِأنّه ليس كتابًا مُختصًّا بالصّرف والنّحو، وإنما دمجَ بين الأدب، والدّلالة، والأخبارِ، والأنسابِ، والحِكَمِ، والصّرفِ والنّحوِ والبلاغة؛ فكان مُتنوّعاً.

وكانَ المبَرِّد يجمعُ في كتاب "الكامل" أخبارًا وقصصًا، غايتُهُ من إيرادها أنْ يشقّقَ الكلامَ على بيان غريبها، وشرح جملها، وبيان اشتقاق اللّغة وتصاريفها، وبيان أسرارها، وبعض معاني الكلام وبيانه وبديعه، وكانت موضوعاتُ كتابِهِ متنوّعةً، إذ خلط بين الجدّ والهزل، ليروّحَ عن القلوب، ويكثر فيه من الأخبار والطرائف والنّكات الممتعات[20].

وجاءتِ الأحاديثُ في كتاب "الكامل" بالنّصّ الصّريح، وبالنّسبة الواضحة للرّسول (صلّى الله عليه وسلّم)، ولم يعمل كما عَمِلَ في الأحاديث التي أوردها المبَرِّد في المقتضب، وكان سيبويه قد احتجّ بها، ولم يخرجْ عن هذا النّمط إلّا ما ندر، ولعلّ هذا الخروجَ ليس مقصودًا على الإطلاق.

وتوزّعتِ الأحاديثُ –كما قلتُ- بين المستويات اللّغويّة: الصّرفيّة والنّحويّة والدّلاليّة المعجمية، وكان في غالبيّتها من الأحاديث القصيرة أو المتوسّطة، أو اجتزأ منها المبَرِّد ما شاء من عبارات، وأوردها للدّلالة على أمر مُعَيَّن، وقلّتِ الأحاديثُ الطّويلة، وتراوحتْ هذهِ الأحاديثُ بين

الأحاديث الصّحيحة، والأحاديث الضّعيفة، والأحاديث الحسنة، وتنوّعت بين الأحاديث المختلف في لفظها (أي لفظها مختلف) وهي أحاديث كثيرة جاءت على هذا النّمط، وقلّت الأحاديث التي لم تروَ بألفاظ مختلفة، والفيصل في هذا الأمر تخريج المحقق د. عبد الحميد الهنداوي، وما لم يخرّجه المحقّق، قمتُ بتخريجه والتأكد منه، وهذا سيظهر عند الحديث عن المستويات اللغوية المختلفة.

المبحث الأوّل: المستوى الصّرفيّ:

لم تخرجِ المسائلُ الصّرفيّة التي استدلّ عليها بالحديث النّبويّ الشّريف عن توضيح صرفيٍّ لكلمة واردة في بيت من الشّعر، أو ما يتعلقُ بقضيّة صرفيّة استدلّ عليها، أو وضّحها بحديث نبويّ شريف، وكان يرافقُ الاستدلال والاحتجاج القياس الصّرفيّ بالنّظير أو المشابه، وضمن مختارات كان يذكُرها المبَرِّد في "الكامل"، وهي أحاديثُ، وأقوالُ حكماءَ، وعلماءَ، وحكمٌ، وأخبارٌ، وأبياتٌ شعريّةٌ، وحكاياتٌ، وقصصٌ، كان يتوقفُ عند كلمة واردة في حديث؛ فيحلّلها صرفيًّا، ويدعمُ تحليله بأمثلة قياسية لتقوية ما يريده، وتمحورتِ المسائلُ الصّرفيّة في زيادة التّاء للمبالغة، والاشتقاق، والميزان الصّرفيّ، وضبط بعض الكلمات صرفيًّا، وما إلى ذلك.

زيادة التّاء للمبالغة: {أبيات شعريّة – تعليق على كلمة صرفيًّا- حديث نبويّ شريف}

أثناء تعليقه وشرحه لِأبيات شعريّة لِأبي زيدٍ الأسلمي[21] توقّف عند كلمة "نقائد"، يقول: "واحدتها نقيذة، وتأويله: أنّهم أنقذوا من بؤس، يقال للرجل والمرأة ذلك على لفظ واحد، نقول: هذا نقيذةُ قومه، تقع الهاء للمبالغة؛ لِأنّ أصلَهُ كالمصدر، كقولك: زيدٌ مَكْرُمَةٌ لِأهله، وزيدٌ كريمةُ قومه؛ أي يحُلّ محل العقدة الكريمة، والخصلة الكريمة"[22] وجاء بحديث نبويّ لتقوية كلامه: (إذا أتاكم كريمةُ قومٍ فأكرموه)[23]، وهذا الحديثُ حديثٌ حَسَنٌ، روي بعدّة ألفاظ: كريم وشريف[24]، وموضع الشّاهد هو المختلف في لفظه، على أنّه يتساوى قولنا: كريم وكريمة في الحديث، لكنْ، زيدت التّاء للمبالغة، يقول: "وتقول العرب للرّجل: راوية ونسّابة، فتزيد الهاء للمبالغة، وكذلك: علّامة، وقد تلزم الهاء الاسم، فتقع للمذكر والمؤنث على لفظ واحد، نحو: ربعةٍ ويفعةٍ، وَصَرُورة، وهذا كثير لما تنزع الهاء منه، فأمّا راوية، ونسّابة وعلّامة، فحذف الهاء جائز فيه، ولا يبلغ في المبالغة ما تبلغه الهاء"[25].

وذكر التّاء التي للمبالغة أثناءَ حديثِهِ عن أبيات لعِمْرَان بن حطّان، وتحديداً عند قوله: (لو كنت مستغفراً يوماً لطاغية)[26]، يقول: "يكون على وجهين: لنفس طاغية، والآخر للمذكر، وزاد الهاء للتوكيد والمبالغة كما يقال: رجل راوية، وعلّامة، ونسّابة، وكلاهما وجه، ويقال: جاءت طاغية الرّوم، يُراد الجماعة الطّاغية، كما قال الرسول (صلّى الله عليه وسلّم): (الفئة الباغية)"[27]؛ فجاء بجزء من حديث لإسناد كلامه عن (طاغية) الواردة في بيت عمران بن حطّان،

وهذا الحديث صحيح، وورد أصله في الصّحيحين[28]، فكان استدلاله بالحديث واضحًا وقاطعًا كأي مصدر من مصادر الاحتجاج الأخرى.

المعتلّ المثال الواوي: {حديث نبويّ شريف- تعليق على لفظة فيه}

يقولُ المبَرِّد: "وَيُرْوى أنّ رجلا وَفدَ على رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم)، فسأله، فكذّبه، فقال له رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم): (أأسألك فتكذّبني؟ لولا سخاءُ فيك وَمِقَك الله عليه لشردت بك من وافد قوم) معنى "وَمِقَك" أحبّك، يقال: "وَمِقْتُه أمقُهُ"، وهو على فَعِلْت أفعل، ونظيره من هذا المعتلّ: ورم يرم، وولي الأمير يلي، وكذلك: وَسِعَ يَسَعُ كانت السين مكسورة، وإنّما فتحت للعين، ولو كان أصلها الفتح لظهرت الواو، نحو: وَجِلَ يوجَل، وَوَحِدَ يَوْحَدُ، والمصدر (مقة)، كقولك وعد يعد عدةً، وجد يجدُ جدة"[29]، فتحدّث عن قضيّة صرفيّة لكلمة واردة في حديث نبويّ شريف، وأردف تحليله للكلمة بأمثلة من النّظائر، والحديث ضعيف[30].

المتفيعل: { أقوال وروايات وأبيات شعريّة وحديث – الوقوف على ألفاظ في الحديث- شَرَحَ "الموطئون أكنافاً" استناداً على أقوال مختلفة- وعلّق على "الثرثارون" بثلاثة أبيات شعريّة، و"المتفيهقون" – ببيت شعري}.

أورد المبَرِّد حديثًا ضمن مختارات أدبيّة، وَحَلّلَ ألفاظاً من الحديث، يقول (صلّى الله عليه وسلّم): "... أحاسنكم أخلاقاً الموطّئون أكنافاً... الثّرثارون المتفيهقون"[31].

فشرح "الموطئون أكنافاً" مُسْتنداً على أقوال العلماء، وانتقل إلى "الثّرثارون المتفيهقون"، إذ توقّف عند "الثّرثارون" وشرحها، وأسند شرحه بثلاثة أبيات شعريّة، وانتقل إلى "المتفيهقون"، يقول: "وقوله (صلّى الله عليه وسلّم): المتفيهقون إنّما هو بمنزلة قوله "الثرثارون" توكيد له، ومتفيهق مُتفيعل من قولهم: فهِقَ الغديرُ يَفْهَقُ"[32]، ثمّ أسند المعنى ببيت من الشعر[33]، وهذا الحديث حسن، لكنّ ألفاظَهُ مختلفٌ فيها، فقد تغيّرت كلمة "المتفيهقون" بالمتشدّقين[34]، وجاءت الكلمتان معا في رواية[35]، وكذلك تركيب "الموطئون أكنافاً" مختلف في وجوده أصلاً في الحديث النّبويّ الشّريف[36]، فوضّح الألفاظ، وخَلُصَ إلى وزن صرفيّ معروف "متفيعل" اعتماداً على لفظ غير مقطوع بوجوده في حديث نبويّ شريف، لكنْ، عَزّز شرحه بأبيات شعريّة متنوّعة.

القمينُ والقَمَنُ: {توضيح معنى بيت شعر بحديث- التّعليق على لفظين واردين في الحديث مستنداً على قول العلماء لإثبات صحة استعمال الرسول (صلّى الله عليه وسلّم) للفظ مُعيّن.

أورد المبَرِّد حديثاً نبويّاً شريفاً أثناء تفسيره لبيت من الشّعر، وتوقّف عند كلمتين واردتين: الأولى: وهي "عَقار" واردة في الشّعر، وجاء بالحديث لإثبات صحّة استعمال اللفظة لورودها

فيه[37] والثانية – وهي جوهر المسألة- كلمة وردت في الحديثِ نفسهِ، وقام المبَرِّد بتحليلها وتوضيحها، يقول المبَرِّد: "وَيُرْوى عنه (صلّى الله عليه وسلّم) أنّه قال: (من باع دارًا أو عَقَاراً، فلم يَرْدُدْ ثمنه في مثله، فذلك مال قَمَنٌ ألّا يبارك له فيه)، وقوله: قَمَنٌ: يريد خليق، ويقال أيضاً قمين وقمن، قال أبو الحسن: من قال: قَمَنٌ لم يثنِّ، ولم يجمع،، ومن قال: قمنٌ وقمين ثنّى وجمع"[38]، فقول الرسول (صلّى الله عليه وسلّم) حُجّة في قوله: مالٌ قَمَنٌ، إذ لم يثنِّ ولم يجمع، وهو صحيح، فأثبت صحة قول الرسول (صلّى الله عليه وسلّم) بكلام أبي الحسن، وهو حديث حَسَنٌ[39].

بَرَحاً وبَرْحاً: { تفسير كلمة "برح" جاء بحديث-وتحدّث عن الضبطين بَرَحَ وَبَرْح استناداً على الشّعر، وقول أبي الحسن}.

أثناء شرح المبَرِّد لكلمة "برح"، أورد حديثاً نبوياً شريفاً، يقول: "وفي الحديث: (فأين أهل النّهر؟ قال: لقوا "بَرَحاً")، والعربُ لا تعرفه إلّا ساكن الرّاء"[40]، واستند على بيت من الشعر لجرير وردت فيه الكلمة ساكنة الرّاء: (بَرْحُ الهوى)[41]، ثم خرّج ضبطَ الرّسول (صلّى الله عليه وسلّم) بقوله: "قال أبو الحسن: وقد سمعنا من غير أبي العبّاس، يقال: لقيتُ منك بَرَحاً بالفتح، ويقال: لقي من البُرَحِين؛ أي الدواهي الشّداد التي تبرّح به"[42] فضبطه (صلّى الله عليه وسلّم) صحيح بناء على قول أبي الحسن، والحديث صحيح، ولم يروه أحد بالفتح تمشياً مع قول المبَرِّد: العرب لا تعرفه إلّا ساكن الراء[43].

البدّن والبادن: { توضيح كلمة (بُدّن) الواردة في بيت شعر- حديث فيه كلمة بُدّن}

عند شرحه لبيت من الشّعر ل محمد بن عبد الله الثقفي، توقف عند كلمة: بُدّناً[44] يشرحها، ويُبَيِّن اشتقاقها، وأثناء ذلك أرود حديثاً للرسول (صلّى الله عليه وسلّم)، يقول: "البُدّن، واحدها: بادن، كقولك: شاهد وشُهّد، وضامر وضمّر، وهو العظيم البدن، يقال: بَدُنَ فلانٌ: إذا كَثُرَ لَحْمُهُ، و(بدّن) إذا أسنّ، وفي الحديث عن رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم): (إني قد بَدّنتُ، فلا تسبقوني بالركوع والسّجود)"[45]، وهو حديث صحيح[46]، "يقال: بَدُنَ الرجل يَبْدُنُ بُدْناً، وبدانة، وهو بادن، إذا ضخم، وبَدّن الرجل بالتّشديد، إذا أسنّ... ويقال فيه: هذا رجل بَدَنٌ إذا كان مُسنّاً"[47].

وجُلُّ المسائل الصّرفيّة اختصت بما مَثّلنا، على الرّغم من وجود العديد منها في الاشتقاق والميزان الصّرفيّ[48]، إلّا أنّها حافظت على الطّريقة والأسلوب، وتراوح الحديث بين الصّحيح والحسن والضّعيف، المختلف في لفظه في الغالب، وغير المختلف.

المبحث الثّاني: المستوى النّحويّ:

لم تكن الأحاديثُ التي أوردها المبَرِّد في "الكامل" كأدلّة على قضايا نحويّة كثيرة، بل لم تتجاوزْ أربعةَ مواضعَ، وجاء الاستدلال عليها بشكال غير مباشر، وكأنّه يقصد تجنّب الاحتجاج بالحديث في هذا المستوى، وتمحورتِ القضايا النّحويّة التي استدلّ عليها بأحاديثَ في ذكر بعض آراء العلماء، وبعض الأبواب النّحويّة: كالتّوكيد، والتّعريف، والتّنكير، والزيّادة، والاستفهام، وبالمجمل لم يتجاوز المبَرِّد نظرة العلماء القدماء بخصوص الاحتجاج بالحديث في القضايا النّحويّة.

الاستعانة بالرّأي البصريّ، والتّوكيد اللّفظيّ بالمرادف: { تفسير لفظين في حديث- الرأي البصريّ والتّوكيد}

لقد ذكرَ المبَرِّد الرأيَ البصريَّ في مَعْرِضِ حديثه عن تفسير كلمةٍ واردةٍ في حديث نبويّ شريف، وتحدّث عن كلمة أخرى في الحديثِ نفسِه، وربطها بالتّوكيد، ولم يوضح الأمر، يقول الرسول (صلّى الله عليه وسلّم): (... الثّرثارون المتفيهقون)[49]، وأثناء شرح المبَرِّد له قال: "وليست الثّرّة عند النّحويّين البصريّين من لفظ الثّرثارة، ولكنّها من معناها"، وقوله (صلّى الله عليه وسلّم): المتفيهقون، إنّما هو بمنزلة قوله "الثرثارون"، توكيدٌ له[50]، وهو حديث حَسَنٌ، لكنْ مُختلف في لفظه[51].

وقوله: "توكيد له"، أعتقد أنّ (المتفيهقون) توكيد لفظي بالمرادف ل (الثّرثارون)، وهو صحيح في اللّغة؛ إذ يكون التّوكيد اللفظيّ بتكرار اللّفظ نفسه أو بمرادفه.

ينصرفُ في النّكرة ولا ينصرفُ في المعرفة (لكعُ): { شعر- بنو اللكيعة- أمثلة قياسيّة بالنّظائر- حديث نبويّ شريف- تعليق}

استند على حديث نبويّ شريف أثناء تفسيره لِأبيات شعريّة ورد فيها "بنو اللّكيعة" يقول المبَرِّد: "وقوله: "بنو اللّكيعة"، فهي اللّئيمة، ويقال في النّداء يا لكعُ، وللأنثى يا لكاعِ؛ لِأنّه موضع معرفة، كما يقال: يا فُسَقُ، ويا خَبَثُ، فإنْ لم ترد أنْ تعدلَه عن جهته، قلت للرجل: يا ألكعُ، وللأنثى: يا لكعاء، وهذا موضع لا تقع فيه النّكرة، وقد جاء في الحديث – والأصل ما ذكرت لك-: (لا تقوم السّاعة حتّى يلي أمور الناس لكعُ بنُ لكع)، فهذا كناية عن اللئيم ابن اللئيم، وهذا بمنزلة "عمرُ" ينصرف في النّكرة، ولا ينصرف في المعرفة، ولكاع يبنى على الكسر"[52]، وجاء بمنزلة (عمر)؛ ينصرف في النكرة، ولا ينصرف في المعرفة، وهو حديث صحيح لا غبار عليه[53].

وجاء الحديث برواية أخرى، وبضبط آخر، فقال الرسول صلّى الله عليه وسلّم: (لا تذهبِ الدنيا تكون للكعِ ابنِ لكعٍ)[54]، يقول العكبري: "هو مصروف هنا؛ لِأنّه – وإن كان معدولاً عن لاكع- نكرة، لذلك دخلت عليه الألف واللام في قوله صلّى الله عليه وسلّم ابن اللكع"[55].

زيادة اللام: {إثبات صحّة استعمال لفظة واردة في الشّعر بحديث}

ذكر حديثاً لإثبات صحّة لفظة واردة في بيت من الشّعر:

قال ابن زيّابة (السريع): **ما لِدَدٌ ما لِدَدٌ مالهُ**[56]

وهذهِ اللفظة اتّصلت بها اللام الزائدة، لكن، بدأ بإثبات صحّة اللّفظة اعتماداً على حديث نبويّ شريف، ثم بدأ الحديث عن زيادة اللام، وتحديداً أنّ اللفظةَ الواردةَ في الحديث دون اللام، فاستدلّ بذلك على أنّها زائدة، يقول: "قوله: "ما لِدَدٍ" يعني رجلا، وَدَدٌ في الأصل اللهو، قال رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم): (لستُ من دَدٍ ولا ددٌ مني)، وقد يكون في غير هذا الموضع مأخوذاً من العادة، وهذهِ اللام الخَافضة تكون مكسورة مع الظّاهر، ومفتوحة مع المضمر"[57]، وصحّة استعمال اللفظة يؤدي إلى صحّة القاعدة النّحويّة التي تُبْنَى عليها، وهذا الحديث ضعيف أخرجه البخاري وغيره[58].

" مهيم" حرف استفهام: { حكاية ورود (مهيم) فيها – حديث نبوي شريف}

أوردَ المبَرِّد حكايةً فيها: "يا أبا الحديد، مَهْيَمْ.[59]" واستدلّ بعدها بحديث ورد فيه "مهيم"، يقول: "مَهْيَمْ: حرف استفهام، معناه: ما الخبر، وما الأمر؟ فهو دالّ على ذلك محذوف الخبر، وفي الحديث: (أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم) رأى بعبد الرحمن بن عوف ردع خلوق، فقال: مَهْيَمْ؟ فقال: تزوّجت يا رسولَ اللهِ، قال: أَوْلِمْ ولو بشاة، وكان تزوّج على نواة)"[60]، فاستدلّ على صحّة استعمال "مهيم" في الاستفهام بالحديث النّبويّ الشّريف، وهذا الحديث حديث صحيح[61].

المبحث الثالث: المستوى الدّلاليّ:

لكثرة الاستدلال بالحديث النّبويّ الشّريف في المستوى الدّلاليّ، ارتأيت عنونة المسائل بعناوين عامّة، وليس كما في المستويين: الصّرفيّ والنّحويّ، وبجانب العنوان الطّرائق التي جاءت بها الأحاديث النّبويّة الشّريفة، وتمحورتِ الأحاديثُ في المستوى الدّلاليّ تحت العناوين العامّة الآتية:

تفسير ألفاظ أو تراكيب أو معانٍ عامّة في الشّعر العربيّ:

لقد عَمَدَ المبَرِّد أثناء تعليقه على أبيات الشّعر الاستعانة بالأحاديث النّبويّة الشّريفة؛ فكانتِ الاستعانةُ لتوضيح لفظٍ واردٍ في بيت شعر، أو تركيب، أو ملاءمة معنى بيتٍ من الشّعر أو جزء منه لمعنى حديث مُعَيّن.

توضيح ألفاظ: {لفظة "الحضارة" في الشّعر- حديثان الأوّل على قسمين}

أثناء تعليقه على أبيات شعريّة للقطاميّ، توقّف عند لفظةٍ وردت فيها، وهي "الحضارة" ثم بدأ بتفسيرها، وخلال التّفسير استطرد، وأورد حديثين: الأوّل: عرضه على مقطعين، يقول: "قوله: "الحضارة" يريد الأمصار، وتقول العرب: فلان بادٍ، وفلانٌ حاضر؛ وفي الحديث: (ولا يبيعَنّ حاضر لبادٍ)، وتأويل ذلك أنّ البادي يقدّم، وقد عرف أسعار ما معه، وما مقدار ربحه، فإذا جاءه الحاضر عرّفه سنة البلد، فأغلى على النّاس، ومثل ذلك النّهي عن تلقي الجلب، ومثله(دعوا عباد اللهِ يُصِبْ بعضهم من بعض)"[62] فالأوّل أخرجه البخاري بنحوه، والثّاني في قوله: النّهي عن تلقي الجلب" إشارة لحديث أخرجه مسلم، والثّالث هو جزء من الأوّل كما أخرجه مسلم بنحوه[63]، فاستطراده عند الحديث عن لفظ "الحضارة" جعله يورد حديثين الأوّل على قسمين.

{كلمة في بيت شعر- حديث}

وعند حديثه عن معنى كلمة (افتلاتا) الواردة في بيت شعر[64]، أشار لحديث وردت فيه هذهِ اللفظة، يقول: "وفي الحديث أنّ رجلاً قال: يا رسولَ اللهِ إنّ أميّ افتلتت؛ أي ماتت فجاءة"[65]وهذا الحديث صحيح مُختلف في لفظه[66].

{ لفظة (أَنْسَأْتكُمْ) في الشّعر- حديث }

أوردَ أثناءَ شرحهِ لكلمة (أنسأتكم) الواردة في بيت شعر لجرير[67] حديثاً لتوضيح ما يدور في فلك هذهِ اللّفظة، يقول: "فاستوت الشّهور لمّا جاء الإسلام، وأبان ذلك رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم) في قوله: (إنّ الزمانَ قد استدارَ كهيئته يومَ خلقَ اللهُ السمواتِ والأرضَ)"[68] والحديث صحيح.

{لفظتا (قمين وقمن) في الشّعر – حديث}

أورد حديثاً أثناء تعليقه على كلمتي (قمين وقمن) الواردتين في بيتين من الشّعر: قال جميل (الطويل): **إذا جاوزَ الخِلَّيْنِ سِرٌّ فإنَّهُ بنثٌ وإفشاءِ الحديثِ قَمِينُ** [69]

وقال الحارث بن خالد: (البسيط)

منْ كانَ يسألُ عنّا أينَ منزلنا والأقحوانةُ منّا منزلٌ قَمِنُ[70]

ثمّ أورد الحديث: (من باع داراً أو عَقاراً فلم يردْ ثمنه في مثله، فذلك مال قَمِنٌ ألّا يباركَ فيه)[71] والحديث حسن مختلف في لفظه[72].

{ كلمة (المهراس) في الشّعر – حديث}

جاء بحديث لتوضيح كلمة (المهراس) الواردة في بيت شعر:(الخفيف)

واذكروا مَصْرعَ الحُسَينِ وزيداً وقتيلاً بجانبِ المهْرَاسِ[73]

يقول المبَرِّد: "وقوله: "وقتيلاً بجانب المهراس" يعني حمزة بن عبد المطلب، والمهراس ماء بأحد، ويروى في الحديث: (أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم) عطش يوم أحد، فجاءه علي في درقةٍ بماء من المهراس، فعافه، فغسل به الدّم عن وجهه)"[74] والحديث لم أقف على سنده، وقد أورده السّهيليّ في الروض الأنف[75]

{ (الأعضب) في الشّعر- حديث}

قال لبيد (الكامل): **غادرتني أمشي بقرْنٍ أعضبِ**[76] يقول المبَرِّد: "والأعضب: المقطوع، وفي الحديث: (لا يضحّى بأعضب)"[77]، وهو حديث ضعيف[78].

{لفظة الخميس في الشّعر- حديث – شعر}

جاء بحديث لتفسير كلمة في بيت شعر لِأبي حيّة النّميري[79].

يقول: "وقوله: أمام الخميس، الخميس: الجيش، وكذلك قال ربيئة أهل خيبر لمّا أطلّ رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم): محمد والخميس، أي الجيش.

وقال طرفة (الطويل): **وأيُّ خميسٍ لا أفأنا نها بَهُ وأسيافُنا يقطرْنَ من كَبْشِهِ دما"**[80] والحديث أخرجه البخاري، وما أورده المبَرِّد جزء منه[81].

{(انبتّ) في الشّعر- حديث – لفظة في حديث- آية لشرح تركيب في الحديث}

أثناء تعليقه على قول الراجز: "وانبتَّ فعلَ السّائر المُحقحق" استند على حديث نبويّ شريف، يقول: "وَيُرْوَى عن رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم)، أنّه قال: (إنّ هذا الدّينَ متينٌ، فأوغل فيه برفق، ولا تبغض إلى نفسك عبادة ربّك، فإنّ المنبتّ لا أرضاً قطع، ولا ظهراً أبقى)، قوله: متين، المتين: الشّديد، قال الله –عز وجل-: [وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ] (الأعراف،

183)، وقوله: (فأوغل فيه برفق) يقول: ادخل فيه، هذا أصل الوغول"[82] وأورد بعد ذلك بيتاً من الشّعر ورد فيه لفظ "واغل"، والحديث ضعيف مختلف في لفظه[83] [84].

توضيح تركيب أو مقطع شعريّ: {عجز بيت- حديثان}

أثناء حديثه عن قول الشاعر: (الوافر) "**وأمّارُ بإرشاد وغيٍّ**" وتحديداً في قصّة عامر بن الطفيل[85] ذكر حديثين: (يأبى الله ذلك، وابنا قيلة)، بمعنى الأوس والخزرج... (اللهم اكفنيهما)"[86]، والأوّل: أخرجه البخاريّ[87] والثّاني مختلف في لفظه[88].

{عجز البيت – حديثان}

جاء بحديثين تعليقاً عل عجز بيت للأعشى(البسيط): **إذا الكواكبُ أخْطَأَ نَوْءَها المطرُ**[89]، الأول: (إذا ذكرت النجوم فأمسكوا)، والثاني: (... مطرنا بنوء الرحمة...)[90] والأول صحيح مختلف في لفظه، والثّاني موجود بنحوه في الصّحيحين[91].

{التّعليق على عجز البيت – حديث}

أثناء تعليقه عن أبيات الشّمّاخ، توقف عند عجز بيت، يقول: "وقد عاب بعضُ الرواةِ قوله: "فاشرقي بدم الوتين"، وقال: كان ينبغي أنْ ينظر لها مع استغنائه عنها، فقد قال رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم) للأنصاريّة المأسورة بمكة، وقد نجتْ على ناقة رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم)، فقالت: يا رسول الله، إني نذرت إنْ نجوت عليها أن أنحرَها، فقال رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم): (لبئس ما جزيتها، وقال: لا نذر في معصية، ولا نذر للإنسان في غير ملكِهِ)"[92] وهذا الحديث صحيح أخرجه مسلم بلفظ مختلف[93].

{ جزء من صدر بيت- بيتان- حديثان}

أثناء تعليقه على تركيب (معي كلّ فضفاض القميص) الوارد في بيت شعر ل طخيم بن أبي الطخماء[94] استند على بيتين للشّعر، وحديثين شريفين، يقول: "وقوله: (معي كل فضفاض القميص) يريد أنّ قميصَهُ ذو فضول، وإنّما يقصد إلى ما فيه من الخيلاء، كما قال زهير: (الوافر)

يَجُرّونَ الذُّيولَ وقد تَمَشّتْ حُمَيّا الكأسِ فيهم والغِنَاءُ[95]

ويقال إنْ تأويل قول رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم): (فضل الإزار في النّار)، إنّما أراد معنى الخيلاء، وقال قيس ين الخطيم: (الوافر)

ولا يُنْسِينِي الحَدَثَان عِرْضي ولا أُرْخِي مِنَ المرحِ الإزارا [96]

وقد رُوِيَ عن النبي (صلّى الله عليه وسلّم) أنّه قال لِأَبي تميمة الهجيميّ: (إياك والمخيلة)، فقال يا رسول الله، نحنُ قومٌ عربٌ، فما المخيلة؟ فقال (صلّى الله عليه وسلّم): (سبل الإزار)، والحديث يعرض لما يجري في الحديث قبله، وإن لم يكن من بابه؛ ولكن يذكر به"[97]، فالحديث الأوّل أخرجه البخاريّ بلفظ آخر[98]، والحديث الثّاني صحيح أخرجه الإمام أحمد وغيره بلفظ آخر أيضاً[99].

{ تركيب من صدر بيت – ثلاثة أحاديث}

أورد ثلاثة أحاديث بعد بيان المقصود بتركيب في بيت شعر وهو "الأعور الكذاب"، يقول: "يعني المهلّب، ويقال عارت عينه بسهم كان أصابها، وقال: الكذاب؛ لِأنّ المهلب كان فقيهاً، وكان يعلم ما جاء عن رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم) من قوله: (كلّ كذب يكتب إلّا ثلاثة: الكذب في الصّلح بين المسلمين، وكذب الرّجل لامرأته يعدها، وكذب الرّجل في الحرب يتوعّد ويتهدّد)، وجاء عنه (صلّى الله عليه وسلّم): (إنّما أنت رجل، فَخَذِّل عنها، فإنّما الحرب خدعة)، وقال عليه الصلاة والسّلام: (أتينا بني قريظة.... يا رسول الله عَضَلُ والقارة، فقال رسول الله للمسلمين، أبشروا فإنّ الأمر ما تحبّون، وقال الأخفش: سألتُ المبَرِّد عن قولهما: "عضل والقارة"، فقال: هذان حيّان كانا في نهاية العداوة لرسول الله (صلّى الله عليه وسلّم)، فأراد أنّهم في الانحراف عنه، والغدر به كهاتين القبيلتين"[100]، والحديث الأوّل والثّاني مختلف في لفظهما[101]، أما الثالث فقد ذكر في مغازي الواقدي فقط[102].

أحاديث ضمن كلام الصّحابة والعلماء: {حكاية للحجّاج ذكرها العتبي- تفسير تركيب- حديث}

وعند مناقشة حكاية الحجّاج التي ذكرها العتبي[103]، توقّف عند تركيب: "ألقي في روعه"، ويقول: "أمّا قوله: "ألقي في روعه"، فإنّ العربَ تقولُ: ألقي في روعي، وفي قلبي، وجَخيفي، وفي تاموري كذا وكذا، ومعناهُ واحد، إلّا أنّ لهذهِ الأشياء مواضعَ مختصّةً، وفي الحديث عن النّبيّ (صلّى الله عليه وسلّم): (إنّ روح القدس نفث في روعي)[104]، وهو حديث صحيح[105].

{ نقل قولٍ للأصمعي- حديث}

يقولُ المبَرِّد: "إنّ الأصمعيَّ كانَ لا ينشدُ ولا يفسرُ ما كان فيه ذكر الأنواء، لقول رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم): (إذا ذكرتِ النّجوُم فأمسكوا)"[106] وهو حديث صحيح[107].

{ رسالة عمر- تفسير "درأ"- حديث وآيتان}

عند تفسير كلمة "درأ" من رسالة عمر- رضي الله عنه- في القضاء إلى أبي موسى الأشعريّ[108]، استند على حديث وآيتين، يقول: "وقوله: ودرأ بالبيّنات والأيمان إنّما هو دفع، من ذلك قول رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم): (ادرَؤوا الحدودَ بالشّبهاتِ) وقال الله -عز وجل-: [قُلْ فَادْرَءُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ] (آل عمران، 168) وقال: [فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا] (البقرة، 72) أي تدافعتم"[109]، وهذا الحديث ضعيف[110].

{ بعد كلام معاوية عن النّبل- حديثان- تفسير تركيب في الحديث الثّاني بآية}

بدأ الحديث بكلام معاوية عن النّبل، ثم أورد حديثين: الأوّل: (ألا أخبركم بشراركم... من يبغض النّاس ويبغضونه)[111]، والثّاني: (المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمّتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم، والمرءُ كثيرٌ بأخيه)[112]، ثم شرح تركيب: (تتكافأ دماؤهم)، "من قولك فلان كفء لفلان، أي عديله، وموضوع بحذائه؛ قال الله -عز وجل-: [وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ] (الإخلاص، 4)، ويقال: فلان كفاء فلان؛ وكفيء فلان، وكفؤ فلان"[113]، والحديث الأوّل ضعيف والثاني حسن، والاثنان أُخْرِجَا بنحوهما[114].

{كلام عبد الرحمن بن عوف- تعليق بالشّعر ثمّ بالحديث}

تمّ شرحُ لفظةٍ واردةٍ في كلام عبد الرحمن بن عوف، وهي "السّعدان"، يقول: "وقوله: "على حَسَكِ السَّعْدان، فالسَّعدان نبت كثير الحَسَكِ، تأكله الإبلُ، فتسمَنُ عليه، ويغذوها غذاء لا يوجد في غيره، فمن أمثال العرب: "مرعى ولا السّعدان" تفضيلاً له، قال النابغة: (البسيط)

الواهِبُ المائةَ الأبكارَ زيّنها سعدان توضح في أوبارها اللّبَدِ[115]

ويروى في بعض الحديث أنّه يؤمر بالكافر يوم القيامة، فيسحب على السّعْدان[116]، وهذا الحديث ورد في الصّحيحين، وهو مختلف في لفظه[117].

إيراد الأحاديث كنصوص مُختارة مع الشّعر والقرآن والنّثر

{ الحديث عن الرّزق- كلام علي بن أبي طالب- بيت للنّابغة- حديث- بيت لامرئ القيس}

أثناء حديث المبَرِّد عن الرّزق، جاء بكلام علي بن أبي طالب، ثم ذكر بيتاً للنّابغة، وجاء بحديث نبويّ، يقول: "ويروى أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم) قال: (من كان آمناً في سَرْبِهِ، معافى في بدنه، عنده قوتُ يومِهِ، كان كمَنْ حِيزَتْ له الدّنيا بحذافيرها)، وقوله (صلّى الله عليه وسلّم): (في سَرْبِهِ)، يقول: في مسلكه، يقال: فلانٌ واسعُ السّرْب، وخليّ السّرْبِ، يريد:

المسالك والمذاهب، وإنّما هو مثل مضروب للصّدر والقلب..."[118] ثمّ عَزّزَ كلامه ببيت من الشّعر لامرئ القيس[119]، وهذا الحديث حسن أخرجه البخاري بنحوه[120].

{ الحديث عن النّمّام- بعد ثلاثة أبيات شعريّة - حديثان}

جاء المبَرِّد بحديثين بعد ثلاثة أبيات شعريّة عن النّمّام، يقول: "يقال للنّمّام: القتّات، وفي الحديث: (لا يراح القتّات رائحة الجنة)، وفي الحديث عن النّبيّ (صلّى الله عليه وسلّم): (لعن الله المثلّث، فقيل: يا رسولَ اللهِ، ومن المثلث؟ فقال: الذي يسعى بصاحبه إلى سلطانه، فيهلك نفسه وصاحبه وسلطانه)"[121]، والأوّل مختلف بلفظه، والثاني حديث كذب لا أصل له عن رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم)[122].

{حكاية وأقوال فيها حكم ونصائح (نثر)- حديثان- نثر- حديث}

وفي خلال حديثه عن حكمٍ وأقوالٍ ونصائحَ نثريّةٍ لعلماءَ ذكرَ حديثين، ثم عاد إلى النّثر وذكر الثّالث، والأحاديث هي: (لو تكاشفتم ما تدافنتم) و(اجتنبوا القعود على الطرقات، إلّا أن تضمنوا أربعاً: ردّ السلام، وغضّ الأبصار، وإرشاد الضّالّ، وعون الضّعيف) و(افصلوا بين حديثكم بالاستغفار)"[123]، والأوّل مختلف فيه، أهو كلام الرسول (صلّى الله عليه وسلّم) أم كلام علي؟ والثّاني صحيح مختلف في لفظه[124]، والثّالث حديث موضوع لا أصل له عن رسول الله[125].

{حكم وأمثال وأقوال – حديث- كلام علي- كلام ابن المنتشر- حديث}

وأثناء حديثه عن حكمٍ وأمثالٍ ونصائحَ مختلفةٍ لعلماء كُثر ذَكَرَ حديثاً، وألحقه بكلام علي -رضي الله عنه-، يقول: "وقال رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم): (لا تزال أمّتي صالحاً أمرها ما لم تر الفيء مغنماً، والصّدقة مغرماً)"[126]، وهو حديث مختلف في لفظه[127]، ثم أورد حديثاً طويلاً في معرض ذكره حكاية قالها محمد بن المنتشر[128]، وهو حديث ضعيف، مختلف في ألفاظه[129].

تعليق على حديث نبويّ شريف: { كلام النّابغة فيه حديث- شَرْحُ جزء من الحديث- حديث}

ذكرَ المبَرِّد كلامَ النابغةِ، وفيه حديث نبويّ شريف، يقول: "فقال النّابغة: أما على ذلك لسمعتُ رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم) يقول: (ما استرحمت قريشٌ فَرَحِمت، وَسُئِلَتْ فأعطت، وحَدّثت فصدقت، ووعدت فأنجزت، فأنا والبنون على الحوض فرّاط لقادمين)"[130]، والحديث مختلف في أواخره[131].

وشرح المبَرِّد قول الرّسول (صلّى الله عليه وسلّم): (فأنا والبنون على الحوض فرَاطٌ لقادمين)، يقول: "الفارط الذي يتقدّم القوم، فيصلح لهم الدّلاء، والأرشية وما أشبه ذلك من أمرهم حتّى يردّوا"، ومن ذلك قول المسلمين في الصلاة على الطفل: "اللهم اجعله لنا سلفا وفَرَطا"، وجاء في الحديث عن النبي (صلّى الله عليه وسلّم): (أنا فرطكم على الحوض)[132]، وهو حديث أخرجه البخاري[133].

{ قسمة الغنائم- حديث- تفسير جزء منه- شعر}

أورد حديثاً في موضوع الغنائم، ثم فسّر تركيبين منه، وأسند التّفسيرين ببيتين من الشّعر، ذكر المبَرِّد التّركيب الأوّل: (من ضئضئ هذا) والثاني: (كما مرق السهمُ من الرمية)[134]والتركيبين في حديث صحيح[135]، ثم جاء بعدّة أبيات شعريّة للتّعليق على المقطعين[136].

{ بيت شعر معناه مأخوذ من حديث- آية}

لقد أورد حديثاً وضعَ معناه أبو العتاهية في بيت شعر، يقول: (السريع)

"وقوله: الخيرُ ممّا ليسَ يَخْفَى هو ال معروفُ والشّرُّ هو المنكرُ"[137]

مأخوذ من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: قال رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم): (يا عبد الله، كيف بك إذا بقيت في حثالة من النّاس مَرِجَتْ عهودهم...)"[138]، وجاء بعده بقوله تعالى:[مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ] (الرحمن، 19)، والحديث صحيح[139].

النّسب والأخبار والأوصاف والمعاني العامة: {أحاديث تعبر عن أخبار وأنساب وأوصاف}

ذكر المبَرِّد حديثاً في فضل النّاس وأوصافهم، يقول: "وقد قال رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم): (صهيبٌ سابقُ الرّوم، وسلمانُ سابقُ الفرسِ، وبلالٌ سابقُ الحبشة)"[140] والحديث ضعيف، ولفظه مختلف فيه[141].

وذكر حديثاً أثناء كلامه عن صوت العباس بن عبد المطلب، يقول: "وكان العباس بن عبد المطلب –رحمه الله- أجهر الناس صوتاً، ولذلك قال رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم) لما انهزم النّاس في حنين (يا عباس! اصرخ بالنّاس)"[142]، وهو حديث أخرجه مسلم[143].

وأورد حديثاً في حسّان بن ثابت: (اهجهم وروح القدس معك)[144] وهو حديث صحيح[145]، وحديثاً عن حنظلة: (صاحبكم هذا قد غسلته الملائكة)[146] وهو حديث صحيح مختلف في لفظه[147]، فكانتِ الأحاديثُ التي قِيلت في الأخبار، والأوصاف، والمعاني العامة مجرّد نصوص تذكر إلى جانب الآيات والأبيات والأقوال[148].

وقد أورد ثلاثة أحاديث في وصف الخوارج، يقول المبَرِّد: "ويُروى عن النّبيّ (صلّى الله عليه وسلّم) أنّه لمّا وصفهم قال: (سيماهم التّحليق، يقرؤون القرآنَ لا يجاوز تراقيهم، علامتهم رجل مخدع اليد)، وفي حديث عبد الله بن عمر: (رجلٌ يقال له ذو الخويصرة أو الخنيصرة)، ويروى عن النّبيّ (صلّى الله عليه وسلّم): أنّه ينظر إلى رجل ساجد... فقال رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم): (لو قتل لكان أوّل فتنة وآخرها)"[149] والأحاديث الثلاثة صحيحة[150].

وأورد حديثين الأول: (إنْ سَرّكِ أنْ تعتقي الصّميم من ولد إسماعيل فأعتقي من هؤلاء)[151]... (ارموا يا بني إسماعيل، فإنّ أباكم كان راميا)[152] والأول حديث صحيح تغير لفظه، والثاني حديث صحيح أخرجه البخاري وغيرها من المواضع[153].

الخلط في الأحاديث:

ذكر المبَرِّد حديثاً أنكره المُحَقِّق، يقول المبَرِّد: "فقال رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم): (لا ينفعُك ذلك؛ لِأنك لم تبتغ به وجه الله، وإنْ تعمل في إسلامك عملاً صالحاً تثب عليه)"[154]، وهو حديث لم يصح لفظه ولا معناه ولا يشهد له أصل[155].

وأورد في أثناء حديثه عن عليّ – رضي الله عنه- حديثاً يقول: "وكان يقال له ابن الخيرتين، لقول رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم): (من عبادهِ خيرتان، فخيرته من العرب قريش، ومن العجم فارس)"[156] وهو حديث منكر، ولا يعرف هذا في شيء من الحديث الصّحيح[157].

وجاء بكلامٍ ليس من كلام الرسول (صلّى الله عليه وسلّم) وادّعى أنّه له، يقول: "ويدلّ على القول الأوّل قولُ رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم): (أنا الجفنة الغرّاء)، أي التي يجمع النّاس عليها"[158]، والكلام ليس من كلام الرسول (صلّى الله عليه وسلّم) كما ذكر المُحقِّق[159].

الخاتمة

توصّل البحثُ إلى عِدّةِ نتائجَ، أبرزها:

1. أورد المبَرِّد أكثرَ من 200 حديثٍ نبويٍّ شريف في كتابه: "الكامل في اللّغة والأدب"، وهذا العددُ كبيرٌ موازنة مع كتابه: "المقتضب"، وموازنة مع كتب النّحاةِ الذين سبقوه، والسّببُ في ذلك أنّ الكتاب مزج بين اللّغة والأدب، ولم يختصّ بالنّحو.
2. لم يخرجِ المبَرِّد عن الصّورة العامّة للعلماء العرب الذين قلّ احتجاجُهم بالحديث في مسائل الصّرف والنّحو، وكَثُرَ احتجاجُهم به في مسائل الأدب والمعاجم.
3. جاء استدلاله ب 18 حديثاً في المستوى الصّرفيّ، و4 أحاديث في المستوى النّحويّ، وبقيّة الأحاديث تختصّ بالدلالة والمعجم.

4. أغلب الأحاديث الواردة في الكتاب أحاديث تتراوح بين القصير والتّوسّط، وندرت الأحاديث الطّويلة.
5. لم يكترث المبَرِّد بصحّة الحديث أو ضعفه، وباختلاف رواتيه أو ثباتها، وهذا الأمر واردٌ في جميع المستويات اللغوية، حتى إنّه نسب للرسول صلّى الله عليه وسلّم ما أنكره علماء الحديث من نسبته له.
6. لم أر فرقاً في إيراد الأحاديث مع مصادر الاحتجاج الأخرى كطرائق عرض: القرآن الكريم، والأشعار، والكلام النّثريّ؛ فقد تنوّعت طرائق العرض – كما ظهر في البحث-:
   - أبيات شعرية- تعليق على كلمة صرفيّاً- حديث
   - حديث- تعليق على كلمة فيه
   - أقوال وروايات وأبيات شعرية وأحاديث
   - التعليق على أبيات شعرية وحديث...

وهذا التّنوّع ينمُّ عن تعامل متوازٍ بين مصادر الاحتجاج الأخرى والأحاديث، إلّا أنّ الأحاديث كانت أقلّ عدداً، وأقلّ اختصاصاً بالمسائل الصّرفيّة والنّحويّة.

7. نسب المبَرِّد جميعَ الأحاديث للرسول صلّى الله عليه وسلّم بشكل صريح، ولم يفعل كما فعل في "المقتضب"، وتحديداً الأحاديث التي احتجّ بها سيبويه، وكررها في "المقتضب" دون نسبتها له.

فهرس الأحاديث النّبويّة الشّريفة والآثار حسب ورودها في البحث

الحديث	الصفحة
(إذا أتاكم كريمةُ قومٍ فأكرموه)	9
(الفئة الباغية)	9
(أأسألك فتكذّبني؟ لولا سخاءٌ فيك وَمِقَك الله عليه لشردت بك من وافد قوم)	10
"... أحاسنكم أخلاقاً الموطّئون أكنافاً... الثّرثارون المتفيهقون"	10
من باع دارًا أو عَقَاراً، فلم يَرْدُدْ ثمنه في مثله، فذلك مال قَمَنٌ ألّا يبارك له فيه)	11
(فأين أهل النّهر؟ قال: لقوا "بَرَحاً")	11
(إني قد بَدَنتُ، فلا تسبقوني بالركوع والسّجود)	11
(... الثّرثارون المتفيهقون)	12
(لا تقوم السّاعة حتى يلي أمور الناس لكعُ بنُ لكع)	13

الحديث	الصفحة
(لستُ من دَدٍ ولا ددٌ مني)	13
(إنّ رسول الله (ص) رأى بعبد الرحمن بن عوف ردع خلوق، فقال: مَهْيَمْ؟ فقال: تزوّجت يا رسولَ اللهِ، قال: أَوْلِمْ ولو بشاة، وكان تزوّج على نواة)	13
(ولا يبيعَنّ حاضر لبادٍ)	14
(دعوا عباد اللهِ يُصِبْ بعضهم من بعض)	14
إنّ رجلاً قال: يا رسولَ اللهِ إنّ أميّ افتلتت؛ أي ماتت فجاءة	14
(إنّ الزمانَ قد استدارَ كهيئته يومَ خلقَ اللهُ السمواتِ والأرضَ)	15
(من باع داراً أو عَقاراً فلم يردّ ثمنه في مثله، فذلك مال قَمِنٌ ألّا يباركَ فيه)	15
(إنّ رسول الله (ص) عطش يوم أحد، فجاءه علي في درقةٍ بماء من المهراس، فعافه، فغسل به الدّم عن وجهه)	15
(لا يضحّى بأعضب)	15
محمد والخميس	16
(إنّ هذا الدّينَ متينٌ، فأوغل فيه برفق، ولا تبغض إلى نفسك عبادة ربّك، فإنّ المنبتّ لا أرضاً قطع، ولا ظهراً أبقى)	16
(يأبى الله ذلك، وابنا قيلة)	16
(اللهم اكفنيهما)	16
(إذا ذكرت النجوم فأمسكوا)	16،18
(... مطرنا بنوء الرحمة...)	16
قال رسول الله (ص) للأنصاريّة المأسورة بمكة، وقد نجتْ على ناقة رسول الله (ص)، فقالت: يا رسول الله، إني نذرت إنْ نجوت عليها أن أنحرَها	17
(لبئس ما جزيتها، وقال: لا نذر في معصية، ولا نذر للإنسان في غير ملكِهِ)	17
(فضل الإزار في النّار)	17
(إياك والمخيلة)	17
(سبل الإزار)	17
(كلّ كذب يكتب إلّا ثلاثة: الكذب في الصّلح بين المسلمين، وكذب الرّجل لامرأته يعدها، وكذب الرّجل في الحرب يتوعّد ويتهدّد)	18
(إنّما أنت رجل، فَخَذِّل عنها، فإنّما الحرب خدعة)	18
أتينا بني قريظة.... يا رسول الله عَضَلُ والقارة، فقال رسول الله للمسلمين، أبشروا فإنّ الأمر ما تحبّون	18

الحديث	الصفحة
(إنّ روح القدس نفث في روعي)	18
(ادَرؤوا الحدودَ بالشّبهاتِ)	19
(ألا أخبركم بشراركم... من يبغض النّاس ويبغضونه)	19
(المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمّتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم، والمرءُ كثيرٌ بأخيه)	19
يروى في بعض الحديث أنّه يؤمر بالكافر يوم القيامة، فيسحب على السّعْدان	19
(من كان آمناً في سَرْبِهِ، معافى في بدنه، عنده قوتُ يومِهِ، كان كمَنْ حِيزَتْ له الدّنيا بحذافيرها)	19
(لا يراح القتّات رائحة الجنة)	20
(لعن الله المثلّث، فقيل: يا رسولَ اللهِ، ومن المثلث؟ فقال: الذي يسعى بصاحبه إلى سلطانه، فيهلك نفسه وصاحبه وسلطانه)	20
(لو تكاشفتم ما تدافنتم)	20
(اجتنبوا القعود على الطرقات، إلّا أن تضمنوا أربعاً: ردّ السلام، وغضّ الأبصار، وإرشاد الضّالّ، وعون الضّعيف)	20
(افصلوا بين حديثكم بالاستغفار)	20
(لا تزال أمّتي صالحاً أمرها ما لم تر الفيء مغنماً، والصّدقة مغرماً)	20
(ما استرحمت قريشٌ فَرَحِمت، وَسُئِلَتْ فأعطت، وحَدّثت فصدقت، ووعدت فأنجزت، فأنا والبنون على الحوض فرّاط لقادمين)	20
(فأنا والبنون على الحوض فرّاطٌ لقادمين)	21
(أنا فرطكم على الحوض)	21
(يا عبد الله، كيف بك إذا بقيت في حثالة من النّاس مَرِجَتْ عهودهم...)	21
(صهيبٌ سابقُ الرّوم، وسلمانُ سابقُ الفرسِ، وبلالٌ سابقُ الحبشة)	21
(يا عباس! اصرخ بالنّاس)	22
(اهجهم وروح القدس معك)	22
(صاحبكم هذا قد غسلته الملائكة)	22
(سيماهم التّحليق، يقرؤون القرآنَ لا يجاوز تراقيهم، علامتهم رجل مخدع اليد)	22
(رجلٌ يقال له ذو الخويصرة أو الخنيصرة)	22
(لو قتل لكان أوّل فتنة وآخرها)	22
(إنْ سَرّكِ أنْ تعتقي الصّميم من ولد إسماعيل فأعتقي من هؤلاء)	22

الحديث	الصفحة
(ارموا يا بني إسماعيل، فإنّ أباكم كان راميا)	22
(لا ينفعُك ذلك؛ لِأنك لم تبتغ به وجه الله، وإنْ تعمل في إسلامك عملاً صالحاً تثب عليه)	22
(من عبادهِ خيرتان، فخيرته من العرب قريش، ومن العجم فارس)	23

الهوامش

(1) ينظر: السّيوطيّ، جمال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (839 ه)، الاقتراح، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الصفا، 1999، ص55-59، البغدادي، عبد القادر، خزانة الأدب، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ط2، 1979.، 5/1، أبو المكارم، علي، أصول التّفكير النّحويّ، منشورات الجامعة الليبية، بيروت، ومطابع دار القلم، 1996، ص135-147، الحديثي، خديجة، الشّاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه، الكويت، مطبوعات جامعة الكويت، 1974، ص1-8، الحديثي، خديجة، موقف النّحاة من الاحتجاج بالحديث، منشورات الجمهورية العراقية، دار الرشيد للنشر، 1981، ص367-400.

(2) ينظر: السّيوطيّ، الاقتراح، ص55-56، الشرقاوي، السيد، معاجم غريب الحديث والأثر، والاستشهاد بالحديث في اللغة والنحو، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2001، ص246-251.

(3) ينظر: حسنين، عفاف، في أدلة النحو، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، ط1، 1996، ص73-76، أبو المكارم، ص135-147، جمعة، زروقي، الاستشهاد في كتاب المقتضب للمبرّد، رسالة ماجستير، الجمهورية الجزائرية، 2009، ص33، 44-55، الحديثي، موقف النّحاة من الاحتجاج بالحديث، ص1-8، عيد، محمد، الاستشهاد والاحتجاج باللغة، رواية اللغة والاحتجاج بها في ضوء علم اللغة الحديث، عالم الكتب، ط3، 1988، ص110-115. أبو زهو، محمد محمد، الحديث والمحدثون، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط2، 1984، ص218-219..

(4) العجلوني، إسماعيل، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، تحقيق: أحمد القلّاش، بيروت –مؤسسة الرسالة، ط3، د.ت، 232/1.

(5) الأفغاني، سعيد، من تاريخ النحو، بيروت، دار الفكر للطّباعة والنّشر، ط2، 1978، ص17.

(6) ينظر: حسنين، في أدلة النحو، القاهرة، ص76.

(7) ينظر: الشرقاوي، معاجم غريب الحديث والأثر، والاستشهاد بالحديث في اللغة والنحو، ص239-240.

(8) ينظر: أبو زهو، الحديث والمحدثون، ص207.

(9) ينظر: النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، المستدرك على الصّحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1988، ص4/1، عيد، الاستشهاد والاحتجاج باللغة، ص107، أبو زهو، الحديث والمحدثون، ص127و 244-245.

(10) ينظر: العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين (616ه)، إعراب مشكل الحديث النبوي الشريف، تحقيق: عبد الإله نبهان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط2، 1986، ص29.

(11) ينظر: فجّال، محمود، الحديث النبوي في النحو العربي، ط2، الرياض، أضواء السلف، ص100.

(12) ينظر: المرجع السابق، ص101.

(13) عيد، الاستشهاد والاحتجاج باللغة، ص111.

(14) ينظر: الحاج طه، حازم، الاستشهاد بالحديث النّبويّ في معجم لسان العرب، مجلة دار الرافدين، العدد 13، 284.

(15) ينظر: عسكري، محمد صالح شريف، الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف عند اللّغويّين، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، أكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، 1984، ص98.

(16) ينظر: صافار، أحمد صالح، النّحويّون والحديث الشّريف، جامعة 7 أكتوبر، كلية الآداب، مصراتة، ليبيا، ص36-37.

(17) ينظر: جمعة، زروقي، الاستشهاد في كتاب المقتضب للمبرّد، رسالة ماجستير، الجمهورية الجزائرية، 2009،ص16.

(18) ينظر: الحديثي، موقف النّحاة من الاحتجاج بالحديث، ص98-79.

(19) ينظر: المرجع السابق، ص8.

- أثبت المحقق الأحاديث في فهرس الأحاديث: 4/ 26-38، وخرّجها في حواشي الكتاب، وما لم يخرجه، خرّجه الباحث من الكتب المختصة.
- أثبت الباحث فهرساً للأحاديث النبوية الشريفة الواردة في البحث نهاية البحث.

(20) ينظر: المبّرد، أبو العباس محمد بن يزيد (285هـ)، الكامل في اللّغة والأدب، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، وزارة الشؤون الإسلامية، 1998،ص24/1.

(21) ينظر: المرجع السابق،،،ص25/1.

(22) المرجع السابق، ص253/1.

(23) المرجع السابق، ص253/1.

(24) المرجع السابق، ص253-254.

(25) المرجع السابق، ص255/1.

(26) ينظر: المرجع السابق، ص14/3.

(27) المرجع السابق، ص17/3.

(28) ينظر: المرجع السابق، ص17/3.

(29) المرجع السابق، ص227/2-228.

(30) ينظر: الطّبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (360هـ)، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق ين عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، د.ت.ط، ص353/7.

(31) المبرد، الكامل في اللّغة والأدب، ص37/1.

(32) المرجع السابق، ص41/1.

(33) ينظر: المرجع السابق، ص38/1-41.

(34) ينظر: المرجع السابق، ص37/1.

(35) ينظر: ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، (276ه)، تأويل مختلف الحديث والرد على من يريب في الأخبار، تحقيق: أبو أسامة سليم بن عيد الهلالي، دار ابن القيم، السعودية، دار ابن عفّان، مصر، ط2، 2005.ص561.

(36) ينظر: المبرد، الكامل في اللّغة والأدب، ص37/1.

(37) ينظر: المرجع السابق، ص71/1.

(38) المرجع السابق، ص71/1-313/2.

(39) ينظر: المرجع السابق، ص71/1-313/2.

(40) المرجع السابق، ص308/2.

(41) ينظر: المرجع السابق، ص308/2.

(42) المرجع السابق، ص308/2.

(43) ينظر: المرجع السابق، ص308/2.

(44) ينظر: المرجع السابق، ص242/2-244.

(45) المرجع السابق، ص244/2.

(46) ينظر: المرجع السابق، ص244/2.

(47) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث والرد على من يريب في الأخبار، ص498/1.

48 ينظر: الكامل، مسائل صرفية: 14/1، 1/ 71، 117/1، 1/ 309، 316/1، 2/ 227، 2/ 228، 2/ 244، 2/ 300، 1/ 41، 2/ 308، 2/ 121.

(49) ينظر: المبرد، في اللغة والأدب ص37/1.

(50) المرجع السابق، ص41/1.

(51) ينظر: المرجع السابق، ص41/1.

(52) المرجع السابق، ص324/1.

(53) ينظر: المرجع السابق، ص324/1.

(54) ينظر: العقبري، إعراب مشكل الحديث النبوي الشريف،ص442.

(55) المرجع السابق، ص442.

(56) ينظر: المبرد، الكامل في اللّغة والأدب، ص431/1.

(57) المرجع السابق، ص431/1.

(58) ينظر: المرجع السابق، ص431/1.

(59) ينظر: المرجع السابق، ص156/3.

(60) المرجع السابق، ص156/3.

(61) ينظر: المرجع السابق، ص156/3.

(62) المرجع السابق، ص115/1.

(63) ينظر: المرجع السابق، ص115/1.

(64) ينظر: المرجع السابق، ص409/1.

(65) المرجع السابق، ص409/1.

(66) ينظر: المرجع السابق، ص409/1.

(67) ينظر: المرجع السابق، ص86/2.

(68) المرجع السابق، ص87/2.

(69) ينظر: ديوان، جميل بثينة، ه،ص45 والكامل في اللّغة والأدب،ص313/2.

(70) ينظر: المبرد، الكامل في اللّغة والأدب، ص313/2.

(71) ينظر: المرجع السابق، ص313/2.

(72) ينظر: المرجع السابق، ص313/2.

(73) ينظر: المرجع السابق، ص208/3.

(74) المرجع السابق، ص212/3.

(75) ينظر: السّهيليّ، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد (581هـ)، الروض الأنف في شرح السّيرة النّبويّة، دار إحياء التّراث، بيروت، ط1، 1412ه، ص581.

(76)ينظر: ديوان لبيد بن ربيعة،ص34و الكامل في اللّغة والأدب،ص230/3.

(77) المبرد، الكامل في اللّغة والأدب،ص230/3.

(78) ينظر: المرجع السابق، ص230/3.

(79) ينظر: المرجع السابق، ص429/2.

(80) ينظر: طرفة بن العبد، ديوانه، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق: دريّة الخطيب، ولطفي الصقّال، المؤسسة العربية – بيروت- لبنان، إدارة الثقافة والفنون دولة البحرين، ط2، 2000،ص184و الكامل في اللّغة والأدب، ص432/2.

(81) ينظر: الكامل في اللّغة والأدب، ص432/2.

(82) المرجع السابق، ص309/1-310.

(83) ينظر: المرجع السابق، ص310/1.

(84) وينظر مواضع أخرى لتوضيح الكلمات: 196/1-197، 1/ 306، 1/ 261، 2/ 201-202، 171/3، 181/3.

(85) ينظر: المبرد، الكامل في اللّغة والأدب،ص228/3.

(86) ينظر: المرجع السابق، ص229/3.

(87) ينظر: المرجع السابق، ص228/3.

(88) ينظر: ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم (630هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط1، 1994،ص124/3و ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي (230ه) الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر- بيروت، ط1، 1968،ص 301.

(89) ينظر: الأصمعي، أبو سعيد عبد الملك بن قريب، ديوان العرب "الأصمعيات" تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، بيروت- لبنان- ط5،ص89 والكامل في اللّغة والأدب،ص263/3.

(90) ينظر: المبرد، الكامل في اللّغة والأدب،ص263/3.

(91) ينظر: المرجع السابق، ص263/3.

(92)ا لمرجع السابق، ص187/1.

(93) ينظر: المرجع السابق، ص187/1.

(94) ينظر: المرجع السابق، ص90/1.

(95) ينظر: زهير بن أبي سلمى، ديوانه، شرح وتقديم: علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1988،ص17و الكامل في اللّغة والأدب،ص91/1.

(96) ينظر: ابن الخطيم، قيس، ديوانه، تحقيق: إبراهيم السّامرائي، وأحمد مطلوب، مطبعة العاني، بغداد، ط1، 1962،ص78و الكامل في اللّغة والأدب،ص91/1-3-296.

(97) المبرد، الكامل في اللّغة والأدب، ص1/91-92-3/296.

(98) ينظر: المرجع السابق، ص1/91.

(99) ينظر: المرجع السابق، ص1/92-2/296.

(100) المرجع السابق، ص3/126-127.

(101) ينظر: المرجع السابق، ص3/126-127-3/247-248.

(102) ينظر: المرجع السابق، ص2/459.

(103) ينظر: المرجع السابق، ص1/410-411.

(104) المرجع السابق، ص1/411-412.

(105) ينظر: المرجع السابق، ص1/411-412.

(106) المرجع السابق، ص2/342.

(107) ينظر: المرجع السابق، ص2/342.

(108) ينظر: المرجع السابق، ص1/52.

(109) المرجع السابق، ص1/57.

(110) ينظر: المرجع السابق، ص1/57.

(111) ينظر: المرجع السابق، ص1/115.

(112) ينظر: المرجع السابق، ص1/115.

(113) المرجع السابق، ص1/115.

(114) ينظر: المرجع السابق، ص1/115.

(115) ينظر: النابغة، ديوان النابغة الذبياني، شرح وتقديم: عباس عبد السّاتر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1996،ص13و الكامل في اللّغة والأدب، ص1/46.

(116) ينظر: المبرد، الكامل في اللّغة والأدب،ص1/46.

(117) ينظر: المرجع السابق، ص1/46.

(118) المرجع السابق، ص1/221-222.

(119) ينظر: المرجع السابق، ص1/222.

(120) ينظر: المرجع السابق، ص1/221.

(121) المرجع السابق، ص2/314.

(122) ينظر: المرجع السابق، ص2/314 وعلي رضا عبد الله، مجموعة الرسائل الحديثة، سلسلة إصدارات الحكمة (21)، بريطانيا- مانشستر، ط1، 2004، ص328.

(123) المبرد، الكامل في اللّغة والأدب،ص36/1.

(124) ينظر: المرجع السابق، ص361/1.

(125) ينظر: علي رضا، مجموعة الرسائل الحديثة، ص46.

(126) المبرد، الكامل في اللّغة والأدب،ص363/1.

(127) ينظر: المرجع السابق، ص363/1.

(128) ينظر: المرجع السابق، ص363/1-364.

(129) ينظر: المرجع السابق، ص364/1-191/1-248.

(130) المرجع السابق، ص205/3.

(131) ينظر: المرجع السابق، ص205/3.

(132) المرجع السابق، ص206/3.

(133) ينظر: المرجع السابق، ص206/3.

(134) ينظر: المرجع السابق، ص31/3.

(135) المرجع السابق، ص31/3.

(136) ينظر: المرجع السابق، ص31/3-32.

(137) ينظر: أبو العتاهية، ديوانه، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1986،ص178و الكامل في اللّغة والأدب،ص33/2-34.

(138) المبرد، الكامل في اللّغة والأدب،ص34/2-35.

(139) ينظر: المرجع السابق، ص34/2.

(140) المرجع السابق، ص240/2.

(141) ينظر: المرجع السابق،ص240/2.

(142) المرجع السابق، ص184/2.

(143) ينظر: المرجع السابق، ص184/2.

(144) ينظر: المرجع السابق، ص292/3.

(145) ينظر: المرجع السابق، ص292/3.

(146) ينظر: المرجع السابق، ص242/3.

(147) ينظر: الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر (207هـ)، المغازي، تحقيق: مارسدن جونس، دار الأعلمي، بيروت، ط3، 1989،ص274/1و ابن حبّان، محمد بن أحمد بن معاذ الدارمي البستي

(354هـ)، صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط2، 1993،ص495/14.

(148) ينظر: المبرد، الكامل في اللّغة والأدب، ص292/3-294-213-214.

(149) ينظر: المرجع السابق، ص54/3-55.

(150) ينظر: المرجع السابق، ص54/3-55.

(151) ينظر: المرجع السابق، ص90/2-91.

(152) ينظر: البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله (256ه)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 2001،ص200/4 ومسلم، ابن الحجّاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (261)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت،ص471/2.

(153) ينظر: المبرد، الكامل في اللّغة والأدب، 3/ 64، 72، 99، 127، 2/ 375، 248، 101، 112، 1/ 33-34، 3/ 48.

(154) ينظر: المرجع السابق، ص115/2.

(155) ينظر: لمرجع السابق، ص115/2.

(156) ينظر: المرجع السابق، ص144/2.

(157) ينظر: المرجع السابق، ص144/2.

(158) المرجع السابق، ص368/2.

(159) ينظر: المرجع السابق، ص368/2.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم. (630هـ/1994م). **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط1.

الأصمعي، أبو سعيد عبد الملك بن قريب. (د.ت). **ديوان العرب "الأصمعيات"**، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، بيروت- لبنان- ط5.

الأفغاني، سعيد. (1978). **من تاريخ النحو**، بيروت-لبنان، دار الفكر للطّباعة والنّشر، ط2.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله (256هـ). (2001). **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1.

البغدادي، عبد القادر. (1979). **خزانة الأدب**، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ط2.

جمعة، زروقي. (2009). **الاستشهاد في كتاب المقتضب للمبرّد**، رسالة ماجستير، الجمهورية الجزائرية.

جميل بثينة. (1982). **ديوانه**، دار بيروت للطّباعة والنّشر، بيروت.

الحاج طه، حازم. (د.ت). الاستشهاد بالحديث النّبويّ في معجم لسان العرب، **مجلة دار الرافدين**، العدد 13.

ابن حبّان، محمد بن أحمد بن معاذ الدارمي البستي (354هـ). (1993). **صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط2.

الحديثي، خديجة. (1974). **الشّاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه**، مطبوعات جامعة الكويت،.

الحديثي، خديجة. (1981). **موقف النّحاة من الاحتجاج بالحديث**، منشورات الجمهورية العراقية، دار الرشيد للنشر.

حسنين، عفاف. (1996). **في أدلة النحو**، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، ط1.

ابن الخطيم، قيس. (1962). **ديوانه**، تحقيق: إبراهيم السّامرائي، وأحمد مطلوب، مطبعة العاني، بغداد، ط1.

أبو زهو، محمد محمد. (1984). **الحديث والمحدثون**، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط2.

زهير بن أبي سلمى. (1988). **ديوانه**، شرح وتقديم: علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي (230هـ). (1968). **الطبقات الكبرى**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر- بيروت، ط1.

السّهيليّ، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد (581هـ). (1412هـ). **الروض الأنف في شرح السّيرة النّبويّة**، دار إحياء التّراث، بيروت، ط1.

السّيوطيّ، جمال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (839هـ). (1999). **الاقتراح**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الصفا، القاهرة.

الشرقاوي، السيد. (2001). **معاجم غريب الحديث والأثر، والاستشهاد بالحديث في اللّغة والنحو**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1.

صافار، أحمد صالح. (د.ت). **النّحويّون والحديث الشّريف**، جامعة 7 أكتوبر، كلية الآداب، مصراتة، ليبيا.

الطّبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (360هـ). (د.ت). **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق ين عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، د.ط.

طرفة بن العبد. (2000). **ديوانه**، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق: دريّة الخطيب، ولطفي الصقّال، المؤسسة العربية – بيروت- لبنان، إدارة الثقافة والفنون دولة البحرين، ط2.

أبو العتاهية. (1986). **ديوانه**، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت،.

العجلوني، إسماعيل. (د.ت). **كشف الخفاء ومزيل الإلباس**، تحقيق: أحمد القلّاش، بيروت – مؤسسة الرسالة، ط3.

عسكري، محمد صالح شريف. (1984). الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف عند اللّغويّين، **مجلة آفاق الحضارة الإسلامية**، أكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية.

العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين (616هـ). (1986). **إعراب مشكل الحديث النبوي الشريف**، تحقيق: عبد الإله نبهان، مطبوعات مجمع اللّغة العربية بدمشق، ط2.

علي رضا عبد الله. (2004). **مجموعة الرسائل الحديثة**، سلسلة إصدارات الحكمة (21)، بريطانيا- مانشستر، ط1.

عيد، محمد. (1988). **الاستشهاد والاحتجاج باللّغة**، رواية اللّغة والاحتجاج بها في ضوء علم اللّغة الحديث، عالم الكتب، ط3.

فجّال، محمود. (د.ت). **الحديث النبوي في النحو العربي**، ط2، الرياض، أضواء السلف.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (276هـ). (2005). **تأويل مختلف الحديث والرد على من يريب في الأخبار**، تحقيق: أبو أسامة سليم بن عيد الهلالي، دار ابن القيم، السعودية، دار ابن عفّان، مصر، ط2.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (276هـ). (1977). **غريب الحديث**، تحقيق: عبد الله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، ط1.

لبيد بن أبي ربيعة. (د.ت). **ديوانه**، دار صادر، بيروت.

المبَرِّد، أبو العباس محمد بن يزيد (285هـ). (1998). **الكامل في اللّغة والأدب**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، وزارة الشؤون الإسلامية.

مسلم، ابن الحجّاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. (261هـ). تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

أبو المكارم، علي. (د.ت). **أصول التّفكير النّحويّ**، منشورات الجامعة الليبية، ومطابع دار القلم – بيروت لبنان.

النابغة. (1996). **ديوان النابغة الذبياني**، شرح وتقديم: عباس عبد السّاتر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3.

النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. (1988). **المستدرك على الصّحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر (207هـ). (1989). **المغازي**، تحقيق: مارسدن جونس، دار الأعلمي، بيروت، ط3.

List of Sources and References:

Glorious Qur'an

Abo Zahou, Mohammad, *Al-Hadith Narrators*. KSA- Riyadh, 2nd edition, 1984.

Abu Al-Atahya, *His Collection of Poetry*, dar Beirut Publishing House. Beirut. 1986.

Abu AL-Makarim, Ali, *Fundamentals of Syntactic Thinking*, Lybian University Publishings, Dar Al-Qalam Publishings, Beirut –Lebanon.

Al-Afagani, Saeed. *Part of the History of Syntax*. Dar Alfikr Publishing House-(1978)-2nd edition. Beirut Lebanon.

Al-Ajloni, Ismael, *Revealing the Invisible*, Revised by Ahmad Fallash, Beirut, Al-Risalah Association, 3rd edition.

Al-Aqbari, Abu Al-Baqaa Abdullah Ibn Al-Hasan, (616 Hijri) *Explaining Strange Prophet Mohammad Hadith*. Revisec by Abdel Ellah Nabhan. Damascus Academy of ArabicK 2nd edition, 1986.

Al-Asmai , Abd al-Malik ibn Qurayb al-Asmaī, *Diwan al-Arab*. Revised by Ahamad M. Shaker and Abdul-Salam Haroon, Beirut- Lebanon.

Al-Baghdadi, Abdul-Qader, *Treasure of Literature*. Revised by Abdul-Salam Haroon. Cairo- Egyptian Book Association. 2nd edition 1979.

Al-Bukhārī, Mohammad Ibn Ismael, *(256 Hijri) sahīh al-Bukhārī*- Collection Ibn Zuhair Annasir. Dar An'ajat publishing House. 1st edition (2001).

Al-hadithi, Khadijah, *Fundamentals of Syntax in Sibaweih's Book*. Kuwait University Publishing. 1974.

Al-hadithi, Khadijah, *Grammarians Viewpoint from Using Hadith in Argument*. Republic of Iraq Publishing. Dar Alraheed Publishing House. 1981.

Ali Rida Abdullah, *Collection of Modern Letters*. Al-Hikma Publishing Series (21), UK-Manchester, 1st edition 2014.

Al-Mubarid, Abu Al-Abbas Ibn Yazid, (285 Hijri) *Al-Kamel in Language and Literature*. Revised by AbdulHamid Hindawi, Ministry of Religious Affairs, 1998.

Al-Nabighah Al-Thobiany, *His Collection of Poetry*. Interpreted and Introduced by Abbas Abdul-Sater Dar Al-Kotob Publishing House, Beirut- Lebanon, 3rd edition, 1996.

Al-Neisabori, Abo Abdullah Mohammad Ibn Abdullah, *Recantation of Al-Sahehaein*, Revised by Mustafa Abdul-Qader Ata, The scientific Book Publishing house, Lebanon, 1998.

Al-Sharqawi, Al-Sayed, *Dictionaries of Strange Hadith and quoting Hadith in language and syntax*. Khananji Bookstore, 1st edition, Cairo, 2001.

Al-Soyti, Abdulrahman, (839 Hijri) *The Suggestion*, revised by Taha Abdulraouf Saed, Al-Safa BookstoreK Cairo, 1999.

Al-Suheili Abu Al-Qasim, (581 Hijri), *The Glorious Paradise in Interpretation of Hadith*, Dar Ihya Al-Turath.Beirut, 1st edition, 1412 Hijri.

Al-Waqidi, Abo Abdullah Mohammad Ibn Omar, (207 Hijri), *Intentions*. Revised by Marciden Johns, Al-A'lami Publishing House.

Askari, Mohammad Salih Sharif, Quoting Hadith by Grammarians, *Journal of potential Islamic Civilization*. Academy of Human Sciences and Cultural Studies. 1984.

Eid, Mohammad, *Quoting and Arguing Language*……..

Fijal, Mahmoud. *Prophet Hadith in Arabic Syntax*. 1st edition. Riyadh.

Haj Taha, Hazim, Quoting Prophet Mohammad Hadith in Lisan Al-Arab Dictionary. *Journal of Dar Alrafidin*, Issue 13.

Hasanen, Afaf, *In the Signs of Syntax*. Cairo. Academic Bookstore. 1st edition, 1984.

Ibn Al-Atheer, Abu Al-Hasan Ali Ibn Abu Al-karam (630 Hijri) *Usd al-ghābah fī ma'rifat al-sahābah* (Recognizing Prophet Mohammad fellow companions) Revised by Mohammad Muawwad and Adel Ahamad Abdulmawjood. Dar Al-Koyob Al-Elmeiah Publishing House. Edition (1) 1994.

Ibn Al-Khateem, Qais. *His Collection of Poetry*. Revised by Ibraheem Al-sameraei and Ahmad Matloob. Al-Ani Publishing house. Baghdad, 1st edition, 1964.

Ibn Habban, Mohammad Ibn Ahmad, (354 Hijri) *Sahih Ibn Habban According to Ibn Bilban*. Revised by Shuaeb Al-Arnaut. Al-Risalah Publishing House. Beirut, 2nd edition, 1993.

Ibn Qutaibeh, Abo Mohammad Abdullah Ibn Muslim, (226 Hijri) *Interpretation of Strange Hadith and Arguing Narration Doubters*, revised by Abu Osama Saleem Ibn Eid Al-Hilali, KSA, Ibn Affan Publishing House, Egypt, 2nd edition, 2005.

Ibn Qutaibeh, Abo Mohammad Abdullah Ibn Muslim, (226 Hijri), *Strange hadith*, revised by Abdullah Al-Juboori, Al-Ani Publishing House, Baghdad, 1st edition, 1977.

Ibn Saad, Abu Abdullah (230 Hijri) *The Great Classes*, Revised by Ihsan Abbas. dar Sadir Publishing House. Beirut, 1st edition 1968.

Jamil Botheina', *His Collection of Poetry*. Dar Beirut Publishing House. Beirut, 1982.

Jumma, Zuroogi. *Quoting Al-Mubarid's Prologue*: Master Thesis. Algeria, 2009.

Labid Ibn Abu Rabea. *His Collection of Poetry*. Dar Sadir Publishing House, Beirut.

Muslim, Ibn Al-Hajjaj Abu AL-Hasan Al-Qushairi Al-Neisabori, (261 Hijri). Revised by Mohammad Fuad Abdulbaqi. Revival Arab Tradition Publishing House, Beirut.

Safir, Ahmad Saleh, *Grammarians and Prophet Mohammad's Tradition*. 7-October University- Faculty of Arts- Mosrata-Lybia.

Tabarani, Abu Alqasim, (360 Hijri) *Al-Mujjam Alwaseet*. Revised by Tariq Ibn Awad Allah ibn Mohammad and AbdulMuhsen Ibn Ibraheem. Dar Al-Harameen Publishing House, Cairo – unpublished.

Turfa Ibn Al-Abd, *His Collection of Poetry*. Dar Beirut Publishing House. Beirut, 1986.

Zuhair Ibn Abi Sulma, *His Collection of Poetry*. Interrelated and introduced by Ali Hasan Faoor. Dar Alkotob Publishing House. Beirut- Lebanon, 1st edition, 1988.

إيحائية الصورة المتراكمة وأبعادها

محمود حسين الزهيري *

تاريخ الاستلام: 2019/7/17 تاريخ القبول: 2019/12/15

ملخص

تناول هذا البحث الصورة المتراكمة المزدحمة وقصد بها توالي الصور المتتابعة لشيء واحد أو غرض واحد يتبع بعضها إثر بعض، لإثارة المتلقي للشيء نفسه المحدد، فكان من مشكلات البحث أن الصور تكثر في نصوص الأدب، وتكون متلاحقة أحيانًا لغرض واحد لاغير فما الذي يريده المنتج؟ وكيف تُدرس مثل تلك الصور؟ انصب البحث على بيانها وجلائها للوصول إلى الغرض الذي من أجله نحا الملقي إلى رسمها وتوظيفها، وكان من أبعاد البحث تناول نصوص من القرآن الكريم والحديث الشريف، ومن الشعر القديم وبعض النصوص الأخرى، فظهر أن الشاعر أو الكاتب يلجأ إلى هذا اللون إشباعًا لروحه أولا نحو قضية معينة أو إثباتًا لشيء أو نفيه، وفي الوقت نفسه يشبع ظمأ التصوير الكامن في نفسه وعقله من جراء ما يختلج فيها من أحداث يفرضها على الواقع فرضًا على الرغم من جمالها وتناسقها مع ما يريده من استثارة المتلقي نحوها وكدِّ ذهنه كي يبقيه تحت سيطرته وسطوة أدبه ليتابع ما يصبو إليه، ليريه ما يرى ويحس بما أحس به من غير أن يصيبه مللٌ أو ضجر فيملك عليه عقله وروحه.

The Inspiration of the Collected Image and its Dimensions

Abstract

This paper aims to explore the collected crowded image, that is the sequence of successive images of one thing or one purpose, followed by one after another to provoke the recipient of the exact same thing. Thus, one of the research problems was that the images abound in literature texts and are successive at times, and the purpose is one and nothing else. The study highlights the producer' need and the way to study such pictures. The study attempts to identify them in order to reach the purpose for which presenter had been directed to draw and employ them. One of the dimensions of the studyis to deal with texts of the Noble Qur'an and Hadith, the ancient poetry, and some other texts. It is found out that the poet or writer resort to this type in order to satisfy his soul first towards a specific issue or proof of something or exile. At the same time, he fills the thirst of imagination inherent in himself and his mind as a result of the events imposing them on reality in spite of the beauty and consistency with what heneeds from the recipient's excitement and the hardening of his mind in order to keep control and the power of literature to pursue what aspiring him to show what he sees and feels without feeling bored, having his mind and soul.

© جميع الحقوق محفوظة لجامعة جرش 2020.

* قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، عمان، الأردن. Email: alzuhayry@hotmail.com

المقدمة

تأخذ الصورة حيزًا واضحًا في الدراسات الأدبية والنقدية، ولها أثر واضح في جلاء الفهم وإدراك القول للوصول إلى المعنى المراد، فالصورة والتصوير مما جاء في القرآن الكريم، من قوله تعالى: فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾ الانفطار: ٨. وقوله تعالى في تصوير الإنسان: وَصَوَّرَكُمۡ فَأَحۡسَنَ صُوَرَكُمۡۖ وَإِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ ﴿٣﴾ التغابن: ٣، فالصورة جاءت في القرآن الكريم لجماع الحسن والتقويم فيما يخص خلق الانسان بعامة.

ومن ثم تحدث السابقون فيما يخص الدراسات الأدبية والشعرية عن الصورة وعرفوها ووقفوا عندها، كل منهم أدلى بدلوه في ما هيتها فقال الجاحظ: "الشعر صناعة وضرب من الصبغ وجنس من التصوير"[1]، وقد أوضح ابن طباطبا ما للتصوير من أهمية في العمل الأدبي "تشبيه الشيء بالشيء صورة وهيئة، وتشبيه الشيء بالشيء لونًا وصورة"[2]، وذكر أبو هلال العسكري الصورة في أهميتها وقبول الناس لها وأرشد الشاعر أو الأديب أن: "يتوخى الصورة المقبولة"[3]، ويدل ذلك على عنايتهم بالصورة التي تقرب الشيء إلى واقع محسوس يكاد المتلقي أن يتلمسه بيده.

وانصبت جهود المحدثين حول الصورة بنحو واضح من جراء ما لها من أهمية في إبداع العمل الأدبي فالصورة خصيصة من خصائصه بما تحمل من "الخيال المصور والعبارة الموسيقية"[4]، ويرى شوقي ضيف أن الشاعر لدقته في الوصف وتفصيل الحديث فيه كأنما يرسم تمثالا أو يصنعه: "وكأن الشاعر نحات لا يصنع قصيدة وإنما يصنع تمثالا، فهو يستوفي ما يصفه بجميع أجزائه وتفاصيله الدقيقة"[5].

فالصورة تنقل الهيئة للمتلقي على نحو واضح يتجسد من خلاله الشيء ماثلا في ذهنه وعقله بمفردات وكلمات وجمل تمامًا كما يرى نسج الثوب، أوالصورة زاهية الألوان، وينم ذلك عن مهارة المصور في صبغ الثوب والصورة، كما ينم عن قدرة المبدع شاعرًا كان أم ناثرًا عن تمثيله ذلك من خلال الألفاظ والحروف.

وعلى الرغم مما سبق فليس، من مهمات البحث الحديث عن الصورة وتعريفاتها وأهميتها وأنواعها، إنما انصب البحث على جزئية دقيقة هي الصورة المتراكمة أو المزدحمة، مما يشاهد في الأحداث والواقع، فنقل البحث هذه الصورة وصبها على الأدب في مجريات عرض المبدع لصورته، وتعني: كثرة الصور وتلاحقها لشيء واحد لا غير أراده المبدع هدفًا للوصول إلى غاية، فليست كالصورة المركبة وإن اقتربت منها، بمعنى أنها تتألف من جزئيات يكمل بعضها بعضًا، بل التراكمية

أو الازدحامية يقصد بها توالي الصور المتتابعة لشيء واحد أو غرض واحد، ويكون الغرض منها لفت نظر المتلقي إلى شيء محدد لإثارة الدهشة أو لإثبات شيء أو نفيه، فيوالي في التصوير المتلاحق المتتابع حتى يَكِدَّ ذهن المتلقي ويستسلم له لأمر مراد، قد لا يُكشف عنه إلا بعد أن يثوب المتلقي إلى رشده ويؤوب فكره إليه بعد طول عناء ومشقة.

وقد وظف هذا اللون من التصوير القرآني في القضايا التي تحتاج إلى دهشة المتلقي وإرغامه إلى الإعتراف بعظمة الله، أو الخوف والوجل مما ينتظره من مظاهر القيامة وأهوالها، أو التي صورت مظاهر الطبيعة التي لا يمكن لأحد من الخلق أن يستطيعها إلا هو سبحانه، وجاء بعضها في الحديث الشريف للهدف نفسه، هو التهويل والتخويف لإدراك بعض الأمور التي يراد من ورائها الخضوع لأمر الله وحكمه.

ولم يخل منها الشعر القديم، فكانت شواهده دليلا أن الصورة المتراكمة تغني عن أهداف قصدها الشاعر من تلقاء نفسه ليضع المستمع في حالته النفسية، أو يجذبه كي يتفاعل معه، أو يشعر بشعوره ويعيش تجربته الذاتية، وربما تكون لأجل المتعة والتسلية عن النفس إذا كان المبدع يعاني من ضغوط أو ضيق "إذن تتكئ موهبة الكاتب إلى حد كبير على قدرته على تكوين وضبط واختيار وعرض الصور المناسبة التي تحقق المتعة والفائدة لدى المتلقي"[6].

ومما سبق نستطيع تلمس ألوان من الصور المتراكمة المزدحمة التي يتبع بعضها إثر بعض في تلاحق مثير مدهش يستثير عقل المتلقي إلى غاية قصوى، بل إنه أحيانًا يستفزه ملقيًا اللوم عليه أن يتابعه أو يحس بما يريد الملقي، "فالتصوير الفني الشعري يسعى إلى تقديم نسخة جزئية أو كلية للواقع (الحسي أو الشعوري) كما تهيأ للشاعر وبأسلوب أدبي مؤثر، أما الصورة الفنية (أو الأدبية أو الشعرية) فهي تشكيل جمالي تستحضر فيه لغة الإبداع الهيئة الحسية أو الشعورية للأجسام أو المعاني بصياغة جديدة تمليها قدرة الشاعر وتجربته"[7].

فالشاعر أو المبدع يصور من جراء ما يختلج في صدره من أحداث، ويفرضها على الواقع فرضًا على الرغم من أن المتلقي يدرك أنها خيال وتهويم في عالم الشعر نفسه إلا أنه يستمع ويتلذذ بما يسمع، ويعجبه قدرة الشاعر أو المبدع الفنية على خلق هذه الصورة بأجزائها ومقتضياتها.

الصورة التراكمية في القرآن الكريم

ما يطلب من الصورة نقل الهيئة للمتلقي لإدراكها سواءً أكان بالتشبيه أم بغيره، "فسبيل التشبيه إذ كانت فائدته إنما هي تقريب المشبه من فهم السامع وإيضاحه له"[8]، وبهذا جاء القرآن الكريم ليرى المتلقي صورة قريبة تلمس وجدانه من قوله تعالى: وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ

بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿٣٩﴾ أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِى بَحْرٍ لُّجِّىٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ۚ ظُلُمَٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا ۗ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴿٤٠﴾ النور: ٣٩ - ٤٠. إنها صورة متراكمة على الرغم من أن التشبيه للتقريب والفهم، مرادها من التراكم والإزدحام في الصورة واحد لاغير، هو وصف إعتزاز الكافرين بأعمالهم؛ فالسراب، والظمأ واللهث خلف السراب وتبخر ذلك السراب، والاصطدام بحقيقة مخادعته ثم وجد ما لم يتوقع من وعد الله فوفاه حسابه، وكلها تصور المخادعة بشيء من التراكمية المرعبة، لكنه لم يتوقف إنما تابع ذلك الازدحام في الصورة الملحة، فصور البحر اللجي المتلاطم في ظلمة الليل، ثم موج فوق موج، ثم سحاب، ثم ظلمات بعضها فوق بعض، حتى أتى بنهاية الصورة قاتمة مظلمة أشد إظلام عرفه البشر، إذا أخرج يده لم يكد يراها، فأي تراكم وازدحام للصورة فوق ذلك! ثم إذا أريد معرفة ما هو المقصود من الصورة وجد شيئًا واحدًا: وصف أعمال الكافرين وضلالهم بعيدين عن نور الله "إنه الكفر ظلمة منقطعة عن نور الله الفائض في الكون، وضلال لا يرى فيه القلب أقرب علامات الهدى، ومخافة لا أمن فيها ولا قرار"[9].

ولما كان الكفر والجحود واضحًا بينًا لكل راءٍ أو مشاهد، وعلى الرغم من ذلك لم يتمكن أصحابه من رؤية نور الحق والهداية عماية وضلالًا، جاءت الصورة التراكمية بهذه الصيغة وازدحمت حتى تعطي المتلقي فنًا جديدًا في النعي عليهم وبيان درجة غفلتهم وتعاميهم عن الحق، فاحتاجت والحالة كذلك إلى هذه التراكمية والإزدحامية الفائقة الجمال لتضع المتلقي وكل ذي لب على حقيقة الأمر حتى لا يتوهم فيصل إلى ما وصلوا إليه من البعد عن الحقيقة والنور.

والكلام بشقيه النثر والشعر يدور حول إيصال الفكرة والتواصل "ومعلوم أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة، وأن سبيل المعاني الذي يعبر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه"[10]، فإيصال الفكرة غاية ما يرجوه المتكلم من السامع ليقرر أو يفهم أو ينزجر، فحين وصف القرآن الكريم القيامة ومشاهدها غلب عليها التصوير التراكمي، وبهذا ندرك صور القرآن الكريم، في قوله عز وجل: إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ﴿١﴾ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ ﴿٢﴾ وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ ﴿٣﴾ وَإِذَا ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ ﴿٤﴾ وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴿٥﴾ وَإِذَا النفوس زُوِّجَتْ ﴿٧﴾ وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ ﴿٩﴾ وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ ﴿١٠﴾ وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ كُشِطَتْ ﴿١١﴾ وَإِذَا ٱلْجَحِيمُ سُعِّرَتْ ﴿١٢﴾ وَإِذَا ٱلْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ ﴿١٣﴾ التكوير: ١ - ١٣ إن هذه التراكمية المرعبة والصورة المدهشة

إنما يراد منها الجواب في قوله عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ ﴿١٤﴾ التكوير: ١٤، وكلها تبدأ بإذا وتنتهي بالتاء الساكنة بهمسها وشدتها متلاحقة حتى ليكاد عقل المتلقي يتعب لاهثًا لمتابعة الصورة أين مرادها من شدة التزاحم في الأداء والمتابعة في السياق[11]، ليصور ذلك المشهد، ولا أظنه يستطيع ذلك، فأي عقل يقدر أن يتصور الشمس لفت كما تلف العمامة، وكذلك النجوم والجبال وغيرها بهذه الصورة المتلاحقة، فما أن يكده اللهث حتى تأتيه المفاجأة الكبرى "علمت نفس ما أحضرت"، وكل ذلك التراكم إنما يراد منه هذه الجزئية التي تَخْتِل العقل وتشل التفكير أين هو وما موقفه؟ فإذا كان المقصود والمراد هذه الجزئية فما الداعي لكل تلك التراكمية؟ إلا إذا أراد من ورائها بيانًا خاصًا يستثير المشاعر ويستفز العقل للبحث والإدراك، ويحمله على التفكر والتأمل في الصورة كلها، لكن مشاهد القيامة لعظم وقعها وشدة رعبها وجلالة أهميتها لدى الخلق أتى بها على هذا النسق تعظيمًا وتهويلاً لشأنها، لا سيما وأن المتلقين مشركون جاحدون، فلا بد من تراكم في الصورة وتزاحم في الأداء والمشهد لينصاع إلى ما بعدها[12]، وكأن القرآن الكريم عندما ذكر أنها عظيمة الوقع من غير أن يصف، استخف بها الخلق والمشركون في مطالع سورة الحج: يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمۡۚ إِنَّ زَلۡزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيۡءٌ عَظِيمٞ ﴿١﴾ يَوۡمَ تَرَوۡنَهَا تَذۡهَلُ كُلُّ مُرۡضِعَةٍ عَمَّآ أَرۡضَعَتۡ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمۡلٍ حَمۡلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ ولكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ(2) وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيۡطَٰنٖ مَّرِيدٖ ﴿٣﴾ الحج: ١ - ٣، فعلى الرغم من ازدحام هذه الصورة وتراكميتها إلا أن الأمر في التكوير أشد لما فيه من تغير في مظاهر الكون ويظن أنه جاءت هذه الصورة لذلك.

وتتناسق الصورة في تراكميتها فإما أن يكون المُصوِّر بداية ثم يأخذ في رسمه، أو أن يرسمه بكل أبعاده ثم يذكر ما هو إبداعاً في الرسم والتصوير، نلمح النسق الأول في القرآن الكريم، فإنه يذكر المصور ثم يتابع تصويره ففي قوله تعالى: وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاعِمَةٞ ﴿٨﴾ لِّسَعۡيِهَا رَاضِيَةٞ ﴿٩﴾ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٖ ﴿١٠﴾ لَّا تَسۡمَعُ فِيهَا لَٰغِيَةٗ ﴿١١﴾ فِيهَا عَيۡنٞ جَارِيَةٞ ﴿١٢﴾ فِيهَا سُرُرٞ مَّرۡفُوعَةٞ ﴿١٣﴾ وَأَكۡوَابٞ مَّوۡضُوعَةٞ ﴿١٤﴾ وَنَمَارِقُ مَصۡفُوفَةٞ ﴿١٥﴾ وَزَرَابِيُّ مَبۡثُوثَةٌ ﴿١٦﴾ الغاشية: ٨ - ١٦ "والتصوير هو الأداة المفضلة في القرآن الكريم، فهو يعبر بصورة المحسة المتخيلة عن المعنى الذهني والحالة النفسية وعن الحادث المحسوس والمشهد المنظور، وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة أو الحركة المتجددة"[13]، فالآيات ذكرت الوجوه الناعمة بداية، ثم أخذت بتصويرها في الجنة والنعيم حثيثة من غير أن يربط بينها بروابط لغوية، كأن كل جملة منفصلة عن الأخرى لفظاً لا معنى، وذلك ليصور شيئاً واحدًا هو ما أُعد

للوجوه الناعمة في نعيمها ومتعة معيشتها فقط، ولولا أنه أراد متعة التصوير وتجسيد الخيال لما تابع بهذا التصوير الموحي وهذه اللذة والمتعة الفائقة، فتلحظ تراكمية الصورة؛ جنة عالية لا لغو فيها، وعين جارية، وسرر مرفوعة، وأكواب موضوعة، ونمارق مصفوفة، وزرابي مبثوثة، على ما في كل واحدة منها من بعد خيالي تصويري، وما يكتنفها من معانٍ بديعة وإحساس بالمتعة واللذة من جراء ألفاظها، فإن المتلقي يرى البعد "التصوير المزدحم" متتابعًا كأنها رغبة في الازدياد والإحساس بنشوة السماع والإنصات، والمتابع يرى أنه لم يترك متعة حسية أو معنوية إلا وسطّرها، فمتعة النظر ومتعة المطعم والمشرب[14]، ومتعة السكون والهدوء، ومتعة الأثاث والمتاع، ومتعة الرضى والسعادة، غير أنه لم يذكر متعة الجسد لعدم حاجتها في هذا الموضع، لتركيزه على نعيم الجنة ومتعتها وليس لمتعة الجسد والأزواج، ومما يدل على ذلك أنه قدم في كثير منها الجار والمجرور (فيها) على ما يريده من التصوير اختصاصًا؛ فالمقصود من التصوير هو متعة الجنة ونعيمها، على أنه في غير هذا الموضع عندما ذكر الجنة عرج على متعة الجسد والأزواج، لأنها مقصودة في موضعها، فتراكم الصورة هنا جاء من حيث إنها الجنة لا غير، ترغيبًا للمتلقي وتحفيزًا له، فالصورة التراكمية لا يراد منها سوى استشارة ذهن المتلقي واستعداده لتلقي ما يسمع ويلحظ.

وقد أعطى القرآن الكريم بعض الصور أبعادًا تصويرية متراكمة فيما يخص القضايا الكونية تهويلا لشأنها وتعظيمًا لقدرة الخالق سبحانه، فقال: أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُزْجِى سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُۥ ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ رُكَامًا فَتَرَى ٱلْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَٰلِهِۦ وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنۢ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَصْرِفُهُۥ عَن مَّن يَشَآءُ ۖ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٤٣﴾ النور: ٤٣، فيزجي: يسوقه ويدفعه[15]، فسوق السحاب، ودفعه، والتأليف بينه ثم جعله فوق بعضه ليزداد تماسكًا، وصورة البرق والجبال النازلة من السماء من برد وغيره، وصورته التي تذهب بالأبصار، كلها صور متراكمة لشيء واحد يراد به إظهار قدرة الخالق وعظمته في شيء لا يقدر عليه سواه سبحانه، وتلك حجة من حجج القدرة الإلاهية[16].

ومما يدل على تأكيد ما نذهب إليه قول الزمخشري في هذه الآية: "وهذا من تعديد الدلائل على ربوبيته وظهور أمره... وأنه سخر السحاب التسخير الذي وصفه وما يحدث فيه من أفعاله حتى ينزل المطر منه، وأنه يقسم رحمته بين خلقه ويقبضها ويبسطها على ما تقتضيه حكمته، ويريهم البرق في السحاب الذي يكاد يخطف أبصارهم ليعتبروا ويحذروا، ويعاقب بين الليل والنهار ويخالف بينهما بين الطول والقصر، وما هذه إلا براهين في غاية الوضوح على وجوده وثباته ودلائل منادية على صفاته"[17]، فهذا التراكم في الصورة مقصود واضح القصد ليثير في المتلقي الاحساس بعظمة القدرة وجمالها، وهول ما يراه بناظريه في كل فترة من الزمان، فجاء

التصور بهذه الكيفية ليرى المتلقي أن مثل هذا الهول العظيم المتلاطم، وهذه الصورة المتلاحقة لا يقدر عليها إلا صاحب القدرة، فقُصدت الصورة لهذا، وبناء على ذلك كان تصدير الآية بهذا الاستفهام التقريري، وهو حمل "المخاطب على الإقرار والإعتراف بأمر قد استقر عند ثبوته أو نفيه، ويجب أن يليها الشيء الذي تقرر به"[18]، فالمراد إقرار المتلقي برؤية عظمة ما حملت الصورة؛ ووظف فعل الرؤية القلبية[19] زيادة في تعظيم الصورة وشدة تراكم جزئياتها من سحاب ومطر وغيره، لتزداد كثافة في ذهن المتلقي تصورًا ذهنيًا، لأن الرؤية القلبية تحمل أبعادًا أوسع من الرؤية البصرية لما يجول في خاطر المتلقي بذهنه وتفكيره، لذا وظف في أثناء الآية أفعالا مضارعة تتناسب مع الحدث وتكراره وتجدده كل برهة من الزمان، وربما كل يوم ولحظة، ومن ثم ختمها يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار، ليوافق ما بين التصور الذهني - الرؤية القلبية- والرؤية البصرية في نهايتها، وجعل ما بينهما صورًا متراكمة مزدحمة ليجول المتلقي ويسرح بخياله كيف يشاء، ليعلم أن ذلك كله لا يقدر عليه بهذه التراكمية إلا واحد لاغير؛ سبحانه.

"والمشهد يعرض على مهل وفي إطالة، وتترك أجزاؤه للتأمل قبل أن تلتقي وتتجمع، كل أولئك لتؤدي الغرض من عرضها في لمس القلب وإيقاظه، وبعثه إلى التأمل والعبرة، وتدبر ما وراءها من صنع الله"[20]، فكل هذه المشاهد تذكر المتلقي والمخاطب بما غفل عنه وبلّد إحساسه طول التعايش؛ فأيقظه، لذلك جاءت على هذه التراكمية المتزاحمة لتصل إلى روحه وتوقظ عقله المتبلد.

وتلك صورة أخرى تلمح فيها التراكم من تصوير القرآن الكريم بأبعاده المختلفة، لما يحمل من دلائل على عظمة الخلق وكبير نعماء الخالق، فيقول سبحانه: إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾ البقرة: ١٦٤، فكل تلك الصور المتلاحقة إنما تؤكد شيئًا واحدًا، أن الله هو الواحد القادر، إنها دعوة لتوحيده "وهذا الكون كله شاهد بالوحدانية وبالرحمة في كل مجاليه"[21]، كلها تنبيه للحواس والمشاعر جديرة بأن تفتح العين والقلب على عجائب هذا الكون، فربما تبلد الإحساس لطول الإلف والمشاهدة فيدعوه للتفكر بعظيم خلق الله، ثم تدعوه الى أن يعترف بخلق الله وقدرته[22]. ولو استعرضت هذه المشاهد والصور في تراكمها وازدحامها لتصوير الكون بما فيه لوجدت أنها جمعته كله، فخلق السماوات والأرض صورة بذاتها تحمل أبعادًا غير محصورة، واختلاف الليل والنهار أبعادها أعظم من أن تدرك، ثم الفلك وهي تجري في البحر، ولم يقصر على ذلك، بل أضاف إليها بما ينفع الناس

صورة أخرى عظيمة الوقع واسعة التصور الذهني، أما الماء النازل من السماء، فهو بعيد المدى في تخيله وإدراك ما يفعل في الأرض الجرداء فيحييها، ثم الدواب المبثوثة في أرجاء الأرض؛ من يقدر على تصورها وإدراك صورتها، فهي وحدها تشكل صورة متراكمة غاية في البعد، ناهيك عن الرياح وتصريفها والتحكم في حركتها، ما يثير في العقل تصورًا واستفزازًا في لون حركتها واختلاف هبوبها وسكونها، ثم انتقل الى السحاب ما بين السماء والأرض، كيف صورته وأشكاله وألوانه المختلفة المتعددة؟! وحركته غير المستقرة، كل ذلك صور لا نهاية لها، جاء متتالية متتابعة جملة واحدة، فإن العقل والذهن والإدراك ليكاد يتوقف مندهشًا من تلك الصور، إنها مقصودة مرادة لذاتها، إزدحامية في المعنى لا تقل عن ازدحامية الألفاظ، مؤكدًا شيئًا واحدًا أن الله هو الخالق، أنه هو المنفرد بالوحدانية لذا ختمها (لآيات لقوم يعقلون)، ومما يؤكد أن التراكمية مقصودة لهذا الشيء الواحد لا غير، أن ما قبلها من الآيات: وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾ البقرة: ١٦٣، وختمها بالإشارة الى العقل، ثم جاءت الآيات بعدها تسفه من يعبد غير الله، فقال: وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ البقرة: ١٦٥. وقد ذكر غير واحد من المفسرين أن كفار قريش لما نزلت (والهكم إله واحد...) قالوا كيف يسع الناس إله واحد؟ فنزلت: (إن في خلق السماوات والارض...) الآية[23]، وبذا يظهر أن الصورة في هذه الكيفية من التلاطم والازدحام مشهودة، ومرادة لهدف بيان عظمة الخلق والخالق وتسليط الضوء على القدرة عندما عجبوا من ذلك، فأراد دهشتهم واستثارة عقولهم؛ لما يرون من الآيات الباهرة من غير أن يحسوا بشيء؛ لشدة الأُلف والمشاهدة، فتبلدت مشاعرهم وغفلت عقولهم.

الصورة التراكمية في الحيث الشريف ونصوص أخرى

وبدت صورة تراكمية مرعبة جسدها حديث شريف: فعن أبي عبدالله خبّاب بن الأرت رضي الله عنه، قال: شكونا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو متوسِّدٌ بُرْدةً له في ظلّ الكعْبة، فقلنا:ألا تستْتنْصر لنا ألا تَدْعو لنا؟ فقال: "قد كان من قبلكم يُؤْخذ الرّجُلُ فيُحفرُ له في الأرض فيُجْعَلُ فيها، ثم يُؤْتى بالمنشار فيوضع على رأسه فيُجعَلُ نصفين، ويُمْشَطُ بأمْشاطِ الحديد ما دون لحمه وعظمه، ما يصدّه ذلك عن دينه، والله ليتمّنّ الله هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت لا يخاف إلا الله والذئب على غنمه، ولكنّكم تستعجلون"[24]، إن هذه الصورة المخوفة كان يكفي جزؤها الأول أي: يؤخذ الرجل فيحفر له في الأرض فيجعل فيها "كافية لاستثارة وتوليد أشد أنواع صور القسوة، أمّا أن يتابع التصوير فإن للأمر شأنًا آخر، على أنه تابع في تجلية بشاعة الصورة بالمنشار إلى الرأس، وجعله نصفين، وأمشاط الحديد، ثم ما بين اللحم

والعظم، صور متراكمة متزاحمة مرادة لما وراءها، حتى إن بعض روايات البخاري ذكرت أنه عليه السلام، عندما شكوا إليه قعد وهو محمر وجهه[25]، كأنه أراد هذه الصورة المتراكمة تهويناً لما يرونه نسبة إلى ما رآه غيرهم، فذكر لهم هذه الصور المتلاحقة المزدحمة ليريهم ما كان عليه غيرهم ممن سبقهم، وما هم عليه الآن، زيادة في تصبيرهم وتجلدهم واستعدادهم لما أعظم مما هم فيه، فالصور المتراكمة لها بعدها الإيحائي التصويري وربما التربوي، ومع ذلك كله فإن هذه الصور المتراكمة أرادت تسليط الضوء على شيء واحد، وهو الصبر والتحمل والثبات لاغير، لكن مع هذا الموقف الذي جاء به أصحابه يشكون ما يلقون كان الرد عليهم بهذه الازدحامية، ليقارن كل منهم، ويرى أن ما أصابه ليس الغاية في العذاب والقسوة، بل شاركهم وزاد عليهم قوم قبلهم ثبتوا على الحق حتى جاءهم نصر الله، فكانت هذه التراكمية أبلغ درس عرفه الصحابة والمستضعفون في الثبات، ومما يدل على ذلك نهاية الحديث، وهو لفت نظرهم للتطلع أن الأمر والنصر آت لا محالة، حين أقسم لهم مع أنهم ليسوا بحاجة لأن يقسم لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم! ولكنه عليه السلام أراد تسليتهم بمن مضى ليأخذوا العبرة، ثم وعدهم بالنصر[26]"، وهو أمر تتميز به النصوص المقدسة أكثر من غيرها إن الحكمة عندها ليست وعظاً فحسب، إنها حكاية تستعيد من خلالها خبرة ماضية بغاية تعميمها والاهتداء بها[27].

ونستطيع أن نلمح هذه الصورة في بعض مقامات الهمذاني "المقامة البغدادية" في قصة طويلة، لكنه عندما جاء إلى الوصف والتصوير للطعام والحلوى وظف صورة تراكمية تكاد تثير شهوة النفس للطعام من روعة التصوير، يسيل لسماعها اللعاب: "وقلت لصاحب الحلوى: زِنْ لأبي زيد من اللوزنيج رطلين فهو أجرى في الحلوق، وأمضى في العروق، وليكن ليليَّ العمر، يومي النشر، رقيق القشر، كثيف الحشو، لؤلؤي الدهن، كوكبي اللون، يذوب كالصمغ قبل المضغ"[28]، فإن المنتج تابع في تصوير مايراه، أو ما يظن أنه سيقدم له من تلقاء نفسه خيالا في التصوير المتتابع المتراكم، فما أجرى في الحلوق، وأمضى في العروق، ليليَّ العمر، يومي النشر، رقيق القشر، كثيف الحشو، لؤلؤي الدهن، كوكبي اللون، يذوب كالصمغ قبل المضغ، إلا لتصوير شيء واحد هو الحلوى لا غير، لكن هذه الصورة على الرغم من إغراء صاحبه السوادي في أن يقبل العرض؛ فليست بأقل من متعة ذاتية نفسية لدى الراوي في تصوير أطباق الحلوى، فمتعة النظر لا تقل عن متعة السمع والعكس صحيح، لذا تجد أنه ما تابع في التصوير المتراكم هذا، إلا حيلة من عيسى بن هشام ليدهش السوادي الغريب بهذا التصوير، ويخضعه لما يريد، ولا يحسب أنه قد وقع في مصيدة وحيلة، فالصورة المزدحمة المتراكمة تدهش المتلقي، وربما تضعه تحت سلطة المتحدث ولا تترك له فرصة للتفكير أو الإنكار، وما كان التصوير إلا متعة لتجسيد الخيال إلى حقيقة قريبة، يراها المتلقي فتؤثر فيه، فتقرب له البعيد وتبعد القريب على قدرة المنتج في إدارة النص وتلوينه.

التراكمية في الشعر

إن الشاعر حين يصور، يصور وهو يريد أن يلقي في أذن القارئ المتلقي تجربته التي عاشها، فيصور ما بين الواقع والخيال، حتى إنه ليرى أشياء تقع عليها عينه، فلا يزال يتابعها حتى يستوفي جوانبها ظنًا منه أنه وصل بالمتلقي إلى الغاية المنشودة، لدرجة أنه ليتعب القارئ في متابعة تصويره أين يريد أن يقف، فيكد ذهنه لاهثًا وراءه وهو هائم في خياله البعيد، فحين وصف امرؤ القيس فرسه قائلا:[29]

مِكرٍّ مِفَرٍّ مُقْبِلٍ مُدْبِرٍ معًا كجُلْمودِ صخْرٍ حطَّهُ السَّيلُ مِنْ عَلِ

فإنه جاء بأربعة نعوت متتابعة للمنجرد[30] في البيت قبله -الفرس- غير أن الشاعر جاء بها تراكمًا فنيًا وازدحامًا للصورة المتتابعة كأن الأوصاف تتنازع هذا الفرس، فلا يدري بأيها يوصف، فالكر والفر متقابلان، وكذلك الإقبال والإدبار، ففي الوقت الذي يتابع فيه المتلقي هذه الصورة في كر الفرس وفره، نجده يضيف إليها مقبلًا مدبرًا، ولو أنه اكتفى بذلك لسهل على المتلقي تصوره، فلما أضاف إليها لفظ "معًا" زادت الصورة في الازدحام، إذ كيف يتخيل هذه الصورة في وقت واحد، بل لحظة واحدة متتابعة لا يفصل بينها شيء، فجاءت منصوبة على الحال مجتمعة[31] وهل تتصور صورة كهذه إلا أن تكون كركاتيرية حين وظف تضادًا فيما سبق، فكل من الكر والفر والإدبار والإقبال في حاجة إلى وقت على مستوى الفعل والحركة، فيلحظ أن الشاعر إنما أراد أن يصور سهولة حركته وشدة سرعتها الفائقة، حتى ليحس أن الحركة أسرع من النطق بالألفاظ، فإذا كان معنى مقبل مدبر معًا أنه ليس سلس العنان، وجمع وصفي الفرس بحسن الخلق وشدة العدو[32]، فإن الصورة تتراكم في ذهن المستمع، فإلى هنا رغم صعوبة التصور يستطيع المستمع أن يتابعها، لكن الشاعر لم يكتف بذلك، ولعله أحس أنه لم يعط الصورة أبعادها فخرج إلى التشبيه؛ كجلمود صخر حطه السيل من عل، فأتم الصورة بالتشبيه، كالحجر المنجرف مع السيل من أعلى إلى أسفل، فكيف يتصورها بهذه الإزدحامية التراكمية، فالصخرة المنحدرة من السيل من علو إلى سفل مضطربة مختلطة تتراكم فيها الحركة غير متناسقة، فكيف بدت صورة الفرس إذن؟ وكيف يستطيع المتلقي متابعتها بهذا الاختلاط في الحركة المشوشة! وهذا البيت من الأبيات التي تعاورها الشراح ليزيلوا تناقضها، فيصعب اجتماع صفتين لا تجتمعان، فهو يصور سرعة انفتال فرسه من كرّ إلى فرّ، ومن إقبال إلى إدبار حتى يعجز رائيه أن يفرق بينها، لا يكاد يقول كر حتى يراه فر، وشبهه باجتماع بدنه وقوائمه وسرعته في نزوه وشدة اندماجه في ذلك بجلمود صخر حطه السيل من رأس الجبل فتدهدى، يخطف على صفحة الجبل خطفًا يمسها مسًا ثم ينقذف في الهواء حتى يمس صفحة الجبل مرة أخرى وهكذا دواليك[33].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه، هل كانت تلك الأبعاد والصور المتلاحقة المتزاحمة في نفس الشاعر؟ أم إنه جال بخياله متتابعًا في نظره لذلك الفرس في حركتها تلك؟ فلو نظرنا إلى الصورة بهذه الكيفية نجدها بكل أبعادها أرادت شيئًا واحدًا لاغير، هو وصف الفرس، فلماذا كل تلك الحركات المتراكمة التي تكد ذهن المتلقي! إلا أن يكون الخيال أخذ من الشاعر كل مأخذ إعجابًا بفرسه وتقديرًا لجهدها العظيم.

وعندما أراد الشاعر وصف شعر محبوبته، نفذ إلى صورة كذلك من الإزدحامية والتراكم في أبعادها، فقال[34]:

وفَرْعٍ يَزينُ المتْنَ أَسْودَ فاحمٍ أثيثٍ كَقِنْوِ النَّخْلَةِ المُتعثْكِلِ

غَدائِرُهُ مَسْتَشْزِراتٌ إلى العُلا تَضلُّ العِقاصُ في مُثنًى ومُرْسَلِ

فكل مراد الشاعر أن يصور شعر محبوبته لاغير،غير أنه كثف الصورة بشيء من التراكم المضني لمخيلة المتلقي، كأن لا يريد من وراء ذلك إلا صورة الشعر ولونه وكثافته، حتى إن قراءة ألفاظ فيه لتوحي بشيء من هذا التراكم والتكثيف، فلقد كرر حرف الثاء ثلاث مرات على ما في الحرف من تماس مع مقدمة الأسنان في مخرجه[35]، وجاءت في ألفاظ: أثيث، متعثكل، مثنى، مضافة إلى معناها اللغوي المكثف، ولو نظر إلى لفظ "مستشزرات" بصوتها ومخارج حروفها مما يدهش ويثير العجب، كيف اختلطت أصوات حروفها ومخارجها بنحو غير منتظم متلاطم ما بين مخارجها من الشفة إلى مقدمة اللسان إلى وسطه رجوعًا إلى مقدمته، وكأن اللفظ صوره على هيئة المعنى كما يرى ابن جني حين عقد بابًا لذلك[36]. فجعل الشاعر الألفاظ وحروفها تنوب عن المعنى وتقوم مقامه قبل أن يدخل في معانيها وأبعدها، تراكمية لما يريد أن يصوره من شعر محبوبته، عداك عن اللون والانسدال وغيره.

فالفرع؛ الشعر التام الفاحم شديد السواد الكثيف[37]، كل هذه أوصاف، فللمتلقي أن يتخيل ذلك ذهنًا، ويتصوره عقلا على أن الشاعر عندما أحس أنه قصر في الوصف لجأ إلى التشبيه، والشاعر لا يخرج من الصورة إلى التشبيه إلا عندما يحس أنه لم يعط الصورة حقها، أو أنه عجز عن نقلها للمتلقين، لذلك شبهه بعنقود التمر على النخلة في تشابكه واختلاطه وغزارته. هكذا صوره ثم شبهه، غير أنه في البيت الثاني اكتفى بالصورة فنابت عن التشبيه، فغدائره: ذوائبه، مستشزرات: مفتولات على غير جهة لكثرتها إلى ما فوق، مسترخ حتى إن المداري ما يحك به الرأس تضيع فيه من شدة غزارته وطوله[38] ومما يدهش! ما الذي يريده الشاعر من هذه الصورة؟ في تراكميتها وتشابكها، على الرغم من أنها لشيء واحد في جسم امرأة أحبها فصورها! حتى إن السابقين رأوا في لفظ مستشزرات ثقلا على اللسان وتنافرًا في حروفها وعسرًا في النطق بها[39] يولد ذلك هيئة إن استطاع المتلقي أن يتخيلها بما حملت أبعادها وجزئياتها تشابكًا ما بين

الصورة الحقيقة والمتخيلة، تمامًا كما هي حروفها وأصوات جرسها، فازدحام الصورة وتراكمها لا يعني بحال غموضها أو استغلاقها على المتلقي بقدر ما يعني اندهاش الشاعر وإعجابه بقدرته اللغوية التصويرية، وانبهاره بما يرى ويلحظ.

إن إزدحام الصورة وتراكمها في النص ينفذ إلى المتلقي لا محالة فيجعله يتفيأ ظلاله ويعيش التجربة ذاتها التي صورها منتج النص، فيكون بذلك أدخل المتلقي تحت سيطرته، وملك سطوة من خلالها أتاح له أن يتجاذب معه ويجذبه في الوقت نفسه من خلال سياقات نصية "وهذه السياقات ذاتها تبنى استنادًا إلى فرضيات تأويلية تسند إلى القارئ مهمة إعادة بناء قصد أو مقاصد جديدة للنص من خلال إعادة بناء تنظيم علاقاته الداخلية"[40]. ومن جراء تلك السياقات يولد الشاعر صورًا متراكمة أحيانًا لنتجاذب معه ونعمل على تأويلات سياقية نصية، فنلحظ كعب بن زهير في قصيدته صادحًا بكل أبعاد صوره التي رسمها كثيفة مزدحمة تتراكم في وصف ناقته[41]:

كَأنَّ أَوْب ذِراعَيْها إذا عَرقَتْ وقَدْ تلفَّعَ بالقور العَساقيلُ

وقال للقوم حاديهم وقَدْ جَعَلتْ وُرْقُ الجَنادِب يركُضْن الحَصا قيلُوا

شَدَّ النهارِ ذِراعا عَيْطل نَصَفٍ قامَتْ فجاوبَها وُرْقٌ مَثاكيلُ

نوَّاحةٌ رِخْوة الضَّبْعَيْن ليس لها لمَّا نَعى بكْرها الناعونَ معقولُ

تَفْري اللِّبان بكَفَّيْها ومِدْرَعُها مشقَّقٌ عن تراقيها رعابيلُ

يَسْعى الوُشاة بِجَنْبَيها وقولهُمُ إنَّك يابْنَ أبي سُلْمى لَمقْتولُ

إن هذه الصورة بكل تراكميتها وازدحام أجزائها أراد الشاعر تصوير شيء واحد لاغير هو اضطراب الناقة بتصوير حركة قوائمها بذلك الجو الذي تسير فيه، لكنه لو قال إن الناقة تسير في جوف الضنك والشدة هكذا لم يؤد غرضه، فآثر هذا الازدحام والتراكم في الصورة لنكشف عنه نحن، ونشعر كما شعر هو وناقته بهذا الضيق والضنك والتعب النفسي، فنفذ من صورة حركة ذراعي الناقة في جو ملتهب شديد القيظ، وصورة الحادي المقيتة، يطلب من الناس أن يقيلوا من شدة الحر ولهيب الصحراء، ومع ذلك خرج إلى صورة اللاطمة في الجو نفسه، وهي تندب حظها لموت بكرها بكل ما أوتيت من قوة، كأنها في سباق مع صواحباتها مقطعة الثياب عن صدرها وتراقيها، والناقة جادة في السير والناس حوله يشيعون الأخبار والوشاية بالقتل؛ أي صورة هذه المتراكمة بأبعادها! وكيف للقارئ أن يقف على جزئية واحدة فضلا عن أن يقف على الصورة بكل أبعادها ضمن مفردات لغوية، "فالشاعر الواحد نفسه يكون له معجم بحسب المقال والمقام"[42]، فعلى الرغم من تراكمية الصورة وازدحام أجزائها إلا أنه وظف مفردات وألفاظ خاصة به لتقوم مقامًا نفسيًا قصده ليعطي الصورة بعدًا من الضنك والشدة وحرج الموقف، فتلفع، القور،

والعساقيل، والحادي، وورق الجنادب، شد النهار وعيطل، مثاكيل، وضبعين، والنعي، البان، والدرع المشقق، والرعابيل، كلها مفردات تثير في المتلقي نفورًا من جراء صوتها وجرسها، وتضفي نهاية إلى الفزع النفسي والثقل الصوتي، فضلا عن معانيها الموغلة في الشدة والضنك.

وبعد هذا كله نلمح الشاعر في جوه هذا وتجربته تلك يجذب المتلقي أن يعيش جو تجربته كي يتابع معه تصويره ورسمه للمشهد الموغل في الخوف والاضطراب، حين كان خائفًا من القتل عندما توعده الرسول صلى الله عليه وسلم[43] فأسقط كل ما في نفسه من خوف على الناقة، ونقل صورة اللاطمة في حركة يديها إلى حركة أرجل الناقة فنية ومهارة في إخفاء ما يدور بفكره وروحه إلى ناقته، ولعلنا نستطيع القول إن تراكمية الصورة وازدحامها من جراء اضطراب نفسه وازدحام الانكسار والمخاوف في نفس الشاعر وروحه، فأراد أن ينقل ذلك إلى الناقة وهو في الوقت نفسه ينقله للمتلقي.

فالصورة ومعناها يقترن غالبًا بالخيال ويجسد من خلالها رؤية الشاعر، فهو يرى غير ما يرى الآخرون لذلك فإنه لزامًا أن ترتبط أبعاد صورته بذاتيته ينقلها للمتلقين عبر إبداعية التجربة "وانسجامًا مع هذا أصبح معنى الصورة في الشعر مقترنًا بالخيال الخلاق المنتج للصورة الشعرية وغيرها من الصور الفنية؛ ذلك أن الفن هو كما قالت سوزان لانجر(خلق صورة ترمز إلى المشاعر الانسانية)"[44]، فمن ذلك الخيال والصورة المزدحمة نقرأ شعر كثير[45]:

ولمَّا قَضَيْنا من منىً كلَّ حاجةٍ ومسّح بالأركان مَنْ هو ماسِحُ

وشُدَّتْ على حَدْب المهارى رِحالُنا ولا ينظرُ الغادي الذي هو رائحُ

أخَذْنا بأَطرافِ الأحاديث بيننا وسالتْ بأَعْناقِ المطِيِّ الأَباطِحُ

فعلى الرغم من أن ابن قتيبة عدَّها من ضرب ما حسن لفظه وحلا فإذا فتّشته لم تجد هناك فائدة في المعنى[46]، إلا أن تراكم الصورة وازدحامها أعطى المتلقي بعدًا خياليًا جميلا في الحالة التي صورها في أبعاد خياله الناتج عن واقع شاهده بأم عينه، أو تخيله واقعًا، وخيال الشاعر أحد أوجه الواقع لبعد نظره واستشرافه المستقبل، فليس كل ما يصوره الشاعر واقعًا، ومع ذلك نتقبله ونجري عليه دراسة وأبعادًا كأنه حقيقة.

ولو نظرنا إلى الأبيات لفاجأنا أنه يريد تصوير شيء واحد بكل هذه التراكمية في الأداء والتتابع في المقال هو لذة الحديث مع المحبوب ومتعته لاغير، فلماذا إذن كل هذا الازدحام في التصوير؟ هل أراد الشاعر أن يوصل لنا أنه عندما انشغل كل أحد من الناس بنفسه وجد خلسة للحديث معها؟ أم أراد أنه رغم قداسة الأركان وموقف الغفران إلا أن الحب يتسلل إلى نفوس العاشقين؟ ومع كل ذلك لا زالت الأبيات تعج بازدحامها في التصوير، وكان ابن جني من النقاد

الذين وقفوا عند الأبيات وحلل ما فيها من أبعاد جمالية وفنية ممتعة، وعاب على من عدها من جمال القول وضآلة المعنى، وعقد لذلك بابًا في الرد على من ادعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفال المعاني فاستشهد بهذه الأبيات[47].

فتراكمية الصورة جاءت من عدة أبعاد؛ موقف مِنَى وحاجاتها، ثم الأركان والتمسح بها، ثم شد الأحزمة والرحال، ثم ظهور المهارى، ثم انشغال كل واحد بشأن نفسه لا ينظر إلى غيره مهما كان، ثم بعد ذلك كله أكد تجاذب أطراف الكلام ولذة مناجاة المعشوق، على أن كل ذلك لم يف الصورة حقها وبُعْدها، فنظر إلى الصورة النهائية عندما انطلقوا من كل حدب وصوب، كأنهم سيول متهالكة اندفعت من أباطح الجبال، رسمًا جليًا للرواحل وهي تنحدر من الأعالي قاصدة ديارها.

فمتعة التصوير بكل تلك الأبعاد قصدها الشاعر قصدًا لينفذ من ورائها إلى أن كلا قد انشغل بنفسه، بينما أنا والمعشوق شغلنا بأنفسنا وحديثنا الحلو صبابة وعشقاً، وكأن الحديث وتجاذبه انهال انهيالاً كما المطي انهالت في الأودية، شغفاً بتداعي المحبين في توارد الحديث بكل لذته ومتعته، فمن جراء متعة مناجاة المحبوب ولد عند الشاعر متعة التصوير وتراكميته.

إن الملكات الشعرية لدى الشاعر لتتدفق متتابعة لتنفذ إلى أبعاد تصويرية ناتجة من تجربة ذاتية يحققها الشاعر من جراء ما شاهده، فيصوره بشيء من التراكم النفسي تأثرًا بما مرَّ معه، ليكون أصدق في رسم المشهد، فنلمح تجربة أبي ذؤيب الهذلي في رثاء أبنائه فائضة بالحزن والأسى، فحاول أن ينقل هذه التجربة من مشاهدات صورها بصورة مأساوية، فقال في قصة الأتن مع الحمار[48]:

فَوَرَدْنَ وَالعَيّوقُ مَجلِسَ رابِىءِ الضـ ... رَباءِ فَوقَ النَّجمِ لا يَتَتَلَّعُ
فَشَرَعْنَ في حَجَراتِ عَذبٍ بارِدٍ ... حَصِبِ البِطاحِ تَغيبُ فيهِ الأَكرُعُ
فَشَرِبْنَ ثُمَّ سَمِعنَ حِسًّا دونَهُ ... شَرَفُ الحِجابِ وَرَيبَ قَرعٍ يُقرَعُ
وَهماهِمًا مِن قانِصٍ مُتَلَبِّبٍ ... في كَفِّهِ جَشءٌ أَجَشُّ وَأَقطَعُ
فَنَكِرنَهُ فَنَفَرْنَ وَامتَرَسَتْ بِهِ ... عَوْجَاءُ هادِيَةٌ وَهادٍ جُرشُعُ
فَرَمى فَأَنفَذَ مِن نَحوصٍ عائِطٍ ... سَهمًا فَخَرَّ وَريشُهُ مُتَصَمِّعُ
وبَدا لَهُ أَقرابُ هذا رائِغًا ... عَجِلًا فَغَيَّثَ في الكِنانَةِ يُرجِعُ
فَرَمى فَأَلحَقَ صاعِدِيًّا مِطحَرًا ... بِالكَشحِ فَاشتَمَلَت عَلَيهِ الأَضلُعُ
فَأَبَدَّهُنَّ حُتوفَهُنَّ فَهارِبٌ ... بِذَمائِهِ بارِكٌ مُتَجَعجِعُ
يَعثُرنَ في عَلَقِ النَّجيعِ كَأَنَّما ... كُسِيَت بُرودَ بَني يَزيدَ الأَذرُعُ

إن ظمأ الحياة وحسرة الموت المتدفقة في نفسية الشاعر سطرت هذه الصورة بكل تراكميتها وتزاحم ألفاظها ومعانيها، ويحس ذلك من جراء تتابع الأحداث، حتى إنه ليكاد أن يكون الحدث (الفعل) أسرع من النطق به[49]، ومع ذلك فإنه وظف حرف الفاء للعطف بدلا من الواو لشدة سرعته وفوريته، فالمعاني والأحداث والألفاظ تتدفق في نفسية الشاعر حتى ليحس أنه مع ذلك كله لم يستطع أن يصور الحدث كما يدور في خلده ورؤيته، ومع تركيزه على نون النسوة صوَّر جماعة الموت كيف تجتاح الخلق، ورسم الشاعر لوحة متراكمة الأطراف من ناحية الصياد، ومن ناحية الحمر في جريها نحو الماء، ليصور شيئًا واحدًا هو التشبث بالحياة رغم قسوتها وشدة وطأتها، فالحمر ظمئة بحاجة إلى الماء، صورها وهي تجري متلاحقة حتى وصلت الماء وغمست أرجلها به، ثم وقت وصولها في هدوء الليل وصفائه، ثم عذوبة الماء، ثم القانص المتلبب المترقب، ثم شربها شرب صدٍ ظمئ، ثم الصوت الخفي، حفسة الصياد، ثم نكارة الصوت والاحتماء بالحمار ثم عملية الرمي والصيد بكل أبعادها، وفنية التركيز على حركة الصائد وسرعة حركته اهتمامًا بأن لا يفلت منها شيء ثم صورة السهم الذي اخترق بعض أجسامها، ثم توزيع الموت بالتساوي على مجموعة الحمر، فأي ازدحام أراده الشاعر، وأي تدفق وظفه ليشبع روحه المتعطشة للحياة بعد فَقْد أبنائه! فالشعر وراء إلقائه وكتابته مقامات وحالات حسب ما تسطره نفسية الشاعر، "فمنهم من حركته وحرقته لوعة فراق من مات فنسي نفسه ليخلد غيره في الباقيات الباكيات المرثيات"[50].
ومما يدل على تراكمية الصورة أن الشاعر بفنيته ينقل الصورة من حدث إلى حدث بتتابع لاهث أضفى عليها نوعًا من الحركة المتسارعة، كأنه يريد أن نتابع المشاهد كلها دفعة واحدة، تمامًا كما بعض المشاهد السينمائية في تصوير بعض الأحداث الخطيرة المهمة ما بين عدة أطراف ينقل من هذا مشهدًا وينقل إلى الآخر بسرعة ثم ثالث أو رابع بفورية متناهية، فكما أن الحمر والصياد والشاعر كل يلهث طلبًا للحياة والنجاة والبقاء، كذلك ترك الصورة تحكي المشهد بكل حيثياته وأبعاده.

وبدا إحساس الشاعر بالحياة من جراء تلك الصور المتتابعة وازدحام معانيها وألفاظها "يبتدع الشاعر فيه عملية الابتكار الشعري ليشكل وحدة مطلقة للكون، ويتزامن فيها الماضي، والحاضر، والموت والحياة.... وفيها إحداث شبكة قادرة على أن تضم المتنافرات في بوتقة من التناسق.... التي تحدث عند الشاعر لغة ذات روابط جديدة ومعان فريدة بما يختاره الشاعر من كلمات يمزج بينها على نحو خاص يرتضيه شكلا لنصه... وفيها الانتقال من الجزء إلى الكل، ومن الخاص إلى العام، لأحداث عالمية شمولية"[51].

ويظن أن الشاعر كان كافيه أن يصورها وردت الماء فاقتنصها الصائد فقضى عليها وأثبتها ببضعة أبيات، لكن ظمأ الشاعر نفسه للحياة ومتعة التصوير والتسلي وروح المواساة النفسية سيطرت على قلب الشاعر وعقله، فألزمت عينه أن يرى كل تلك الأبعاد، فتدفقت من لسانه كأنه

كبت انفجر قوة "لذا فإن بعض الآليات تتحكم خصوصًا في كبت تدفق المعلومات من الذاكرة طويلة الأجل، وبالنسبة لبعض الآليات المفترضة، فإن الكبت يكون غالبًا قي المتخيّلين غير الحيويين أكثر من هؤلاء الحيويين"[52]، ويعذر الشاعر بتراكم الألفاظ والمعاني وازدحامها وتدفقها، ويعذر كذلك بهذا الكبت المنفجر من جنبات الصورة حين فقد أولاده وكانوا خمسة أصيبوا بالطاعون ورثاهم[53]، فهذا الكبت ولّد هذا التدفق والازدحام في الصورة والرؤية معًا، فلما أحسن بالفراق والوحدة اكتنزت في روحه المعاني والصور، فبثها بأبعادها ليجسد للمتلقي مرارة التجربة وألم الفراق، ومآسي الحياة، فلم يجد أمام ناظريه غير صورة الأتن والحمار، والقانص، موزع الموت ومفرقه على الأحياء، وكأن تعطشه نابع مما مر به من أحداث حملته على أن يلقي التجربة للمتلقين ليشاركوه إحساسه بالحياة والفناء وتلاطم الدنيا واضطراب أحداثها.

وقد تكون الصورة المتراكمة من رؤية خاصة ذاتية للشاعر، ويراها غيره في الوقت نفسه مع تغاير في الرؤية، غير أنه عبر عنها بشيء من البعد الذاتي حين ازدحمت في عقله صور متتابعة أنتجت بعدًا ذاتيًا في مخيلته فألقاها للمتلقين كما صورتها له نفسه وعينه، فحين عرض طرفة للقبور وما فيها من إحساس بالحياة والفناء، قال[54]:

أَرَى قبْر نحّامٍ بخيلٍ بماله ... كَقَبْر غويٍّ في البَطالةِ مُفْسدِ
أَرى جُثوتَيْن من ترابٍ عليهما ... صفائحَ صُمٌّ مِن صَفيحٍ منضَّدِ
أرى الموت أعْدادَ النفوس ولا أرى ... بعيدًا غدًا أَبْعدَ اليوم من غَدِ
أَرى الموت يعْتامُ الكرام ويصْطفي ... عَقيلة مالِ الفاحشِ المُتشدِّدِ
أرى الدّهر كنْزًا ناقِصًا كلَّ ليلةٍ ... وما تنقصُ الأيامُ والدّهرُ ينْفدِ

رؤية حافلة بالمعاني والألفاظ، لذا ألح على فعل الرؤية، وأظنها رؤية بصرية لا قلبية، وذلك مما زاد في تجسيد حقيقتها وتلاحق أجزائها ومشاركتها للخلق جميعًا، كل الناس يرون ما رأى طرفة؛ قبر، وتراب، وصفائح، واختطاف الموت، واصطفاؤه ما يريد من مال، أو أهل، أو متاع، كل الناس يرون مآل البخيل والكريم، الفقير والغني في قبرين ربما كانا متجاورين، وكل منهم يحس بقيمة الأيام وكرِّها وانقضائها، غير أن طرفة تمثل رؤية خاصة به من نتاج تجربة عاشها وذاق مرارتها، مات أبوه وهو صغير فأمسك أعمامه ميراثه،وأبوْا أن يقسموا له نصيبه[55]، فكانت أول صدمة في حياته، فرأى كل ما صوره ماثلا أمام عينيه، رأى قبرًا، رأى جثويتن، رأى الموت، رأى الدهر، كلها رؤية نابعة من أعماقه وروحه، إلا أنها رؤية كادت في نظره أن تكون عقيدة راسخة لا تتزعزع، وقد كان كافيه أن يذكر الفناء والأجل، ثم يعرج ببعض كلمات على قيمة الحياة ومتاعها، غير أن رؤيته انفجرت بعد ذلك الكبت من صور الحياة المتلاحقة إلى أن صب كل ما في روحه وعقله بتكرير فعل الرؤية، حتى لا يظن أحد أنه يتخيل أو يتقول من فراغ، فتراكمت الرؤية في عينه وأيدها عقله وتفكيره، فكانت الصورة أنه رأى قبر البخيل مثل قبر المنفق المتلف لماله، ثم

رأى في الرؤية نفسها كومين من تراب يعلوها صفيح أصم لا حراك فيه رصَّ بعضه فوق بعض، ثم رأى الموت المعد للنفوس ليس بعيدًا عن أحد، آت اليوم أو غد، ثم رأى الموت مرة أخرى، وهي الرؤية نفسها إلا أن الزاوية تحولت إلى طريقة الموت واقتناصه أعز الأموال والأنفس، ولا يأخذ إلا أعظمها قيمة ومكانة، فالموت لا يقتصر على الأحياء بل الأموال والنفائس، ثم رأى الدهر والعمر كالكنز إلا أنه في تناقص إلى أن يفنى، كل تلك الرؤية المزدحمة شكلت لديه بعدًا فلسفيًا لقيمة الحياة، فما كان لطرفة أن ينفجر باثًّا كل تلك الرؤى إلا بعد أن خاض غمار تجربة الحياة وقسوتها وتفاهة ما يحرص الناس عليه فيها.

فعل الرؤية واحد لدى طرفة، لكن الصور فيه متلاحة متزاحمة لا تكاد تنفك عن تفكيره، وهو يجيل بصره في معاني الحياة وأبعادها، فعلى الرغم من أنها رؤية نفسية داخل أعماق الشاعر إلا أنه عممها لتصل إلى المتلقين مغلَّفة بطول تأمل وتفكير، إستثارة لعقل المتلقي وذهنه، ربما ليعذره فيما كان ينفق ويبذر من أموال في لهواته ولذته، وهو ما قدمه قبل هذه الأبيات حتى نبذته العشيرة وطردته، فقال[56]:

ومازال تشْرابي الخُمور ولذَّتي وبَيْعي وإنفاقي طريفي ومُتْلدي
إلى أن تحامتْني العشيرةُ كلُّها وأفردِتْ إفْرادَ البَعير المعبَّدِ

فتلمح أن إلحاحه على فعل الرؤية وتراكمية الصورة التي جسدها من تلك الرؤية لم يكن من سبيل التكرير، بل لهدف أراده ربما المعذرة من المتلقي، وربما أراد أن يريه أنه على الرغم من إتلافه الأموال إلا أنه لازال حيًّا يرزق، فالإنفاق والإتلاف والبخل والإمساك لا يزيد في العمر ولا ينقص، وكلاهما سيكون في قبر، والقبر واحد لا ثاني له، كبعد لإحساس الجاهلي بالقبر والفناء.

ذلك بعد مأساوي عاشه الجاهلي في نظرته للموت والفناء وانتهاء العمر، حين لم يكن لديه تصور لما بعد الموت، وذلك مما صوره القرآن في تفكيره: أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا نَّخِرَةً ﴿١١﴾ النازعات: ١١، وقوله تعالى: أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿١٦﴾ أَوَءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ ﴿١٧﴾ الصافات: ١٦ - ١٧.

ومما يمكن الوقوف عليه من الصور المتراكمة التي أراد الشاعر أن يبسط سلطته على المتلقي في تقبل ما يقول، ما قاله الحادرة مخاطبًا سمية[57]:

فسميَّ ما يُدريك أنْ رُبَّ فِتْيةٍ باكَرْتُ لَذَّتهم بادْكَن مُتْرعِ
مُحْمَّرة غَقِبَ الصَّبوحُ عُيونهم بمَرىً هناك من الحياة ومَسْمعِ
مُتَبطِّحين على الكنيف كأنَّهمْ يبْكون حول جنازةٍ لم تُرفعِ
بكروا عليَّ بِسُحْرةٍ فصَبَحْتُهم مِنْ عاتقٍ كَدم الغزال مُشعْشعِ
ومَعرَّض تغْلي المراجلُ تحته عجَّلتُ طبْختُهُ لرهطٍ جوَّعِ
ولديَّ أَشْعثُ باسط ليمينِهِ قسمًا لقْد أنْضَجْت لم يتورَّعِ

إن الصورة التي ينشؤها المبدع غالبًا تتبع شخصيته وأبعادها، لذا تتنوع وتختلف باختلاف الثقافة والمعطيات، ومع كل ذلك تبقى قدرته في تحريك أجزائها خاضعة لمهارته في التقاط الأهم فالمهم، وتنبع من قدرته العقلية على إحساسه في جلاء صورتها كي تؤثر على المتلقي المستمع "وتتنوع الصورة الأدبية تبعاً لتنوع منشئها، فتأخذ الطابع العقلي المنطقي أو الطابع الحسي الزخرفي أو الخيالي، إذن هناك صور عقلية، وصور وجدانية"[58].

فالشاعر في الأبيات تلك أفرغ طاقته التصويرية لأجل شيء واحد أراده من مخاطبة سميّة إشراكها تصوُّر مقدار شهامته وكرمه لإزالة تشككها في شخصه، فأظهر لها قمة شهامته وكرمه، فنحا إلى صورة يراها بعينه على الرغم من أن المرئي لديه واسع إلا أنه قصرها على مجموعة محددة فكأنه تبادل الرؤيا بينه وبين سمية لتبصر ما يبصر، فهو يبصرها شاخصة أمامه ماثلة، فأعطاها رؤيته لتتمازج الصورتان فيكونان كأنهما ينظران معاً، فكما قصر رؤيته على أصحابه قصر بصرها ونظرها عليهم، والصورة تحمل لوحات متلاحقة متتابعة، فمباكرته بالخمر المترع لهم، وعيونهم المحمرّة بعد الصبوح وحالهم ما بين الوعي واللاوعي "بِمَرىً هناك من الحياة ومَسْمعِ" يتهاوَوْن، ومن ثم صورتهم كأنهم يبكون حول جنازة لم ترفع، وتبطحهم على قش تقيل عليه الإبل، ثم صورة الصبوح بالخمر، ثم صورة الخمر المعتق كدم الغزال مشعشع بالماء البارد، والقِدْر التي تغلي باللحم، والأشعث باسط اليمين، ومن ثم قسمه أن اللحم نضج لشدة جوعه، كلها صور متراكمة أدارها الشاعر في عقله ووجدانه، وقلّبها على جهات جزئية عدة، كلها مقصودة لامتزاج رؤيته مع رؤية سمية لتبصر كما يبصر وتشعر بما يشعر من فخر وعزة ونشوة لما بذل لهم من طعام ومتعة، لذا خاطبها بالاسم المرخم تحبباً، ثم وظف لفظة "يدريك" إثارة لعقلها وفكرها لشيء قصده في ذاته.

فازدحام الصورة في اللوحة يدل على سعة خيال الشاعر أو المنتج ليثبت شيئاً أو ينفيه، إذا أحس أن المتلقي متشكك أو متردد، أوليس خاطبها من مطلع القصيدة؟ وصب الحديث إليها دون غيرها اختصاصًا وعناية، فما كان للشاعر إلا أن يأتي بهذه الصورة المتراكمة المزدحمة ليبسط عليها سطوته وسيطرته، وهذا شأن الصورة المتراكمة المزدحمة.

وإذا كان الأمر جللًا فإن الشاعر يكون مشغوفاً بتراكم الصورة كي يصور ما يتخيله ويسلب لب المتلقي بصوره المتراكمة، وكأنه يُلْزم أجزاء الصورة بعضها بعضاً ليخرج بالصورة المزدحمة موظفًا جل إبداعه لبسط سيطرته على المتقي إبقاءً له تحت سطوته وتتابع إلقائه، فنجد أبا تمام في مدح المعتصم حين فتح عمورية، قائلًا[59]:

لقد تركت أمير المؤمنين بها ... للنّار يومًا ذليلَ الصَّخْرِ والخَشَبِ
غادَرْتَ فيها بهِم الليلَ وهو ضُحًى ... يقلُّهُ وسْطها صُبْحٌ من اللَّهبِ
حتّى كأنَّ جلاليب الدُّجى رغِبَتْ ... عَنْ لَوْنها أو كأنَّ الشمْس لمْ تغِبِ

ضَوْءُ منَ النّار والظَّلماءُ عاكِفةٌ وظُلْمَةٌ مِنْ دُخانٍ في ضُحًى شحِبِ
فالشمْسُ طالعةٌ مِنْ ذا وقدْ أفَلَتْ والشمْسُ واجبةٌ منْ ذا ولم تجِبِ
تصرَّح الدّهر تصريح الغمام لها عنْ يوْم هيْجاء منها طاهر جُنُبِ
لم تطلُعِ الشمْسُ فيه يوْم ذاك على بانٍ بأهْلٍ ولمْ تَغْرُبْ على عَزَبِ

"فانسجامًا مع هذا أصبح معنى الصورة في الشعر مقترنًا بالخيال الخلاق المنتج للصورة الشعرية وغيرها من الصورة النفسية"[60]، فالشاعر في هذه الأبيات لم يكفه الخيال حتى مزج معه صورًا متراكمة تتتابع لتغني عن مشهد عيني، وبدأها بمخاطبة أمير المؤمنين على الرغم من أن أمير المؤمنين كان على رأس الحملة والمعركة، إلا أنه أراد أن يريه أثر فعله وما نتج عن دخوله عمورية، ومما يدهش حقًا أن الغائب صور للحاضر، ما يدل أنه خيال وتصور ذهني؛ فالغائب أبو تمام لم يحضر المعركة، بينما الحاضر هو المعتصم قائد المعركة، فكيف يصور من غائب لمن حضر أحداثًا شهدها بعينه إلا أن يكون ذلك تصور ذهني، ثم ما الذي أراده الشاعر؟ إلا أن يكون خطابه لأمير المؤمنين خطاب أثر وفعل، بمعنى أنه أراد أن يذكر فعله وأثره على المنهزمين، فوجه الخطاب له إكبارًا لفعله وثناء لما قام به، وتعظيمًا لأثره في المعركة، فنفذ من كل ذلك إلى صور متراكمة جلية، فالنار الذي ذللت الصخر والخشب، وصورة الليل وقد تحول إلى ضحى من شدة الاحتراق والإضاءة، وجلاليب الدجى التي رغبت عن لونها إلى لون آخر، والشمس الغائبة وهي ساطعة، والظلماء الداكنة المندحرة، والدخان في جو السماء الشاحب، وصورة الغروب وهو صبح، وصورة الصبح وهو غروب في تضادية غيريّة، وصورة الجند الذين أصبح منهم طاهر وجنب، والأعزب متزوج، والتلاطم في هذه الصورة المزدحمة، دليل أن الشاعر سرح في خياله إلى أبعاد ربما لم يكن أمير المؤمنين وقف عليها، أو أحس بها لأنه قائد قد لا يطلع على كثير من نتائج المعركة الجانبية، فجل ما يعني القائد النصر والظفر، فلربما يفسر ذلك، لِمَ خاطبه بهذه الصورة ووقفه عليها وهو مشاهد لها، بل وقعت أمام ناظريه، وكأنه أحاط أمير المؤمنين بهالة روحية سماوية تتصل بالله سبحانه وبعالمه، فالألوان والأضواء التي ترددت هنا ليست إلا مظاهر ذلك العالم[61].

لاسيما وأن الشاعر يصف نتاج معركة وفتح، فلا بد للخيال من أن يأخذ مكانه ويؤدي دوره ووظيفته، وحمل ذلك كله الشاعر أن يرسم مثل تلك الصورة المتلاطمة المزدحمة بالمعاني والألوان والجزئيات ليخرج لنا بأن الفتح كان عظيمًا، والمعركة كانت غاية في القوة والتراكم، صورة مقصودة كي يعيش المتلقي جو المعركة ومجرياتها.

وهكذا يلمح كيف أن الصورة المتراكمة لها دورها في شد انتباه المتلقي وجلب نظره، وإثارة دهشته واستفزازه أحيانًا لأمر واحد يراد، مقصود لذاته.

الخاتمة

خلص البحث إلى أن:

الصورة المتراكمة المزدحمة هي صورة فريدة ليست كأي صورة أخرى، إنها تعني تلاحق المشاهد واللوحات وتتابعها لشيء واحد مراد مقصود، يراد منها الإثبات أو النفي بقدر مهارة المنتج في استفزاز عقل المتلقي، وأن المتلقي هو المخاطب الأول بها، وأنها تتبع ثقافة المنتج وقدرته على تدوير الصورة لهدفه، فقد يراد منها تعظيم شيء أو تهويل شأن آخر، وأن هذه الصورة عند الشاعر أو الكاتب يلمح فيها متعة ذاتية للملقي قبل أن تكون متعة للمستمع المتلقي، فيحشد لها المنتج طاقة خيالية واسعة ليصبها بين يدي المستمع تحريكًا لوجدانه وشعوره، وأنها تختلف عن الصور العادية بكثرة اللوحات وتتابعها وتلاحقها بفورية خاصة من جراء جيشان ذهن الملقي وكثافة المشهد لديه، كأنها ضربات متتالية على أذن المستمع كي يقر ويستسلم، وأنها بداية تكون للاستثارة ونهاية للإقرار والخضوع، فكان القرآن الكريم يوظفها توظيفًا رائعًا في أهدافه لهداية الانسان وتخويفه، أو لإثارة ذهنه ليقر لله بالوحدانية والقدرة، في صورة يكد الذهن وهو يتابعها، وكأن المنتج يريد للمتلقي أن يعيش اللحظة كما عاشها ويبادله شعوره، وكل صورة لابد أن يرافقها الخيال، لكن الصورة المتراكمة يكون خيالها عالٍ وامتزاجه بالصورة ذهنيًا أكبر من العادية، لذا تراها تتدفق تدفقًا من جراء انهيال الألفاظ وانصبابها ليسيطر على المتلقي ويبقيه تحت سطوة إبداعه، ومما يميزها عن الصورة العادية أن المنتج يلحظ منه ظمأ للتصوير والرسم على خلاف العادية التي يصور مشهدًا يريده لغرض ما.

الهوامش

(1) الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، ت: فوزي عطوي، ط(1)، 1968م، ص444/2.

(2) ابن طباطبا، أبو الحسن محمد بن أحمد، عيار الشعر، ت: طه الحاجري، شركة فن الطباعة بالقاهرة، 1956، ص17 وما بعدها.

(3) العسكري: أبو هلال الحسن بن عبدالله، كتاب الصناعتين، ت: على محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي بمصر، ط(2)، 1971م، ص63.

(4) الشايب: أحمد، الأسلوب، مطبعة السعادة، ط(7)، 1976، ص62.

(5) ضيف: شوقي، العصر الجاهلي، دار المعارف، ط(25)، ص221.

(6) عبد الحميد: شاكر، الأسس النفسية للإبداع الأدبي في القصة القصيرة خاصة، الهيئة العامة للكتاب، 1992م، ص190.

(7) الصائغ: عبد الإله، الصورة الفنية معيارًا نقديًا، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط(1)، 1987، ص159.

(8) القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، وزارة الثقافة، عمان، 2012م، 1/ 304.

(9) قطب: سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط(15)، 1408هـ - 1988م، مجلد (4)، ص2521.

(10) الجرجاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، 1992م، ص254.

(11) انظر الزهيري: محمود حسين، الأدب الراشدي رؤية ومنهج، دار الفكر، ط(1)، 1436هـ - 2015م، ص71.

(12) وانظر شبيهها في سورة الانفطار، فإنها ركزت على هذه الجزئية وإن كانت بصورة أقل من هذه.

(13) قطب: سيد، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، ط(18)، 2006م، ص36.

(14) انظر في ظلال القرآن، 6/ 3897، كيف جمع هذه المتع واللذة والسعادة.

(15) الفيروز أبادي: مجدالدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(3)، 1413هـ - 1993م، باب الياء، فصل الزاي.

(16) انظر القرطبي: أبو عبدالله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، 288/12.

(17) الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط(2)، 1421هـ - 2001م، 3/ 250.

(18) الأنصاري: عمادالدين بن هشام، مغني اللبيب، دار نشر الكتب الإسلامية، لاهور، ط(1)، 1399هـ - 1979م، 12/1.

(19) انظر الدرويش: محي الدين، إعراب القرآن وبيانه، اليمامة، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، دمشق، ط(3)، 1412هـ - 1992م، 6/ 622.

(20) في ظلال القرآن، 4/ 2522.

(21) في ظلال القرآن، 1/ 152.

(22) في ظلال القرآن، 1/ 152.

(23) انظر القرطبي: أبو عبدالله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، 2/ 191، وابن كثير: أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط(1)، 1420هـ- 200م، 215/1، وأبو حيان: محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، بيروت، 1412 - 1992م، 77/2.

(24) النووي: أبو زكريا يحيى بن شرف، رياض الصالحين، دار إحياء التراث الغربي، بيروت، ص27. وانظر البخاري: محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: عبدالعزيز بن باز، دار الفكر، 1414هـ - 1994م، الحديث رقم:(6943).

(25) انظر رواية الحديث رقم: (3852).

(26) ابن حجر: أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، المكتبة العصرية، بيروت، 1422هـ - 2001م، 8/ 4437.

(27) سيرورات التأويل، ص143.

(28) الهمذاني بديع الزمان: أبو الفضل أحمد بن الحسين، مقامات بديع الزمان الهمذاني، شرح: محمد عبده، وزارة الثقافة، عمان، 2010م، ص73.

(29) القرشي: أبو زيد محمد بن أبي الخطاب، جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، تحقيق: على محمد البجاوي، ص135.

(30) السعدي: عبدالرزاق، المزج اللغوي في مختارات من قديم شعر العرب، دار النور، عمان، ص37.

(31) المزج اللغوي، ص37.

(32) الشنقيطي، شرح المعلقات العشر، تحقيق: أحمد شتيوي، دار الغد الجديد، ط(1)، 1428هـ - 2007م، ص31.

(33) الجمحي: محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، قراءة: محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، 83/1.

(34) جمهرة أشعار العرب، ص127.

(35) نصر، محمد مكي، نهاية القول المفيد في علم التجويد، تحقيق: محمود حسين الزهيري، دار الجنان، عمان، ط(1)، 2008م، ص118،53. وانظر، بشر: كمال محمد، الأصوات العربية، مكتبة الشباب، القاهرة، ص92.

(36) انظر، ابن جني: أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1/ 147 وما بعدها، 1/ 154 وما بعدها.

(37) شرح المعلقات العشر، ص27.

(38) جمهرة أشعار العرب، ص128.

(39) انظر الشنقيطي، شرح المعلقات العشر، ص27.

(40) بنكراد: سعيد، سيرورات التأويل، دار الأمان، الرباط، ط(1)، 1433هـ - 2012م، ص319.

(41) جمهرة أشعار العرب، ص637.

(42) مفتاح: محمد، تحليل الخطاب الشعري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط(4)، 2005م، ص62.

(43) انظر في تفصيل قصة هروبه وإهدار دمه من الرسول صلى الله عليه وسلم، ابن قيم الجوزية: شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(10)، 1405هـ - 1985م، 3/ 520 وما بعدها، وابن قتيبة: أبومحمد عبدالله بن مسلم، الشعر والشعراء، تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(2)، 1405هـ - 1985م، ص80.

(44) الرباعي: عبد القادر، الصورة الفنية أيقونة البديع في شعر أبي تمام، دار جرير، عمان، ط(1)، 1435هـ - 2015م، ص28.

(45) الشعر والشعراء، ص22.

(46) الشعر والشعراء، ص22.

(47) الخصائص: 216/1، 219، وما بعدها.

(48) جمهرة أشعار العرب، ص541.

(49) انظر: الزهيري: محمود حسين، الأدب الراشدي والأموي رؤية ومنهج، دار الفكر، عمان، ط(1)، 1436هـ - 2015م، ص179.

(50) بازي: محمد، التأويلية العربية، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط(1)، 1431هـ - 2010م، ص268.

(51) الرباعي:عبدالقادر، تشكل المعنى الشعري، علامات، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ج(7)، م(2)، شوال، مارس، 1993م، ص78- 80.

(52) الخطيب: عماد علي، الصورة الفنية أسطوريًا، جهينة للنشر والتوزيع، عمان، 1426هـ - 2006م، ص37، نقلا عن what is vividness of Imagery. P. 1304.

(53) انظر الأصبهاني: أبو الفرج، الأغاني، مؤسسة عزالدين للطباعة، بيروت، 6/ 56.

(54) جمهرة أشعار العرب، ص328.

(55) انظر ابن قتيبة: عبدالله بن مسلم، الشعر والشعراء، تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(2)، 1405 هـ - 1985م، ص104.

(56) جمهرة أشعار العرب، ص324.

(57) الضبي: المفضل، المفضليات، تحقيق: أحمد شاكر وعبدالسلام هارون، ط(6)، بيروت، ص46.

(58) عبدالخالق: نادر أحمد، الصورة والقصة القصيرة، دار العلم والإيمان، دمشق، ط(1=2)، 2009م، 2010، ص45.

(59) ديوان أبي تمام، ص99.

(60) الرباعي: عبدالقادر،الصورة الفنية أيقونة البديع في شعر أبي تمام، دار جرير، عمان، ط(1)، 1435-2015م، ص28.

(61) الصورة الفنية أيقونة البديع، ص434.

قائمة المصادر والمراجع:

الأصبهاني، أبو الفرج. (د.ت). **الأغاني**، مؤسسة عزالدين للطباعة، بيروت.

الأنصاري، عمادالدين بن هشام. (1399هـ/1979م). **مغني اللبيب**، دار نشر الكتب الإسلامية، لاهور، ط(1).

بازي، محمد. (1431هـ/2010م). **التأويلية العربية**، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط(1).

البخاري، محمد بن إسماعيل. (1414هـ/1994م). **صحيح البخاري**، تحقيق: عبدالعزيز بن باز، دار الفكر.

بشر، كمال محمد. (د.ت). **الأصوات العربية**، مكتبة الشباب، القاهرة.

بنكراد، سعيد. (1433هـ/2012م). **سيرورات التأويل**، دار الأمان، الرباط، ط1.

الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر. (1968). **كتاب الحيوان**، ت: فوزي عطوي، ط(1).

الجرجاني، عبد القاهر. (1992). **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمود شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة.

الجمحي، محمد بن سلام. (د.ت). **طبقات فحول الشعراء**، قراءة: محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. (د.ت). **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. (1422هـ/2001م). **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، المكتبة العصرية، بيروت.

أبو حيان، محمد بن يوسف. (1412هـ/1992م). **البحر المحيط في التفسير**، دار الفكر، بيروت.

الخطيب، عماد علي. (1426هـ/2006م). **الصورة الفنية أسطوريًا**، جهينة للنشر والتوزيع، عمان، نقلا عن what is vividness of Imagery. P. 1304.

الدرويش، محي الدين. (1412هـ/1992م). **إعراب القرآن وبيانه**، اليمامة، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، دمشق، ط(3).

الرباعي، عبد القادر. (1435هـ/2015م). **الصورة الفنية أيقونة البديع في شعر أبي تمام**، دار جرير، عمان، ط(1).

الرباعي، عبدالقادر. (1993). **تشكل المعنى الشعري**، علامات، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ج(7)، م(2)، شوال، مارس.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. (1421هـ/2001م). **الكشاف**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط(2).

الزهيري، محمود حسين. (1436هـ/2015م). **الأدب الراشدي رؤية ومنهج**، دار الفكر، ط(1).

الزهيري، محمود حسين. (1436هـ/2015م). **الأدب الراشدي والأموي رؤية ومنهج**، دار الفكر، عمان، ط(1).

السعدي عبدالرزاق. (د.ت). **المزج اللغوي في مختارات من قديم شعر العرب**، دار النور المبين، عمان.

الشايب، أحمد. (1976). **الأسلوب**، مطبعة السعادة، ط(7).

الشنقيطي. (1428هـ/2007م). **شرح المعلقات العشر**، تحقيق: أحمد شتيوي، دار الغد الجديد، ط(1).

الصائغ، عبد الإله. (1987). **الصورة الفنية معيارًا نقديًا**، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط(1).

الضبي، المفضل. (د.ت). **المفضليات**، تحقيق: أحمد شاكر وعبدالسلام هارون، ط(6)، بيروت.

ضيف، شوقي. (د.ت). **العصر الجاهلي**، دار المعارف، ط(25).

ابن طباطبا، أبو الحسن محمد بن أحمد. (1956). **عيار الشعر**، ت: طه الحاجري، شركة فن الطباعة بالقاهرة.

عبد الحميد، شاكر. (1992). **الأسس النفسية للإبداع الأدبي في القصة القصيرة خاصة**، الهيئة العامة لكتاب.

عبدالخالق، نادر أحمد. (2010/2009). **الصورة والقصة القصيرة**، دار العلم والإيمان، دمشق، ط(1-2).

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبدالله. (1971). **كتاب الصناعتين**، ت: على محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي بمصر، ط(2).

الفيروز أبادي، مجدالدين محمد بن يعقوب. (1413هـ/1993م). **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(3).

ابن قتيبة، أبومحمد عبدالله بن مسلم. (1405هـ/1985م). **الشعر والشعراء**، تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(2).

القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب. (د.ت). **جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام**، تحقيق: على محمد البجاوي.

القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد. (د.ت). **الجامع لأحكام القرآن**، دار الكتاب العربي.

قطب، سيد. (2006). **التصوير الفني في القرآن**، دار الشروق، ط(18).

قطب، سيد. (1408هـ/1988م). **في ظلال القرآن**، دار الشروق، ط(15)، مجلد (4).

القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق. (2012). **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، وزارة الثقافة، عمان.

ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر. (1405هـ/1985م). **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(10).

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. (1420هـ/2000م). **تفسير القرآن العظيم**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط(1).

مفتاح، محمد. (2005). **تحليل الخطاب الشعري**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط(4).

نصر، محمد مكي. (2008). **نهاية القول المفيد في علم التجويد**، تحقيق: محمود حسين الزهيري، دار الجنان، عمان، ط(1).

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. (د.ت). **رياض الصالحين**، دار إحياء التراث الغربي، بيروت.

الهمذاني بديع الزمان، أبو الفضل أحمد بن الحسين. (2010). **مقامات بديع الزمان الهمذاني**، شرح: محمد عبده، وزارة الثقافة، عمان.

List of sources and references:

Abdel Hamid: Shaker, *The Psychological Foundations of Literary Creativity in the Short Story in particular*, General Book Authority, 1992 AD.

Abdul Khaleq: Nader Ahmad, *The Image and the Short Story*, Dar Al-Ilm and Al-Iman, Damascus, vol (1-2), 2009 AD, 2010.

Abu Hayan: Muhammad ibn Yusuf, *The Sea of the Ocean in Interpretation*, Dar Al-Fikr, Beirut, 1412 - 1992 AD.

Al-Ansari: Imad Al-Din Bin Hisham, *Singer Al-Labib*, Islamic Books Publishing House, Lahore, 1st Edition, 1399 AH - 1979 AD.

Al-Asbahani: Abu Al-Farag, *Al-Aghani*, Izz Al-Din Foundation for Printing, Beirut.

Al-Askari: Abu Hilal Al-Hassan Bin Abdullah, *The Book of Two Industries*, T: Ali Muhammad Al-Bajawi and Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, Issa Al-Babi Press, Egypt, Edition (2), 1971 AD.

Al-Bukhari: Medmal bin Ismail, *Sahih Al-Bukhari*, edited by: Abdulaziz bin Baz, Dar Al-Fikr, 1414 AH - 1994 AD.

Al-Darwish: Muhyiddin, *The Syntax and Expression of the Qur'an*, Al-Yamamah, Dar Al-Irshad for University Affairs, Damascus, Edition (3), 1412 AH - 1992 AD.

Al-Dhbi: Al-Mufaadiliyat, *Al-Mafdiyat*, edited by: Ahmad Shaker and Abd al-Salam Haroun, ed. (6), Beirut

Al-Fayrouzabadi: Majd al-Din Muhammad Ibn Ya'qub, *The Dictionary of the Ocean*, The Resala Foundation, Beirut, Edition (3), 1413 AH - 1993 AD.

Al-Hamdhani Badi` Al-Zaman: Abu Al-Fadl Ahmad Ibn Al-Hussein, *Maqamat of Badi` Al-Zaman Al-Hamdhani*, Explanation: Muhammad Abduh, Ministry of Culture, Amman, 2010.

Al-Jahiz: Abu Uthman Amr bin Bahr, *The Book of Animals*, T: Fawzi Atwi, ed. (1), 1968 AD.

Al-Jamhi: Muhammad bin Salam, *Tabaqat al-Shu'ara*, Reading: Mahmoud Shaker, Al-Madani Press, Cairo.

Al-Jarjani: Abdel-Qaher, *Evidence of Miracles*, edited by Mahmoud Shaker, Al-Madani Press, Cairo, 1992 AD.

Al-Khatib: Imad Ali, *The Legendary Artistic Image*, Juhayna Publishing and Distribution, Amman, 1426 AH - 2006 CE, citing what is vividness of Imagery. P. 1304.

Al-Nawawi: Abu Zakaria Yahya Bin Sharaf, *Riad Al-Salihin*, House of Revival of Western Heritage, Beirut.

Al-Qayrawani, Abu Ali Al-Hassan Bin Rashiq, *the Mayor in the Beauties of Poetry*, Literature and Criticism, Ministry of Culture, Amman, 2012 AD.

Al-Qurashi: Abu Zaid Muhammad Ibn Abi Al-Khattab, *The Collections of Arab Poetry in the Pre-Islamic Jahiliyyah*, Edited by: Ali Muhammad Al-Bedjawi

Al-Qurtubi: Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed, *The Compiler of the Rulings of the Qur'an*, the Arab Book House.

Al-Rubai: Abd al-Qadir, *The artistic image of the Badi Icon in the poetry of Abu Tammam*, Dar Jarir, Amman, Edition (1), 1435 AH - 2015 AD.

Al-Rubai`i: Abdel-Qader, *Forming the Poetic Meaning*, Signs, The Cultural Literary Club, Jeddah, C (7), M (2), Shawwal, March, 1993 AD.

Al-Saadi: Abd Al-Razzaq, *Linguistic blending in an anthology of ancient Arab poetry*, Dar Al-Noor Al-Mobin, Amman.

Al-Sayegh: Abd al-Ilah, *The Artistic Image as a Critical Standard*, General Cultural Affairs House, Baghdad, i (1), 1987.

Al-Shanqeeti, *Explanation of the Ten Muallaqaat*, edited by: Ahmad Shteiwi, Dar Al-Ghad Al-Jadid, Edition (1), 1428 AH - 2007 AD.

Al-Shayeb: Ahmad, *Al-Style*, Al-Saada Press, ed. (7), 1976.

Al-Zamakhshari: Abu Al-Qasim Mahmoud bin Omar, *Al-Kashaf*, House of Revival of Arab Heritage, Beirut, Edition (2), 1421 AH - 2001 AD.

Al-Zuhairi: Mahmoud Hussain, *Rashidi and Umayyad Literature*, a Vision and Methodology, Dar Al-Fikr, Amman, (1) Edition, 1436 AH - 2015 AD.

Al-Zuhairi: Mahmoud Hussein, *Al-Rashidi Literature*, a Vision and Methodology, Dar Al-Fikr, Edition (1), 1436 AH - 2015 AD.

Bazzi: Muhammad, *The Arabic Hermeneutics*, The Arab House of Sciences, Algeria, ed. (1), 1431 AH - 2010 AD.

Bishr: Kamal Muhammad, *Arab Voices*, Youth Library, Cairo.

Guest: Shawqi, *Pre-Islamic Era*, Dar Al-Maarif, T (25).

Ibn Hajar: Ahmad Ibn Ali Al-Asqalani, *Fath Al-Bari Sharh Sahih Al-Bukhari*, Modern Library, Beirut, 1422 AH - 2001 AD.

Ibn Jinni: Abu Al-Fath Othman, *Characteristics*, edited by: Muhammad Ali Al-Najjar, Egyptian General Book Authority, Cairo.

Ibn Katheer: Abu al-Fida Ismail, *Interpretation of the Great Qur'an*, House of Revival of the Arab Heritage, Beirut, i (1), 1420 AH-200 CE,

Ibn Qayyim al-Jawziyyah: Shams al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Abi Bakr, *Zad al-Ma'ad in the guidance of Khair al-Abbad*, edited by: Shuaib al-Arnaout, Foundation for the Resalah, Beirut, Edition (10), 1405 AH - 1985 AD.

Ibn Qutaybah: Abu Muhammad Abdullah bin Muslim, *Poetry and poets*, edited by: Mufid Qumaiha, Dar Al-Kutub Al-Ulmiyyah, Beirut, ed (2), 1405 AH - 1985 AD.

Ibn Tabataba, Abu Al-Hassan Muhammad bin Ahmed, *Caliber of Poetry*, T: Taha Al-Hajri, The Art of Printing Company in Cairo, 1956.

Moftah: Muhammad, *Analysis of Poetic Discourse*, Arab Cultural Center, Casablanca, ed (4), 2005 AD.

Nasr, Muhammad Makki, *The End of the Useful Saying in the Science of Tajweed*, edited by: Mahmoud Hussein Al-Zuhairi, Dar Al-Jinan, Amman, T (1), 2008 AD.

Pinkrad: Said, *Processes of Interpretation*, Dar Al-Aman, Rabat, 1st edition, 1433 AH - 2012 AD.

Qutb: Sayed, *Artistic Photography in the Qur'an*, Dar Al-Shorouk, Edition (18), 2006 AD.

Qutb: Sayed, *In the Shadows of the Qur'an*, Dar Al-Shorouk, ed. (15), 1408 AH - 1988 AD, Volume (4).

مسارات تطور الهيرمينوطيقا في الفكر الغربي الحديث

أوريدة عبود*

تاريخ الاستلام: 2019/11/16 تاريخ القبول: 2020/3/29

ملخص

يروم هذا البحث إضاءة مصطلح الهيرمينوطيقا الذي كان وثيق الصلة بالتأويل في الفكر الغربي، كما يروم إبراز أهم مسارات تطوره، بدأت مع "شلايرماخر" الذي أكّد أنّ الهيرمبنوطيقا طريقة للكشف عن بنية النصوص الداخلية الوصفية ووظيفتها المعرفية والبحث عن الحقائق المضمرة فيها.ليأتي "دلتلي" ويقترح علما للتأويل يكون أساسا لتفسير كل أشكال الكتابة في العلوم الإنسانية بناء على منهجية تنتقل بالفهم من النصوص الخاصة المحددة إلى تأويل كل النصوص. في حين يرى هيدغر أن الهيرمينوطيقا لم تعد منهجا لتكوين معرفة موضوعية،بل صارت منهجا لتعميق الوجود استنادا إلى عنصر الفهم باعتباره مؤسسا للوجود الإنساني للمعرفة،الذي يحمل تأويله الخاص،لأن الفهم طريقة في الوجود قبل أن يكون طريقة في المعرفة.

أما "غادمير" فإن نظريته التأويلية تتأسس على افتراض مفاده أن التاريخ يشكل استمرارا لا ينقطع،استمرارا خاليا من الانقطاع والنفي،فهي نظرية تفترض أن العمل المنتمي إلى الماضي يعمق فهمنا الذاتي الحالي.ليأتي "بول ريكور" ويربط مفهوم الهيرمينوطيقا بعمق الكتابة كونها فعلا وجوديا،فهو يرى ضرورة ربط النص بسياقاته التاريخية والنفسية، ذلك أن النص ليس موجها إلى مدى معين من القراء، إنما هو نوع من الموضوع اللازماني الذي قطع روابطه بالتطور التاريخي.

تشير النتائج المتوصل إليها إلى أن الهيرمينوطيقا هي نظرية تأويل النصوص، أو هي العلم الذي يبحث في آليات الفهم، وقد بدأت في الفكر الغربي الحديث مع القرن السابع عشر عندما انفصلت عن مجال فهم النصوص الدينية، لتصبح علما مستقلا بذاته يناقش عمليات الفهم وآليات التأويل، بيد أن الهيرمينوطيقا مفهوما وفلسفة تطورت بعد ذلك، حيث امتدت تطبيقاتها إلى دوائر أكثر اتساعا شملت حقول العلوم الإنسانية كالتاريخ والأنتروبولوجيا، والنقد الأدبي.

الكلمات المفتاحية: النص، الفهم، التفسير، التاريخ، القراءة.

© جميع الحقوق محفوظة لجامعة جرش 2020.

* أستاذ محاضر، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر. Email: abboudourida@yahoo.fr

Pathways of Herminutical Evolution in Modern Western Thought

Abstract

This research aims to illuminate the term hermeneutics, which was closely related to interpretation in Western thought, as well as highlighting the most important paths of its development, starting with "Schleiermacher", which confirmed that the hermapnoteka is a way to reveal the structure of descriptive internal texts and their cognitive function and search for the facts contained therein. It is suggested that a note of interpretation be the basis for the interpretation of all forms of writing in the humanities based on a methodology that moves from understanding specific specific texts to interpretation of all texts. While Heidegger sees that the hermeneut is no longer a method for forming objective knowledge, but rather has become a method for deepening existence based on the element of understanding as a foundation For the human existence of knowledge, which bears its own interpretation, because comprehension is a method of existence before it is a method of knowledge.

As for Ghadamir, his exegetical theory is based on the assumption that history constitutes an uninterrupted continuation, a continuation devoid of interruption and negation, it is a theory that assumes that work belonging to the past deepens our current self-understanding. Let Paul Ricoeur come and link the concept of the hermeneut to the depth of writing being an existential reality He sees the necessity of linking the text to its historical and psychological contexts, because the text is not directed at a certain range of readers, but rather it is a kind of timeless subject that cuts its ties to historical development.

The results indicate that the hermeneutics is the theory of the interpretation of texts, or is the science that searches in the mechanisms of understanding, and it began in modern Western thought with the seventeenth century when it was separated from the field of understanding religious texts, to become a separate science in itself that discusses the processes of understanding and mechanisms of interpretation, however The hermeneutics is a concept and philosophy that subsequently evolved, as its applications extended to more extensive circles that included the fields of humanities such as history, anthropology, and literary criticism.

Keywords: text, understanding, interpretation, history, reading.

مقدمة:

من شأن المنعطفات التاريخية الكبرى التي تحدث في تاريخ الحضارات الإنسانية أن تساعد على تكوين قراءة جديدة تكون مرتبطة بهذه المنعطفات أو التحوّلات الكبرى، التي تقدّم رواية مغايرة للآفاق والانتظارات السابقة. وهذا بحكم ما تحتمله تلك التحوّلات من تصوّرات جديدة للعالم تمايز التصورات القديمة، وظهور أسئلة جديدة تعارض الأسئلة القديمة مع الأجوبة الجديدة المتطلبة. فالمعرفة الإنسانية - قديماً وحديثاً - تتطور بفضل تحاورها وتعالقها

المستمر، وأيضاً بفضل انتقال النظريات والمناهج والمعارف ورحلاتها من حضارة إلى أخرى ومن حقل إلى آخر.

فإذا كان التأويل مفهوما قديما قدم النصوص نفسها دينية أو لغوية،وقدم بدء محاولات تفسيرها وشرحها من خلال مجموعة من القواعد والمعايير التي يتبعها المفسر، فإن الهيرمينوطيقا هي نظرية تأويل النصوص، أو هي العلم الذي يبحث في آليات الفهم، وقد بدأت في الفكر الغربي الحديث مع القرن السابع عشر عندما انفصلت عن مجال فهم النصوص الدينية، لتصبح علما مستقلا بذاته يناقش عمليات الفهم وآليات التأويل، بيد أن الهيرمينوطيقا مفهوما وفلسفة تطورت بعد ذلك، حيث امتدت تطبيقاتها إلى دوائر أكثر اتساعا شملت حقول العلوم الإنسانية كالتاريخ والأنتروبولوجيا، والنقد الأدبي.

إشكالية البحث:

يطرح بحثنا جملة من الأسئلة مفادها:

- ماهي مراحل تطور الهيرمينوطيقا ومامميزات كل مرحلة؟
- هل تجاوزت الهيرمينوطيقا فعل التصور الكلاسيكي لفهم النصوص؟
- كيف انتقلت الهيرمينوطيقا من فهم الموجود إلى فهم الوجود؟
- ماهي الشروط التي تتحكم في ذلك؟

يسعى بحثنا إلى إضاءة مصطلح الهيرمينوطيقا الذي كان وثيق الصلة بالتأويل في الفكر الغربي،لنتتبع أهم محطاته بدءا بالنظرية التأويلية عند شلايرماخر انتهاء ببول ريكور.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى إبرازا محطات الهيرمينوطيقا التي بدأت في الفكر الغربي الحديث مع القرن السابع عشر عندما انفصلت عن مجال فهم النصوص الدينية، لتصبح علما مستقلا بذاته يناقش عمليات الفهم وآليات التأويل، بيد أن الهيرمينوطيقا مفهوما وفلسفة تطورت بعد ذلك، حيث امتدت تطبيقاتها إلى دوائر أكثر اتساعا شملت حقول العلوم الإنسانية كالتاريخ والأنتروبولوجيا، والنقد الأدبي.

منهجية البحث والأدوات المستخدمة:

يستعين هذا البحث بالمنهج التاريخي في تتبع أهم محطات الهيرمينوطيقا مع الاستعانة بإجراءات نظرية القراءة، ذلك أن الهيرمينوطيقا بحثت في آليات النص وتلقيه من خلال مجموعة

من الأطر الاجتماعية والثقافية والحضارية التي أنتجت النص، إذ لا معنى له إلا بواسطة القراءة. فالقراء الأكفاء هم الذين يمنحون النصوص معاني متجددة.

في المدلول العام للهيرمينوطيقا:

ارتبط مفهوم الهيرمينوطيقا Herméneutique بالثيولوجيا المسيحية La théologie chrétienne، التي تعني تأويل وفهم النصوص الدينية اللاهوتية، ويعود أصل هذا المصطلح إلى الكلمة اليونانية Hermé، وتعني التفسيروالتأويل في مدلولها العام، وهي مشتقة من كلمة "هرمس" التي تطلق على اسم إله إغريقي وهو رسول الآلهة الذي يفهم لغة الملء ويحقق عملية التواصل بين العالم الإلهي والعالم البشرى عبر نقل كلام الآلهة للبشر[1] يؤكد "هيدغر" الصلة الموجودة بين الهيرمينوطيقا وشخصية هرمس قائلا: "أنَّه ليس مجرد رسول بين البشر بعضهم ببعض، لأنَّ الرسالة التي يحملها هرمس ليست رسالة عادية، إنَّها تحمل الخبر الصاعق، والنبأ الجلل، التأويل في أسمى معانيه، هو أن تكون قادرا على فهم هذه الأنباء المقدورة، بل أنْ تؤول،هو أن تستمع أولا، وعندئذ تصبح أنت نفسك رسول الآلهة"[2].

إنَّ الأصل الإغريقي للهيرمينوطيقا تحدد بعملية الإفهام، ويتمثل ذلك في جعل عملية التواصل ممكنة عبر وسيط لغوي مفهوم وواضح، فالفعل اليوناني Hermeneia الذي يعني (تفسير وتأويل) رسما منذ البداية إطار المعنى الذي ستتخذه الهيرمينوطيقا فيما بعد، بحيث اقترنت بنصوص لاسييما النص المقدّس الذي صار حاضنة لبلورة هذا المصطلح، فصعوبة فهم النصوص الدينية في التوراة ثم في الإنجيل بعدها، دفع بالقدماء إلى تأويل هذه النصوص لتقريبها إلى الأذهان وكشف ما تخفيه وراءها لإزالة الهوة الموجودة بين هذا النص والقارئ، سواء كانت هذه الهوة تتعلق بالبعد الزمني (التاريخي) أي بين زمن كتابة النص وهذا القارئ، أو هوة تتعلق بصعوبة استنتاج معانيه المعقدة.

ثم توسعت الهيرمينوطيقا باعتبارها فنا للتأويل إلى التأويلية حيث أوجدت لها مجالا في النظرية الأدبية والنقدية المعاصرة، لتصبح علما لتأويل يهتم بتفسير النص أو كما قال غادمير حل إشكالية الفهم بحصر المعنى، ومحاولة الإحاطة به، بواسطة تقنية ما، فبمبادئ الهيرمينوطيقا توضح لنا الطرق إلى نظرية عامة في الفهم[3]، أو هي تفسير النصوص، وعلى حدِّ تعبير "شلايرماخر" فإنَّها تعني فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم، لتصبح الهيرمينوطيقا حسب "ريكور" قول شيء ما بخصوص شيء ما،هو بالمعنى الكامل والبليغ لكلمة "تأويل"[4].

تبقى الدلالة العامة للهيرمينوطيقا توحي بتأويل النص ومحاولة فهمه، فهذا المصطلح وثيق الصلة بالنص، ويتخذ من اللغة مادة أولية يبني عليها وجوده وكينونته.

مراحل تطور الهيرمينوطيقا:

أ- الهيرمينوطيقا من المعنى إلى الفهم:

فريدريك شلايرماخر (1834-1768) Friedrich Schleiermacher

يعتبر "شلايرماخر"* أول من صاغ نظرية التأويل العام من خلال المحاضرات التي ألقاها 1819، بحيث تجاوزت نظريته التصور الكلاسيكي لفهم النصوص، فلم تعد مهمة الهيرمينوطيقا مقتصرة على الكشف عن المعاني الغامضة في النصوص المقدسة بل صارت محاولة للفهم(5).

حاولت نظرية "شلايرماخر" التأويلية إحداث مطابقة وتماه بين التأويل ومقولة الفهم، وعرَّفت الفهم "بأنَّه التعرّف على قصد الكاتب"(6)، ذلك أنَّ الهيرمينوطيقا طريقة للكشف عن بنية النصوص الداخلية الوصفية، ووظيفتها المعيارية والمعرفية والبحث عن الحقائق المضمرة فيها.

لهذا نجد أنَّ "شلاير ماخر" قد ميز في الممارسة التأويلية بين منهجين، منهج تأويل قواعد اللغة، ومنهج التأويل النفسي.فمنهج تأويل قواعد اللغة ويسميه أيضا التأويل النحوي l'interprétation Grammaticale يعالج النص من خلال لغته الخاصة (لغة إقليمية، تركيب نحوي، شكل أدبي) وتحديد الكلمات بناء على الجمل التي نركبها ودلالة هذه الجمل على ضوء النص في كليته وفقا للخصائص الذاتية في ثقافة ما. أما منهج التأويل النفسي l'interprétation psychologique فهو يعتمد على بيوغرافيا المؤلف وحياته الفكرية والعامة، وكذلك الحوافز التي دفعته للتعبير والكتابة، فهو يُموقع النص في سياق حياة المؤلف والسياق التاريخي الذي ينتمي إليه.

لقد انحصر التأويل في الكشف عن طبيعة مفردات النص وقواعده إلا أنَّ "شلايرماخر" حوَّل الهيرمينوطيقا إلى منهج عام خاضع لقانون عام، لا يقتصر في تطبيقاته على النصوص المكتوبة بل يشمل حتى النصوص الشفوية، ولا على اللغات الأجنبية بل حتى على لغة الأم(7). وعلى هذا فإنَّ هذا المنهج يقوم على العلاقة بين الجزء والكل، وبين الفردية والكلية، وبين الذات والموضوع، ويعتمد على فرضية بسيطة مفادها أنَّ النص أو أي شكل تعبير آخر يعكس بالضرورة الروح العامة للثقافة(8).

صارت الهيرمينوطيقا بفضل "شلاير ماخر" شكلا من أشكال الالتقاء الثقافي، الذي ينتج هوية بين المؤلف والقارئ، بحيث يمكن التغلب على أي نقص في النصوص المكتوبة بالتواصل الذي يتجاوز البعد اللغوي بين الأشخاص، وهذا الأمر يجعل العلاقة بين المؤلف والقارئ وطيدة،

لهذا يعتبر القراءة فنا، وعلى القارئ أن يكون فنانا بنفس القدر الذي يكون عليه المؤلف باعتبار الكتابة والقراءة عملا إبداعيا.

لقد أشار "شلايرماخر" إلى فكرة أساسية في العملية التأويلية، هي أنّ ما يحصل بين النص والقارئ ينبع من قلقين: "أولهما القلق في أنْ نفهِم وهو الذي لأجله نكتب، وثانيهما القلق في أن نَفْهَمَ وهو الذي لأجله نقرأ، ولأجل مواجهة القلق الثاني ينبغي على القارئ أن يتحلى خلال عملية القراءة بالحدس الفني"[9]، وبهذا فإنّ "شلاير ماخر" قد نقل الهيرمينوطيقا من دائرة الاستخدام اللاهوتي إلى دائرة العلم والفن،الذي يؤسس لعملية الفهم ومن ثم التفسير.

ب- التجربة الذاتية وتأسيس المعرفة:

ويلهلم ديلثي: WELHELM Dilthey (1833-1911)

اقترح "ديلثي"** علما للتأويل يقوم على تفسير كل أشكال الكتابة في العلوم الإنسانية، استنادا إلى منهجية تنتقل بالفهم من النصوص الخاصة والمحددة إلى تأويل كل النصوص، فلم تقتصر مهمة التفسير والتأويل على علماء اللاهوت، بل صارت تتضمن نقادا وفلاسفة وحتى علماء الاجتماع والأنتروبولوجية[10].

أخذت الهرمنيوطيقا مع "ديلثي" منعطفاً آخر بحيث سعى إلى إدخالها في مجال المعرفة التاريخية؛ فكان له بذلك قصب السبق في القيام بالتفرقة الشهيرة بين علوم الطبيعة وعلوم الفكر أو الروح، وبيان نوعية وخصوصية العلوم الإنسانية القائمة على (الفهم) في مقابل علوم الطبيعة القائمة على(الشرح) و(التفسير). فنظرية التأويل عند "ديلثي" تسعى إلى كسر وإزالة الحواجز بين مجالات العلوم الاجتماعية، وذلك بالاعتماد على نظام علمي مستقل بذاته، لا يخصص لمجال بعينه، بل يحتويها جميعا، أطلق على هذا النظام "علوم الروح"، التي تشترك في موضوع واحد هو دراسة العلوم الإنسانية.

تسعى نظرية التأويل عند "ديلثي" إلى كسر وإزالة الحواجز بين مجالات العلوم الاجتماعية، وذلك بالاعتماد على نظام علمي مستقل بذاته، لا يخصص لمجال بعينه، بل يحتويها جميعا، أطلق على هذا النظام "علوم الروح"، التي تشترك في موضوع واحد هو دراسة العلوم الإنسانية.

ولأنّ العلوم الإنسانية تدرس التجارب المعيشة، يرى "ديلثي" أنّ التجربة الذاتية هي أساس المعرفة، بل هي الشرط الذي لا يمكن تجاوزه لأي معرفة، وطالما أنّ هناك مشتركا بين البشر، فإنّ: "التجربة تغدو هي الأساس الصالح لإدراك الجانب الموضوعي القائم خارج الذات، وذلك

بسبب التشابه بين ملامح التجربة الإنسانية، وهو ما يشير إليه ديلثي بإعادة اكتشاف "الأنا" في الأنت"[11].

وبناء على ذلك فإنَّ عملية التعبير سواء أكان مكتوبا أم سلوكا اجتماعيا تمثل الجانب الموضوعي للتجربة، لأنَّ هذه العملية قد تتحول من حالة الذاتية (التجربة الداخلية المعيشة) إلى حالة خارجية، فكأن المبدع لا يعبر عن تجربته الذاتية، وإنَّما يعبر عن تجربة الحياة في تجربة المبدع وأما التجربة فتتجسد من خلال وسط موضوعي هو اللغة.

استطاع "ديلثي" أن يمنح للهيرمينوطيقا بعدا جديدا تجاوز الفهم التاريخي الكلاسيكي، التي تمثل في توسيع فهم التجربة في العمل الأدبي، منتقلا بهذه التجربة من إطار الذاتية إلى إطار من الموضوعية عبر وسيط مهم هو اللغة، ومن خلال شيء مشترك بين المؤلف والمتلقي وهو تجربة الحياة.

وعلى هذا فإن الكلمة المركزية في الدراسات الإنسانية، كما يراها "ديلثي"، هي كلمة «الفهم» فإذا كان «التفسير» هو غاية العلوم، فإن المدخل الصحيح إلى الظواهر التي تضم الداخل والخارج هو

«الفهم»، وإذا كانت مهمة العلوم أن «تفسر» الطبيعة فإن مهمة الدراسات الإنسانية هي أن «تفهم» تعبيرات الحياة.» بوسع الفهم أن يحيط بالكيان المفرد بينما يتعين على العلم دائمًا ألا ينظر إلى «الفردي» إلا كوسيلة لبلوغ «الكلي» أو الوصول إلى «النمط»، ونحن في مجال الفنون بصفة خاصة نقدر «الجزئي» لذاته، ونتلبث بحبٍ في تفهم الظاهرة في فردانيتها، هذا الشغف المستغرق في الحياة الداخلية الفردية يقف على نقيض أساسي من موقف العلوم الطبيعية وإجراءاتها.

ومهما يكن من شيء، فإن مشروع "ديلثي" لفهم الحياة وتعميق الجانب التاريخي للفهم ونقده الحاد للنزعة العلمية المتطرفة التي تسللت إلى الدراسات الإنسانية؛ كل ذلك قد لعب دورًا كبيرًا في الهرمنيوطيقا منذ دلتاي، ونحن نرى فكر دلتاي استباقًا لبعض الأهداف الأساسية للتأويل وافتتاحًا لبعض المشكلات الجوهرية للهرمنيوطيقا بوصفها مشكلات، وقد قُدِّر "لهيدجر" أن يؤسس على هذه الأهداف، ومن الجلي أنه رجع إلى "ديلثي" في محاولته لتجاوز الميول العلمية الراسخة في أستاذه إدموند هسرل.

يبدو أنَّ "ديلثي" تأثر بشكل واضح "بشلاير ماخر"، خاصة في تسميته علاقة الجزء بالكل باسم الدائرة الهيرمينوطيقية، التي نتمكن بواسطتها فهم معنى نص ما، حيث إنَّ معنى أي وحدة لسانية يتحدد بإدراكها للمعنى الكلي، فالخصائص الفردية قابلة للفهم في إطار السياق الشامل،

والسياق الشامل قابل للفهم من خلال الخصائص الفردية. فالدائرة التأويلية تنتقل من الفهم الكلي والشامل إلى فهم الأجزاء وعليه ينشأ تأويل شبه كلي يستند فيه الفهم الكلي للنص على فهم أجزائه.

لقد أخذ "ديلثي" عن شلايرماخر الجانب النفسي من الهرمنيوطيقا وحدد بأنّ مهمة المفسِّر تقوم على أساس فهم «تجربة الآخر» هذا "الآخر" قد يكون –نصا على سبيل المثال - وحينئذ يهدف فن التأويل إلى فهم وتفسير أفكار الآخرين عبر علاماتهم بحيث يحصل الفهم عندما تستيقظ التمثلات والإحساسات في نفسية القارئ وفقاً للنظام والعلاقة الكائنين في نفسية المؤلف.معنى هذا أنّ أي فعل وأي حركة إنما تكمن معالجتها من خلال رصد مقاصد المؤلف وإدراك المعنى الذي تنطوي عليه كتابته وأقواله.

ومن هذا المنطلق فإن المتلقي يصل إلى نتيجة مؤداها أنَّ المعنى ليس ثابتا، وإنَّما يقوم على مجموعة من العلاقات، بمعنى أنَّ الفهم يتغير في متجدد اللحظات الزمنية، وهكذا تظل تدور في دائرة تأويلية كلما اكتسبنا تجارب جديدة وفق تطور الفهم وتغير الزمان والمكان.

ج- من فهم الموجود إلى فهم الوجود:

مارتين هيدغر: Heidegger (1876-1889)

إذا كان شلايرماخر قد ارتقى بالهرمينوطيقا إلى مرتبة الاستقلالية الابستيمولوجية، بجعلها فرع فلسفياً خاصاً يعني بكيفية فهم النصوص وتأويلها، فإن الفيلسوف "مارتن هيدغر" قد أدخلها في نطاق التقصي الفلسفي الوجودي ذاهبا إلى أن الفهم ليس مجرد بنية معرفية، وإنما يشكل واحدة من البنيات الأساسية للوجود.

صارت الهيرمينوطيقا عند "هيدغر"*** منهجا لتعميق الوجود الإنساني، وقد انطلق في تحليلاته للوجود الإنساني من الحياة اليومية أو الموقف الطبيعي الذي نحياه جميعا♦، ويرى أنَّ عنصر الفهم هو الذي يؤسس للوجود الإنساني، لأن الفهم طريقة في الوجود قبل أن يكون طريقة في المعرفة، فالإنسان هو وحده من بين سائر الموجودات القادر على التساؤل حول وجوده، ومن ثمة هو الوحيد القادر على الفهم، فلا يكفي أن نقول عنه إنه يكون وحسب، بل ينبغي أن ننتبه دائما إلى أنَّه هو الموجود الذي يهتم بوجوده[12].

فالإنسان عند "هيدغر" يحيا في حال من الفهم للوجود يسميها "الدازين" Dasein، أي الفهم الأنطولوجي للوجود[13]، هذا الفهم ليس مجرد معرفة نظرية، وإنما هو نحو من أنحاء الوجود، إنَّه هو ذاته الوجود، وعلى هذا الأساس يقيم "هيدغر" هيرمينوطيقا للوجود الإنساني

المتصلة بالأبعاد الأنطولوجية للفهم، من خلال وسيط هو اللغة، فاللغة ليست مجرد أداة يملكها الإنسان إلى جانب غيرها من الأدوات، إنّما هي ما يضمن إمكان ظهور الوجود بعد أن كان مستقرا، إنّها الوجود للعالم[14].

تحولت الهيرمينوطيقا عند"هيدغر"من حقيقة التواصل إلى حقيقة الاكتشاف، فتحول بذلك موضوع الفهم من اللغة: "إلى ما وراء اللغة، ومن علاقة التواصل الخطية إلى فضاء أعمق، يخرج بالدلالة من ثنائية الدال والمدلول إلى مدلول الدال، ومدلول المدلول ليصبح التفكير في معنى الوجود هو ما يشغل الإنسان"[15].

و بناء على ذلك فإن فهم نص لا يتطلب البحث عن المعنى الذي وضعه المؤلف في النص، بل يتطلب الكشف عن إمكانية الوجود التي يشير إليها النص، وكل فهم للوجود لا بد أن ينطلق من مجموعة الافتراضات والمقولات القبلية التي تشكل أفق الفهم على حدّ تعبير "هيدغر"، فكل فهم، ومن ثم كل تأويل لا بد أن ينطلق من بناء مسبق، يحدد الأفق الذي تتجه نحوه عملية الفهم[16]، وقد أكدّ "غادمير" أنّ مفهوم العالم كان منذ البداية أحد المفهومات التأويلية الرئيسية لدى "هيدغر"[17].

واستنادا إلى ذلك ينبغي أن أشير هنا إلى أن الفهم حسب "هيدغر" عبارة عن ظاهرة وجودية تسمى الإنسان، والنص الأدبي لا يدل على موقف المبدع إنما يدل على ذلك الوجود في إطاره الفلسفي، وكأن الفلسفة والفن يصيران شيئا واحدا. ومن هنا يذهب هيدغر إلى أن وجود الإنسان في العالم –وجودنا نحن بما فيه من تحيزات وافتراضات مسبقة-، هو ما يجعل الفهم ممكنا.

د- أبجدية الفهم والتفسير:

الهيرمينوطيقا عند هانس جورج غاديمير: Hans Georg Gadamer ****

عمّق "غادمير"ما جاء به "هيدغر" في عملية الفهم، لكن اهتمامه كان منصبا على العمل الفني L'œuvre d'art، فهو يرفض أن يجعله مجرد موضوع لمعرفة وقائعية Connaissance factuelle دون مراعاة لمصطلح الحوار، الذي يقيمه الإنسان مع العالم، لأنّ العلاقة بين الإنسان والعمل الفني هي علاقة حوار بالدرجة الأولى،على الرغم من أن تاريخية أو زمانية النص أو العمل تختلف عن تاريخية وعينا بسبب وجود المسافة الزمنية الفاصلة بينهما، وفهمنا للعمل الفني يعني أننا نؤول معنى ماضينا في ضوء تجربتنا الحاضرة.

يرى "غادمير" أنّه لا ينبغي أن نتحلل من تقاليدنا وتراثنا وأفكارنا المسبقة، لأنها بداخلنا وتعمل عملها فينا[18]، ذلك أن هذه الأفكار المسبقة ما هي إلا شروط وإمكانات للفهم والتأويل،

وهي التي تجعل باب التأويل ممكنا: "لأنّ التأويل الذي نمارسه إزاء التراث يرتبط بالسؤال الذي نطرحه – أي مشكلاتنا الخاصة- وإمكانية أن يقدم النص المقروء إجابة عن هذه المشكلات"[19]. وحتى يتحقق هذا الأمر ينبغي على القارئ أن يسعى إلى فهم التاريخ كي يتمكن من إدراك حقائق الماضي الضاربة بجذورها في الأعماق، وعناصر الحاضر التي تتسرب إليه، وهذا قصد تشكيل وعي جديد استنادا إلى فكر نقدي قائم على الغربلة والتقويض.

يؤكد "غادامير" أن ارتباط الانسان بحاضره وبأفقه التاريخي عبارة عن معطيات أولية للفهم وليس عوائق له ينبغي تجاوزها. إنها أحكامنا المسبقة التي لانقطعنا عن الماضي، وهي بمثابة نقاط ابتداء تفتحه لنا وتطلعنا عليه، إنها ممكناتنا الايجابية للفهم التاريخي إذا ما قورنت بمحدودية الإنسان.إن تاريخية وجودنا متضمنة لأحكامنا المسبقة، ذلك أن الحاضر يشكل الماضي بطرق لامتناهية؛ الماضي لدي غادامير يمتلك في طياته سابقة لظاهرة الفهم لطالما أفتقدت عند الفلاسفة ممن سيطروا على المشهد الفلسفي قبل هايدغر. لايمكن تحجيم دور الماضي وتحديده بوصفه عنصرا إضافيا على النصوص والأحداث التي تحتاج الي تفسير. إن مثل الماضي كمثل الحكم المسبق والتراث فكلاهما معطى أولى على الأرضية التي يقيم فيها المفسر حينما يمارس عملية الفهم.

وما ينبغي الإشارة إليه هو إن هذه الفكرة ترجع الي دعوى "الكانطيين الجدد" و"الحركة التاريخية" في أواخر القرن التاسع عشر التي أكدت علي تاريخية ونسبية كل التعبيرات الإنسانية التي وصلتنا من الماضي، لكنها وقفت عاجزة أمام معضلة تاريخية المفسر مع تاريخية الأشياء. فالفهم ليس إعادة تركيب فقط بقدر ما هو تأمل يتضمن الماضي في الحاضر. وفي كل المحاولات الجادة التي تصبو لعناق الماضي بذاته وبمعزل عن كل ما سواه يبقي الفهم ابتداء حالة تأمل وترجمة لماضي الزمن في الحاضر. وهكذا ينظر "غادامير" الي التاريخ بوصفه الاستمرارية التي تستوعب الفعل الموضوعي والأشياء؛ ويكون الفهم ذلك الحدث وتلك الحركة التاريخية التي ما اعتبرت النص ولا المفسر أجزاء قائمة بذاتها وتحكم نفسها. وعلى هذا الأساس لا يمكن اعتبار الفهم بحد ذاته فعلا من نتاج الموضوعية، إنما هو ذلك المدخل للحدث التحولي الذي يجتمع فيه كلا من الماضي والحاضر تأمليا، وهذا -حسب غادامير- مانجد له مصداقا في النظرية التأويلية ونطاق الهيرمينوطيقا على وجه التحديد.

وبالعودة إلى آليات التأويل عند "غادمير" نجد أنه حددها في ثلاث دوائر هي: الدائرة الجمالية، الدائرة التاريخية، الدائرة اللغوية.

***- الدائرة الجمالية: (تتعلق بالأعمال الفنية):**

ترتبط هذه الآلية بحياة المبدع، الذي أخرج النص الأدبي إلى الوجود، فعلى القارئ أن يسترجع تجربة المبدع الأولى، ليتقمص حيثيات العصر الذي عاش فيه ويستقرئ معالمه وأحداثه، حتى يتمكن من اكتساب خبرة جمالية كافية، فتتشكل لديه ثقافة عن تلك الشخصية وعن العصر الذي عاش فيه كي يمنح التأويل بعدا أنطولوجيا.

هذه المرحلة من التأويل تدمج النص في مناخه الثقافي الخاص، انطلاقا من معرفة الأسس الجمالية والمرتكزات والقيم الفكرية التي تضم العادات والتقاليد والعلاقات الاجتماعية، وفضاء المعرفة والفكر والدين في عصر المنتج الأول. تعدُّ هذه المرحلة مرحلة تفسيرية لا تأويلية، لأنَّها تعتمد الشرح الظاهري أو السطحي، فلا يتعمق القارئ في معطيات النص، إنما يتعامل مع النص كوثيقة تاريخية يحاول إثبات صحتها على حدّ تعبير "تودوروف".

***- الدائرة التاريخية: (تتعلق التراث وما له صلة بالماضي):**

تتأسس نظرية "غادمير" التأويلية على فكرة مفادها أن التاريخ يشكل استمرارا لا ينقطع، استمرارا خاليا من الانقطاع والنفي، وخاليا كذلك من الصراع والتناقض، فالعمل المنتمي إلى الماضي يعمق فهمنا الذاتي الحالي. ثم إن التاريخ كذلك يحتاج إلى التفكيك والتشريح بغية إعادة الفهم، فغادمير يصبو إلى اختزال الذوات في ذات واحدة وإحداث التماهي بين الفواصل والحدود، ولا يتحقق ذلك إلاّ من حلال أدبيات الحوار بين القارئ والعناصر التاريخية، والهدف من كل ذلك تفعيل التراث الإنساني في حياة الكائن.

لا يقصد "غادمير" في ممارسته التأويلية تمثيل تاريخ خاص، بل تمثيل تاريخ عام وكلي قصد تجديد تاريخية الأدب والإعلاء من قيمته الجمالية والإنسانية. يتحول التاريخ عند "غادمير" إلى ذات تبادل تفرض علينا كينونتها وتظهر ثراءها وتميزها، ذلك أن تاريخ الأدب باعتباره تراثا كونيا يستحق الفهم في ضوء رؤى ومفاهيم حداثية.

***- الدائرة اللغوية: (جسر واصل بين الدائرتين يتعلق بالدلالة والمعاني)**

تقوم الدائرة اللغوية –كونها دائرة التأويل بامتياز- بمهمة احتواء وعبور الدائرتين الجمالية والتاريخية، لأن أهم المفاهيم المشكلة لهيرمينوطيقا "غادمير" كالفهم والحوار والوعي بتاريخ الفعالية تجد تحققها الفعلي والملموس في العنصر اللغوي، فاللغة حسب "غادمير" تمثل الوسط الكلي الذي تجري فيه عملية الفهم بذاتها، والتأويل هو نمط اشتغال تلك العملية[20].

إنّ الهيرمينوطيقا عند "غادمير" تقوم على فن الفهم انطلاقا من اللغة، كونها وطنا للفهم بعيدا عن ضيق التقنية العلمية أي مسرح الوجود، وكل معرفة بهذا الوجود إنما تؤدي إلى إعادة فهمنا للغة نفسها، ذلك أن الإنسان يتحول من كائنه الإنساني إلى كائنه الإبداعي بواسطة اللغة، فالوجود كل الوجود ينحصر داخل اللغة. فاللغة: "هي النمط الأساسي لاكتمال وجودنا في العالم والشكل الذي ينطوي على شمولية تأسيس وتشكيل العالم"[21].

والحق أن اللغة تتحكم في سلوك الإنسان وتحدد نمط تفكيره ومضمون وعيه، وتُنَمي ملكة الفهم لديه، وإن الطابع اللغوي يغمر التجربة الإنسانية في العالم ويحول المشكل الفلسفي الهيرمينوطيقي إلى ممارسة تأويلية كونية لمجمل الإنتاج البشري عبر التاريخ والرموز والثقافات المتنوعة.

هـ- نحو علم تفسير النصوص:

بول ريكور:*** PAUL RICOUR (2005-1913)**

ربط "بول ريكور" مفهوم التأويل بعمق الكتابة باعتبارها فعلا وجوديا، إذ: "بقدر ما تكون التأويلية تأويلا موجها نحو النص، بقدر ما تكون النصوص من بين أشياء أخرى حالات من اللغة المكتوبة، فما من نظرية تأويل ممكنة لا تشتبك مع مشكلة الكتابة"[22]، وهو يفترض أن: "ما يحدث في الكتابة هو التجلي الكامل لشيء ما، هو في حالته الافتراضية شيء وليد، شيء في الكلام الحي، ألا وهو فصل المعنى عن الواقعة، لكن هذا الفصل لا يرمي إلى إلغاء البنية الأساسية للخطاب...حيث يظلّ الاستقلال الدلالي محكوما بجدل الواقعة والمعنى، أضف إلى ذلك أنّه بإمكان القول أن هذا الجدل يتضح ويتجلى في الكتابة"[23].

يرى "ريكور" ضرورة الإيغال في ربط النص بسياقاته التاريخية والنفسية والاجتماعية ذلك أن النص ليس موجها فقط إلى مدى معين من القراء، إنما هو: "نوع من الموضوع اللازماني، الذي قطع روابطه بالتطور التاريخي بمجمله، ويتضمن تناول الكتابة تغلبا على العملية التاريخية، وانتقال الخطاب إلى عالم المثالية، التي تسمح بتوسيع لانهائي لعالم الاتصال[24].

يذهب "ريكور" إلى أن النص مجرد رموز وإشارات ميتة، القارئ وحده هو من يملك القدرة على إحيائها وبعثها للوجود، أما وظيفة المؤلف فتنحصر في الكتابة وإخراج النص إلى عالم التلقي، فالهيرمينوطيقا عند "ريكور" تفترض وجود معنى ظاهر، ومعنى باطن في كل نص: "فالتأويل هو عمل الفكر الذي يتكون من فك المعنى المختبئ في المعنى الظاهر، الذي يقوم على

نشر مستويات المعنى المنضوية في المعنى الحرفي. وهكذا يصبح الرمز والتأويل متصورين متعالقين، فلن يكون ثمة تأويل دون تعدد المعنى الذي يسلم فيه الرمز"[25].

يقدم لنا "ريكور" مثالا حتى نفهم النص أكثر،مثالا حول الرمزية عند فرويد،ذلك أن المرموز له لا يظهر في إطار لغوي بل في إطار لا لغوي –ما يعبر عنه فرويد بالغريزة- وما يتبعها من رغبات وميول.هذه الأخيرة تعبر عن نفسها انطلاقا من وسائط كثيرة كالحلم مثلا.الحلم في ظاهره يعبر عن شيء وفي باطنه يعبر عن شيء آخر. يقوم الرمز بتفجير اللغة عوضا عن انكفائها على ذاتها، وهذا التفجير إبلاغ، والإبلاغ كشف الأمر الذي يحقق صراعا بين التأويلات المتضاربة، لا على ثنائية الدلالة.

يذهب بول ريكور في كتابه «رمزية الشر» Symbolism of Evil إلى أن الشر لا يُوصف حرفيًا على الاطلاق وإنما يتحدث عنه دائمًا على نحوٍ رمزي أو استعاري. فيقال مثلًا: وصمة، وزر، ضلال (زيغ)، غواية، انحراف ... إلخ. يبين ريكور أهمية الرموز والمعنى المزدوج للألفاظ ومناهج تأويلها. ويقول إن أساطير الخلق والتكوين وأصل العالم هي تفسيرات من الدرجة الأولى لمنشأ الشر في العالم، وقد أفضى به اهتمامه برمزية الشر إلى الاهتمام باللغة الرمزية وبالتأويل بصفة عامة، ثم إنه وسع من نطاق الرموز لتشمل رموز الحلم والرموز الثقافية، ومد نطاق التأويل ليشمل جميع تقنيات التحليل النفسي الفرويدي.

وبالعودة إلى كتابه «عن التأويل: مقالات عن فرويد»نجد أن ريكور يرى أن اللغة هي ملتقى جميع المداخل الفلسفية، ويبدي اهتمامًا عامًا «بالفلسفة التحليلية» و«فلسفة اللغة العادية». لقد كان شغل فرويد الشاغل من وراء أعماله هو وضع «سيمانطيقا» (علم دلالة) للرغبة.كيف تكشف الرغبات عن نفسها في الكلام؟ كيف يتم التعبير عنها؟ وكيف يفشل الكلام في التعبير عنها؟ هذه الصلة بين الرغبة والمعنى هي ما يمنح التحليل النفسي مكانًا بارزًا في أية فلسفة للغة، وخلال هذا الكتاب يؤسس فرويد جدلًا بين اللغة الرمزية التي هي تحريف أو قناع أو تعزيز للوهم وبين اللغة الرمزية التي يمكن أن تكون وحيًا للقدسي أو المقدس.

ومهما يكن فإن الممارسة التأويلية عند "ريكور" تقوم على ثلاثة أسس وهي:

- الفهم: هو الوجود الإنساني المتوسّط رمزيا الذي لا يمكن تخيله، دون شبكة التوسطات الرمزية المتمثلة في التراث والتقاليد والقيم الثقافية العابرة للأجيال.
- التفسير: هو الفعالية التأملية التي تسعى إلى الارتفاع عن مستوى الفهم بواسطة العقل والمنطق والفكر.

- إعادة التصور: أساس يبدأ بعد أن يخرج القارئ من النص، فالقراءة فعالية تكوينية وتأسيسية تهدف إلى وصف متكامل للعملية الإبداعية.

فالفهم كمرحلة أولى للعملية التأويلية تضع النص في سياقه التاريخي والفكري، ليأتي التفسير كمرحلة ثانية، يبرر فيها المؤول ما ذهب إليه من أراء بالاعتماد على شبكة العلاقات الداخلية للنص، وتأتي المرحلة الثالثة (ليقدم فيها المؤول المعاني الجديدة في صورتها النهائية لتضاف إلى المعاني المكتشفة للنص).

على سبيل المقارنة:

لقد ظل الفكر الغربي طيلة قرون من الزمن مفتوناً إلى حد بعيد بثوابت كثيرة لعل أهمها أسطورة الموضوعية القائمة على أساس المعنى الواحد، المعنى المطلق .وتوالت المناهج الواحدة تلوى الأخرى وكلها لا ترى إلا المعنى المثبت في النص من قِبل المؤلف .وكما أن لكل فعل ردّ فعل يقابله. فقد حيكت الكثير من التساؤلات حول جدوى هذه المناهج التي أصبحت موضع نقد داخلي وخارجي، ذلك أنّ الظواهر الإنسانية -بما فيها الظواهر الأدبية -تمتاز بالتشابك والتعقيد على عدة مستويات: مستوى طبيعة الموضوع، مستوى الباحث فأنّى لنا والحالة هذه أن نتحدث عن الفهم القارّ والثابت؟ أنّى لنا أن نتحدث عن اكتمال التأويل.

إن الحقيقة التي لا يمكن إنكارها أنّه ثمة لكلّ نص قراءة ولكلّ عمل تأويل، ذلك أنّ النصوص الجيّدة تظل أبداً مشروعاً قائماً للقراءة وبالتالي للكتابة، والذي يحدد مصداقية هذه النصوص هو الزاوية التي يُقرأ بها ومنها، وهذا يعني ضمنياً أن ليس هناك مفهوم واحد للقراءة ولا طريقة واحدة للتأويل، والشيء الوحيد الذي يجدر الانتباه إلى تطوره وتحوّله وانبجاسه هو مسألة المعنى .هذه المسألة المطروحة على الفكر البشري هي واحدة من أهم المسائل الجوهرية على الإطلاق. فمن بحث الإنسان "معنىً لوجوده" إلى البحث عن "معنى الوجود" من حوله.

يبدو أن هدف الهيرمينوطيقا هو تجاوز أزمة المعنى التي يعاني منها الإنسان في إقامة تأويل على أسس صحيحة،بالتركيز على تعدد القراءات بدل القراءة الواحدة،من أجل الوصول إلى المعنى العميق والخفي بدل المعنى السطحي،الأمر الذي جعل المفكرين الغربيين يختلفون في منظوراتهم للهيرمينوطيقا.

ارتقى "شلايرماخر" بالهيرمينوطيقا إلى مرتبة الاستقلالية الابستمولوجية، حاول أن يجعل منها فناً مستقلاً يقوم على قواعد وضوابط محددة، فقد انطلق من قاعدة أنّ "الفهم" المثالي لا يتأتى إلا بالانطلاق من منهجين متوازيين: المنهج الوضعي اللغوي، والمنهج النفسي، لأنّ القارئ أو المؤول لا يغوص على مراد النص إلا بمَلَكَة لغوية ثريّة، وقدرة على استبطان النفوس البشرية،

وهذا التكامل المنهجي المشروط يتناغم ومنظور شلايرماخر إلى اللغة التي تعدّ متنفّساً للفكر والوجدان والخاطر جميعاً، إنها بعبارة أدق وأحكم تشكيل لغوي ووجداني مستقل عن فكر المؤلف، وهذا الاستقلال ييسّر عملية الفهم، برفد من عامل آخر وهو تواطؤ المخاطَب والمخاطِب على تشكيل هويّة اللغة.

لقد كان مطمح شلايرماخر هو تجاوز حالة "سوء الفهم" التي يكون النص عرضة لها، على أنه ورغم النقلة الهامة للهيرمنيوطيقا على يد شلايرماخر لتكون (فناً) مستقلاً بذاته عن أي مجال؛ فإنّ كلاسيكيته تتبدى في حرصه على وضع قوانين ومعايير لعملية الفهم ومن ثمّ لعملية تفسير النصوص. ولكنه في هذه المحاولة لتجنب "سوء الفهم" يطالب المفسّر مهما كانت الهوّة التاريخية التي تفصل بينه وبين النص أن يتباعد عن ذاته وعن أفقه التاريخي الراهن ليفهم النص فهماً موضوعياً تاريخياً. إنّه يطالب المفسّر أولاً أن يساوي نفسه بالمؤلف، وأن يحل مكانه عن طريق إعادة البناء الذاتي والموضوعي لتجربة المؤلف من خلال النص، ورغم استحالة هذه المساواة من الوجهة المعرفية فإنّ شلايرماخر يعتبرها الأساس للفهم الصحيح.

إذا كان "شلايماخر" قد جعل الهيرمينوطيقا فلسفة تعنى بكيفية فهم النصوص وتأويلها، فإن "مارتن هيدغر" قد أدخلها في التقصي الفلسفي الوجودي ذاهبا إلى أن الفهم ليس مجرد بنية معرفية،إنما يشكل واحدة من البنيات الأساسية للوجود، مشيرا إلى أن النص لا يمكن النظر إليه على أنه تعبير ذاتي كما هو عند "دلتاي"، بل هو مشاركة في الحياة، إنه تجربة وجودية،فالعمل الفني قائم على التوتر الناشئ عن التعارض بين الظهور والانكشاف من جهة،و الاستتار والاختفاء من جهة أخرى.

فمصطلح دازاين (Dasein) (الوجود هنا) الذي هو من ابتكار مارتن هايدغر قد غيّر مسار الهرمنيوطيقا، حيث انتقلت من مبحث الابستمولوجيا الى اعتباره فرعاً من الأنطولوجيا العامة، أي أن فلسفته كانت على العكس من فلسفة شلايرماخر، وأدى هذا الأمر إلى تغيير السؤال من كيف نفهم؟ الى كيف نوجد؟

أصبحت عملية الفهم عند "هايدغر" مسألة أنطولوجية مرتبطة مباشرة بوجود الانسان، أي أن الإنسان قادر على إدراك ممكنات الوجود ضمن سياق العالم الحياتي الذي وجد فيه،إذ إن الفهم ليس شيئا نمتلكه بل هو شيء نكونه.فالفهم شكل من أشكال الوجود في العالم (Dasein)، وبهذا دحّض هايدغر فكرة الذات – الموضوع- التي كانت سائدة، وأكد على أن الذات بوجودها في العالم هو تفهم الموضوع، وليس هناك موضوع منفصل عن الذات، لأنه مسألة أنية.

وبالمقابل نجد "غادمير" يرفض ما ذهب إليه "شلايرماخر" من كون فهم النص يتم عبر الانسجام الروحي والنفسي مع المؤلف، أوإعادة معايشة العملية الذهنية للمؤلف، لهذا يختلف معه

في أن أساس الهيرمينوطيقا هو التوتر القائم بين الحاضر والماضي. وعليه فإن الفهم عنده لابد أن يجيب عما يقوله النص للحياة التي نعيشها.

ومن جهة أخرى يركز "غادمير" على النص المكتوب، لأن الكتابة تكسب اللغة ملكة الانفصال عن فعل تشكلها،و تكتسب روحيتها لحظة الكتابة،لأن الوعي المدرك قد بلغ كامل سيادته في مواجهة التراث، وفي الواقع إن كل مكتوب هو موضوعي تأويلي بامتياز. ويماثله في الاهتمام بالنص المكتوب "بول ريكور" الذي أكد على ضرورة تسمية كلمة نص على كل خطاب تمّ تثبيته بواسطة الكتابة.

إن الفرق بين تأويل "غادمير" و"ريكور" هو أن "غادمير" يرفض الوعي المنهجي الذي يخص الفهم والتفسير، الذي ذهب إليه "ديلثي" أو المنهجية التي تنتقل بالفهم من النصوص الخاصة والمحددة إلى تأويل كل النصوص،أما ريكور فهو ضد التأويلية Anti-hermèneutique، التي لا تعتقد في المعنى تماما، ذلك أن اهتمام ريكور منصب على إدراك المعنى، إذ يفترض أن العلامات والنصوص ترد دائما إلى نفسها، يعتمد على التحليل المتأني ليتبين أن النص يتحدث عن شيء، ومنه نرى اختلافا بين "غادامير" و"ريكور"، فالأول يتكلم عن تأويلية ظاهرية، والثاني عن ظواهرية تأويلية، والفرق كبير جدا بين الظواهرية والتأويلية.

وبشكل أكثر وضوحا وأكثر تحديدا فإن الهيرمينوطيقا عند ريكور تتميز عن هيرمينوطيقا ديلتاي من خلال أنها لم تُقم – كما فعل ديلتاي – تعارضاً قطبياً بين الفهم والتفسير. فعلى النقيض من ديلثي الذي يعتبر أنّ الفهم – لا التفسير – هو منهج العلوم الإنسانية، وأنّ التفسير – لا الفهم – هو منهج العلوم الطبيعية، فإنّ ريكور يؤكد على الترابط الوثيق بين الفهم والتأويل في كلٍ من الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية والاجتماعية، على حدٍّ سواء. كما تتميز هيرمينوطيقا ريكور عن الهيرمينوطيقا الهايدغرية من خلال تأكيدها على أنَّه لا يمكن للهيرمينوطيقا أن تقتصر على أن تكون أنطولوجيا للفهم؛ بل يجب عليها – بالإضافة إلى ذلك وقبله – أن تهتم بالأسئلة المنهجية والإبستيمولوجية. وإنّ انشغال هيرمينوطيقا ريكور بهذه الأسئلة هو ما يميز – أيضاً – هذه الهيرمينوطيقا عن هيرمينوطيقا غادامر.

على الرغم من تباين المنظورات الفكرية والفلسفية للهيرمينوطيقا،إلا أننا نرى أنها تتميز بحضورها في مستويات مختلفة:

أ- المستوى الديني: يتجلى من قراءة النصوص الدينية،و تأويل رموزها وعلاماتها اللغوية.

ب- المستوى الفلسفي:إذ يعتبر التأويل الفن الأرقى في الفلسفة،يجعلها تعود إلى تأويل ذاتها لتقرأ الشعور والعقل والوجود.

ج- المستوى التاريخي:يجمع المستوى الأول والثاني مع إضافة مستوى النشاط الإنساني العقلي، الذي يتفاعل مع التاريخ والواقع.

خاتمة:

إذا كان التأويل مفهوما قديما قدم النصوص نفسها دينية أو لغوية، وقدم بدء محاولات تفسيرها وشرحها من خلال مجموعة من القواعد والمعايير التي يتبعها المفسر،فإن الهيرمينوطيقا هي نظرية تأويل النصوص، أو هي العلم الذي يبحث في آليات الفهم، وقد بدأت في الفكر الغربي الحديث مع القرن السابع عشر عندما انفصلت عن مجال فهم النصوص الدينية، لتصبح علما مستقلا بذاته يناقش عمليات الفهم وآليات التأويل، بيد أن الهيرمينوطيقا مفهوما وفلسفة تطورت بعد ذلك، حيث امتدت تطبيقاتها إلى دوائر أكثر اتساعا شملت حقول العلوم الإنسانية كالتاريخ والأنطروبولوجيا، والنقد الأدبي.

وبهذا توصل بحثنا إلى النتائج الآتية:

- استطاع "شلايرماخر" أن ينقل ويخرج التأويل من إطاره الديني الذي يعنى بالنصوص الدينية المقدسة المكتوبة، إلى شمولية أعم أصبحت تعنى بكل النصوص،وقد تعامل مع النصوص المكتوبة تعاملا مميزا من منطلق أنه جعل للفهم مجابهة معرفية أو مشاكلة دلالية بينه وبين التأويل، موضحا أن التأويل معرفة باللغة، باعتبارها حاملا ماديا ووسيلة تواصل بين المبدع والمتلقي، فالنص إذا كان يحمل معارف متباينة، فذلك راجع إلى الوحدات اللغوية التي تحمل ذلك الإرث المعرفي في طياتها. لقد حرر "شلايرماخر" الهيرمينوطيقا من تبعيتها للعلوم الأخرى لتكون علما قائما بذاته يؤسس عملية الفهم.

- تختص الهيرمينوطيقا لدى "ديلثي" بالفهم، فمن خلاله ندرك تلك الحياة الذاتية التي تميز حامل التجربة، وهذا الفعل الإدراكي نستشف طريقه بالعمل الأدبي، فهو الذي يبني نسيج الحياة الداخلية، هذه الرؤية التي يتبناها "دلتاي" عبارة عن عملية يتواطأ فيها الإبداع والمتلقي معا على تجربة الحياة، وإن كانت هذه التجربة ذاتية عند المتلقي لكنها موضوعية في العملية الإبداعية. وعملية الفهم في هذا النطاق تقوم على مبدأ الحوار الكائن بين ذاتية المتلقي وموضوعية العمل الأدبي من خلال اللغة، فتتحول عملية الفهم من نطاقها العقلي (يعني فعلا إدراكيا عقليا) إلى فعل آخر يواجه الحياة ذاتها وبالتالي نستطيع أن ندرك حقيقة الفهم في العلوم الإنسانية.

- تمثل الهيرمينوطيقا عند "هيدغر" في ذلك الفهم،الذي ندركه من خلال تجلي الأشياء وظهورها في الوجود لا من خلال ما يقوله الوعي الإنساني، وفعل الإدراك والفهم لهذه الأشياء

الماثلة في الوجود لا يكون من الفراغ، إنما يأتي من منطلق التاريخ، ويتطور عبر حقب زمنية، لذا فإن عملية الفهم عملية دائمة في هذا الوجود. إن الفهم والوجود عند هيدغر شيء واحد، الأمر الذي جعل اللغة تبتعد أو تفقد ميزتها الإنسانية، وصارت بذلك تنظيما وجوديا للعالم والإنسان معا، ومن هذا المنطلق ينفصل العمل الفني عن صاحبه انفصالا تاما.

- لقد تحولت الهيرمينوطيقا مع "غادمير" إلى حلقة من الفهم والتفسير والتأويل والتطبيق، فكانت نشاطا كليا اتسع مجالها ليشمل ظاهرة تقوم على التفسير قصد إبعاد الغموض عنها، يعتبر التفسير شكلا من أشكال الفهم، فنحن نفسر لكي نفهم، أما التطبيق فهو ممارسة تأويلية في الحد ذاته. لقد انبنت عملية التأويل لدى "غادمير" على الكلي والجزئي، على الموضوعي والذاتي، وعلى الفهم والتفسير المتمركزين في الذات والتاريخ.

- انتقلت الهيرمينوطيقا على يد"بول ريكور"من كونها بنيت على أساس فلسفي لتصير "علم تفسير النصوص" أو "نظرية التفسير"، فقد ركز "يكور" على تفسير الرموز بوصفها وسيطا شفافا ينم عما وراءه، ومن ثم ينصب التفسير على النصوص اللغوية وتحليل المعطيات اللغوية للنص بهدف الكشف عن مستويات المعنى الباطني، وانتهى "ريكور" إلى ربط النص بالكاتب، ويؤكد في الوقت نفسه استقلال النص من حيث المعنى، ومهمة المؤول هي النفاذ إلى عالم النص وحل مستويات المعنى الكامن فيه، الظاهر والباطن، الحرفي والمجازي، المباشر وغير المباشر، وفي ذلك يتساوى عند "ريكور" من الوجهة الهيرمينوطيقية النصوص الأدبية والأساطير والأحلام، طالما تجسدت في رمز معبّر عنه باللغة،

فعملية التفسير عنده تقوم على شفرة المعنى الباطن من خلال المعنى الظاهر، وعلى كشف مستويات المعنى المتضمنة في المعنى الحرفي.

هكذا إذن انتقلت الهيرمينوطيقا إلى البحث في آليات النص وتلقيه من خلال مجموعة من الأطر الاجتماعية والثقافية والحضارية التي أنتجت النص، إذ لا معنى له إلا بواسطة القراءة. فالقراء الأكفاء هم الذين يمنحون النصوص معاني متجددة، والنص اليوم أصبح فضاء وليس وثيقة، إنه لغز ينطوي على التاريخ والاجتماع والسياسة وعلم النفس.ومهما يكن من أمر فإن للنص دائما سلطة وللتأويل حدودا.

الهوامش

1- ينظر عادل مصطف، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادمير، الطبعة الأولى القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع 2007، ص34.

2- المرجع نفسه، ص19

3- ينظر المرجع نفسه، ص 129.

4 - Voir, Jean Gondin, L'universalité de l'hérmeneutique, paris, puf: p11

* فريدريك شلايرماخر: ولد الفيلسوف الألماني فريدريك دانييل شلايرماخر بفروك لاف (سليزيا) في 21 نوفمبر1768، درس في جامعة هال 1787-1789، رسّم قسا ثم عين واعضا مساعدا سنة 1794، ثم مرشدا روحيا 1796 في مستشفى المحبة ببرلين، له مؤلفات عدّة منها:تاب الجدل 1830، الأخلاق الفلسفية، دروس في علم الجمال. توفي ببرلين في 12 فيفري 1834.

5- Voir, Friedrich Shleimacher, Herméneutique, tra et intro.d.mariam Simon laborret fudes1987, p111.

6- بول ريكور(2003)، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، الطبعة الأولى، بيروت: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص52.

7- Voir, Jacque Bouveresse, Herméneutique et l'linguistique, p39.

8 - Voir, J.Bleicher Contemproy Herméneutique, Rout ledge, and Kegan Paul, London, 1980, p11.

9- دايفيد جاسبر، مقدمة في الهيرمينوطيقا، الطبعة الأولى،بيروت: الدار العربية للعلوم،2007، ص119.

** ويلهلم ديلثي: ولد 1833، في ألمانيا من أسرة دينية، درس اللاهوت والفلسفة في جامعتي هايدنبرغ وبرلين، وهو فيلسوف وناقد، تأثر بشلايرماخر، وأطلق على أعماله اسم فلسفة الحياة، توفي في أكتوبر 1911.

10- ينظر، دايفيد جاسبر، مقدمة في الهيرمينوطيقا، ص 33.

11- نصر حامد أبو زيد،إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الطبعة الأولى،بيروت: المركز الثقافي العربي،1992 ص26.

*** مارتن هيدغر: فيلسوف ألماني ولد في 26 سبتمبر1889 جنوب ألمانيا، درس في جامعة فرايبورغ تحت إشراف أستاذه هوسرل مؤسس الظاهرتية، صار أستاذا في هذه الجامعة عام 1928، وكان الهدف الأساسي الفلسفي هو معرفة حقيقة الوجود، من أهم مؤلفاته:الوجود والزمان، ودروب موصده توفي في 26 ماي 1976.

♦ يستعمل "هيدغر" كلمة الوجود بمعناها الكلي الأفلاطوني، أي بمعنى وجود الموجود، لا بمعناها الأرسطي، أي بمعنى الموجود بما هو موجود.

12- Voir, M, Heidegger, Being and Tim, Harper and Roux, New.york 1962, op.cit, p20.

13- ينظر إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر،بيروت: الدار العربية للعلوم، 2008،ص65.

14- ينظر المرجع نفسه، ص66.

15- المرجع نفسه، ص 42.

16- ينظر روبرت هوليت، نظرية التلقي، مقدمة نقدية، تر: عز الدين إسماعيل الطبعة الأولى،جدة:كتاب النادي الأدبي الثقافي،1994، ص 121-122.

17- ينظر غادمير،طرق هيدغر، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، الطبعة الأولى،بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة،2007، ص 179.

**** هانز جورج غادمير: من أهم فلاسفة الألمان المحدثين، ولد سنة 1900، درس في جامعة لايبيزجLeipzig ثم في جامعة فرانكفورت، وفي سنة 1949 شغل كرسي الفلسفة في جامعة هايدلبرج Heidelberg خلفا لكارل ياسبرس. وقد شكل مفهوم التأويل أو التأويلية نقطة محورية في إسهامه الفلسفي نتج عنها فيما بعد إسقاطات هامة في مجالات معرفية متعددة كالعلوم الإنسانية والنقد الأدبي، حصل على الدكتوراه المؤهلة للتدريس باشراف هيدغر، من مؤلفاته: الحقيقة والمنهج، الأخلاق الدياليكيتية عند أفلاطون، توفي 2002.

18- Voir, Hans Georg Gadamer, verité et methode, traduit par Etienne sacre, paris, ed, seuil,1976 , p110.

19- نصر أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل،ص38.

20- ينظر، هانز جورج غادمير،طرق هيدغر، ص 52.

21- غادمير، فلسفة التأويل، الأصول المبادئ، الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، الطبعة الثانية، الجزائر:منشورات الاختلاف،2006، ص 99-100.

***** بول ريكور: من أبرز الفلاسفة الفرنسيين الذين طوروا الفينومينولوجيا والتأويلية في حقل العلوم الاجتماعية، ولد في 27 فيفري سنة 1913، ب valence، خلال حياته مرّ بمحطات رئيسية رسمت معالم فلسفته وحددت قاعدتها المنهجية وأفقها النظري، لقد اهتم ريكور بمجموعة من المفاهيم الفلسفية والأدبية تحليلا ومناقشة، منها: المعنى، الذاتية، التخييل، التاريخ، الأدب، الاستعارة، الذاكرة... من أهم مؤلفاته: فلسفة الإرادة، التاريخ والحقيقة، الفهم بحث حول فرويد، صراع التأويلات، من النص إلى الفعل، توفي في 20 ماي 2005.

22- بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ص 55.

23- المرجع نفسه، ص 56.

24- المرجع نفسه، ص 143-144.

25- بول ريكور،صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، تر: منذر عياشي، الطبعة الأولى،بيروت:دار الكتاب الجديدة، (دت) ص 44.

المصادر والمراجع:

أحمد، إبراهيم. (2008). **أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر**. ط1. الجزائر: الدار العربية للعلوم منشورات الاختلاف.

جاسبر، دايفيد. (2007). **مقدمة في الهيرمينوطيقا**. ط1. بيروت: الدار العربية للعلوم.

ريكور، بول. (د.ت). **صراع التأويلات**، دراسات هيرمينوطيقية، تر: منذر عياشي. ط1: بيروت: دار الكتاب الجديدة.

ريكور، بول. (2003). **نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى**، تر: سعيد الغانمي. ط1. بيروت: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد. (1992). **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ط1. بيروت: المركز الثقافي العربي.

غادمير، هانز جورج. (2007). **طرق هيدغر**. تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح. ط1. بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة.

مصطفى، عادل. (2007). **مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادمير**. ط1. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

هانز، جورج. (2006). **فلسفة التأويل، الأصول المبادئ**، الأهداف، تر: محمد شوقي الزين. ط2. الجزائر: منشورات الاختلاف.

هوليت، روبرت. (1994). **نظرية التلقي، مقدمة نقدية**. تر: عز الدين إسماعيل. ط1. جدة: كتاب النادي الأدبي الثقافي.

المراجع الأنجنبية

Bleicher, *Contemproy Herméneutique*, Rout ledge, and Kegan Paul. London. 1980.

Gadamer, Hans Georg. *verite et methode*. paris. Seui.

Gondin, Jean. *L'universalité de l'hérmeneutique*. paris. Puf.

Heidegger, M. Being and Tim. Harper and Roux, New York. 1962 op cit.

Shleimacher, Friedrich, *Herméneutique tra et intro*. d. mariam Simon labourent fudes.

List of Sources and References:

Abu Zeid, Nasr Hamed. *Problems of reading and interpretation mechanisms*, i1.Beirut: Arab Cultural Center, 1992.

Ahmed, Ibrahim. *Language Anthropology at Martin Heidegger*. t1. Algeria: Arab House of Sciences Publications of Difference, 2008.

Bleicher, *Contemproy Herméneutique*, Rout ledge, and Kegan Paul. London. 1980

Gadamer, Hans Georg. *verite et methode*. paris. Seui.

Gondin, Jean. *L'universalité de l'hérmeneutique*. paris. Puf.

Heidegger, M., *Being and Tim*. Harper and Roux, New.york. 1962 op cit.

Jasper, David. *Introduction to Herminota*. i.t. Beirut: Arab House of Science 2007.

Recur, Pol. *Conflict of Interpretations, Herminottic Studies*, Ter: Munther Ayachi.i1: Beirut: The New House of The Book.

Recur Pool. The theory of interpretation, discourse and the excess meaning, t: Said al-Ghanimi.i.beirut: Arab Cultural Center, 2003.

Hans, George. *Philosophy of Interpretation, Principles, Goals*, T: Mohamed Shawky Zein. t2. Algeria: Publications of Difference, 2006.

Gadmeier, Hans-George, *Heidegger Roads*. Ter: Hassan Nazim and Ali Hakim Saleh.t.Beirut: The New House of The Book United, 2007.

Mustafa, Adel, *Introduction to Herminotta*, Theory of Interpretation from Plato to Gadmeier.t. Cairo: A Vision for Publishing and Distribution, 2007.

Robert Howlett, *The Theory of Receiving*, *Critical Introduction*. Ter: Ezzedine Ismail. 1. Jeddah: Cultural Literary Club Book, 1994

Shleimacher, Friedrich , *Herméneutique tra et intro*. d. mariam Simon labourent fudes.

الإرهاب ومخاطره على الفرد والمجتمع، ووسائل علاجه في ضوء الشّرع

جمال نور الدين إدريس*

تاريخ الاستلام: 2020/3/4 تاريخ القبول: 2020/6/27

ملخص

يتناول البحث ظاهرة خطيرة هدّدت مجتمعنا وأصبحت حقيقة في واقعنا المعيش، ومدعاة للاختلاف والإثم والعدوان ممّا فتح أبواب الشرّ والإفساد في الأرض، الإرهاب عرّضت الأنفس المعصومة والأموال المحترمة للخطر، وزعزعت الأمن والاستقرار في المجتمع المسلم وغير المسلم، وصارت ذات تأثير بالغ الخطورة على أمّتنا الإسلاميّة الأمر الذي حتّم على علماء هذه الأُمّة أنْ يستفرغوا وسعهم لعلاج هذا الخطر المجتمعي من مدلول شرعي مقاصدي بحشد الطاقات والخبرات، ولهذا يأتي هذا البحث للتعرُّف على الإرهاب مضاره وأسبابه من نظرة شرعية مقاصدية، ليسهم في إيجاد التّرياق الشافي له.

جاء في ثلاثة مباحثٍ: الأوّل منها: في تعريف الإرهاب، **والثّاني**: مخاطره على الفرّد والمجتمع نحو: تمزيقه للعلاقات الاجتماعيّة، والحجر والإقصاء والتّهميش، اختلاف المعايير الفكرية والأخلاقية، **والثّالث**: في وسائل علاجه في ضوء الشّرع، مثل: الفهم الصّحيح للدين، القراءة المقاصديّة للنّصوص. وقد توصّل البحثُ إلى نتائج من أهمّها: إضعافه للأُمّة وتمزيقها، إظهاره للإسلام بمظهر التناقض....، وقد أوصى البحث ببعض التوصيات منها: الفهم الصّحيح لنصوص القرآن الكريم، وثابت السُنّة النّبويّة الشّريفة، وإثبات كُلّ ذلك في مناهجنا الدّراسيّة، عدم اللجوء إلى الحلّ الأمني في كُلِّ الأحايين - استقراء شُبهات الإرهابيين والمتطرفين، تنظيم الندوات والمحاضرات والحوارات الجادّة التي تُخاطب عقول الشباب الخ...

الكلمات المفتاحية: الإرهاب، العلاقات الاجتماعية، القراءة المقاصدية، الفهم الصّحيح للدين، الإقصاء، الحل الأمني.

© جميع الحقوق محفوظة لجامعة جرش 2020.

* أستاذ مشارك، قسم الدّراسات الإسلاميّة، جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل، المملكة العربيّة السُعوديّة.
Email: Dr.jamal68@gmail.com

Danger of Terrorism and its Impact on the Individual and Society, and Means of Dealing with it in the Light of Islamic Sharia Law

Abstract

This research addresses the phenomena of Terrorism, it contains of three chapters: one is for definition of terrorism, and the second is dangers of terrorism. The third chapter addresses the means of dealing with terrorism and reducing its threat in the light of the Sharia, such as: the right understanding of religion, and intentional reading of texts. The most important of findings are: Terrorism has weakened and torn the Islamic Ummah apart, and Terrorism shows Islam in the appearance of contradiction. The recommendations are including: to work towards correct understanding of the texts of the Holy Qur'an and the authentic Sunnah of the Prophet Mohammed, introducing all of this in our academic curricula, not only resorting to the security solution, extrapolating the suspicions of terrorists and extremists, and launching an awareness campaign to address young people.

Keywords: terrorism, social relationships, intentional reading of texts, proper understanding of religion, exclusion, security solution.

مُقدّمة

الحمد لله القائل في كتابه العزيز: (قُلْ هذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّه عَلى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ)[1] والصّلاة والسّلام على سيدنا محمّد ﷺ الذي تركنا على المحجّة البيضاء، ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلاّ هالك.. أمّا بعد:

فممّا لا شكّ فيه أنّ الله سبحانه وتعالى بعث رسوله محمّداً ﷺ ليخرج النّاس من الظلمات إلى النّور، ويهديهم بإذنه إلى صراطٍ مستقيم، وقد قام برسالته خير قيام، وبلّغها إلى النّاس أحسن تبليغ، ونصح لأُمّته أبلغ نصيحةٍ... حتى كمُل به الدين وأُتِمّتْ به النّعمة كما قال تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)[2] وقد كان السّلف الصّالح في فهمهم لهذا الدين وفق المحجّة البيضاء التي تركهم عليها ﷺ فكانوا -رضوان الله عليهم- بنبيهم ﷺ مقتدين وعلى منهاجه سائرين، ثمّ شاء الله تعالى أنْ تظهر البدع والأهواء ومنها الإرهاب والغلو والتّطرّف، حتى أصبح حقيقة واقعة تتجلّى في واقعنا المعيش، وصار مدعاة للاختلاف والإثم والعدوان ممّا فتح أبواب الشّرّ والإفساد في الأرض، وهذه الفتنة (الإرهاب) عرّضت الأنفس المعصومة والأموال المحترمة للخطر، وزعزعت الأمن والاستقرار في المجتمع المسلم وغير المسلم، وصار ذا تأثير بالغ الخطورة على أُمّتنا الإسلاميّة ممّا يحتمّ على علمائها أنْ يحشدوا قواهم ويستفرغوا وسعهم في

علاج هذه الظّاهرة الخطيرة سيما المتعلّقة بالجوانب الفكريّة، وذلك من مدلول الشريعة ومقاصدها.

والنّاظر إلى الإرهاب المتمدّد يجده قد أصبح يملك مجموعة متشابكة يظهر بعضها ويختفي الآخر، وهذه المخططات بالطبع يدير دفتها أجهزة متعدّدة ينفق عليها المليارات، ويحشد لها الخبرات والطاقات ولذا لا بدّ من محاصرته بمعرفة المنطلقات الفكريّة التي ينطلق منها وتبيين النظرة الفقهيّة الصحيحة في ضوء شريعتنا الغراء حتى تستبين معالم السُنن والسُّنن، وإذا فعلنا ذلك نكون قد حمينا ماضينا وحاضرنا وحصنّا مستقبلنا، ومن هنا يأتي هذا البحث لاستجلاء وبيان خطورة المتطرفين الإرهابيّين وهذا واجبٌ محتّمٌ يمليه عليه ديننا وأخلاقنا.

أسباب اختيار الموضوع:

1- لِمَا كان للإرهاب والإرهابيّين انتشار واسع في وقتنا الحالي مع ادّعاء البعض أنّهم يمثلون ديننا ويفهمون الشريعة ومقاصدها فهماً جيداً، ممّا يحتم على الباحثين دراسة أفكارهم تجلية للحقّ وبياناً له.

2- تشابه البقر على الكثيرين في كثير من القضايا المقاصدية؛ فباتوا لا يفرقون بين الحقّ والباطل.

3- الانحراف العقدي والفكري الذي حدث لكثير من أبناء المسلمين وتأثّرهم بالأفكار المُتشدّدة.

4- دراسة جذور هذه الظاهرة فكريّا وشرعيّاً لاجتثاثها من أساسها.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى الآتي:

1- التّعرُّف على الإرهاب بما يمثله من آثار ضارة على الفرد المجتمع.

2- تسليط الضوء على أهمّ أسباب الإرهاب من خلال الجانب الشرعي المقاصدي الفكري ومظاهر ذلك، ممّا يؤدّي إلى الإسهام في إيجاد التّرياق الشافي له.

منهج البحث: اتبعتُ في هذا البحث المنهج الآتي: المنهج الاستقرائي التحليلي الموضوعي.

خطة البحث: وقد قسمتُ هذ البحث إلى مبحثين، تليها خاتمة جاءت على النحو التالي:

المبحث الأوّل: في تعريف الإرهاب.

المبحث الثّاني: مخاطر الإرهاب على الفرّد والمجتمع

أولاً: تمزُّق شبكة العلاقات الاجتماعيّة.

ثانياً: خلق الفروقات في المجتمع، وقطع العلائق بينه.

ثالثاً: الحجر والإقصاء والتّهميش.

رابعاً: اختلاف المعايير الفكرية والأخلاقية.

خامساً: اختلاف المعايير الفكرية والأخلاقية

سادساً: الخطر الخارجي.

المبحث الثّالث: وسائل علاجه في ضوء الشّرع.

أوّلاً: الفهم الصّحيح للدين.

ثانياً: القراءة المقاصديّة للنّصوص.

ثالثاً: تلقّي العلم على أيدي العلماء الرّبانييّن.

رابعاً: الإقرار بحقّ الاختلاف.

خامساً: رعاية الحقوق.

سادساً: التزام الوسطية والاعتدال.

خاتمة: تعرّضتُ فيها إلى أهمّ النتائج التي توصلت إليها في البحث، بجانب بعض التوصيّات، وأخيراً زيلت البحث بقائمة للمصادر والمراجع.

المبحث الأوّل: في تعريف الإرهاب

المتتبع لمصطلح الإرهاب الذي صار الرّكبان يتغنوْن بذكره يجده قد تشعّب تشعباً كبيراً وذلك تبعاً للمُعرَّف له وأغراضه، ففي الإسلام نجد الأمر واضحاً وضوح الشمس في رابعة النّهار؛ فكلّ النّصوص التي وردت في القُرآن الكريم لمادة (رهب) نحو: (قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ)[3]، و(يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ)[4]، و(وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ)[5] وغيرها من الآيات الكثيرة في كتاب الله تعالى نجدها لا تبعُدُ عن ما أراده أهلُ اللُّغة[6]، والشّرع؛ فقد جاءت بعدة معانٍ، نذكرُ منها على سبيل المثال لا الحصر: الخشية، ووالخضوع والتّذلل في العبادة، وكذلك التخويف التي وردت بمعنى إعداد القوّة، مع التقييد أنّ هذا التخويف يكون لأجل إخافة أعداء الإسلام الذين لا يُريدون أن نعمل على مكانتنا ويعملون على مكانتهم؛ فجاء الأمر بإعداد القوّة لتحقيق التّوازن وعدم الظلم والعدوان، وحماية

البلاد والعباد عمّا يُهدِّد لُحمتها من أيِّ اعتداءٍ خارجيٍّ من الذين يتربصون بالمسلمين الدوائر، أو داخليٍّ من المنافقين، وهذا ما يعرف استراتيجيّاً في زماننا هذا بسياسة الردع، الأمر الذي يجنبنا القتل والاقتتال وسفك الدماء، وبالتالي يتحقق الخير والأمان.

أمّا الإرهاب بالمفهوم الذي حدّدته الهيئات والمنظمات الدولية، يعني تجاوز الحد والعدوان على الآخرين وهي جريمة في نظر الدين الإسلامي[7] لذلك يمكن أن نقسم الإرهاب على نوعين: الأول منهما هو الإرهاب الشرعي، وهذا النوع أقرته الشريعة الإسلامية؛ بل إن الدين الإسلامي أمر بأعداد القوّة لإخافة أعداء الله وأعداء الإسلام لتجنب شرهم ومخاطرهم مما مرّ بنا. أما النوع الأخر فهو الإرهاب غير الشرعي المتمثل بالاعتداء على الآخرين وتهديد أمنهم واستقرارهم، وهو الإرهاب الذي عرفته الهيئات والمنظمات الدولية.

ومن الغريب أنّ أعداء الإسلام ومن خلال مصطلح الإرهاب حاولوا الغمز في الدين الإسلامي ومبادئه الداعية إلى نبذ العنف والتّطرف، فأرادوا ومن خلال مصطلح الإرهاب الذي حددته الهيئات والمنظمات الدولية، أنْ يتعرّضوا للإسلام ويتهمونه بشتّى الاتهامات المنافية لمبادئه ولحقيقة مفهوم الإرهاب نفسه وهذا لشيء في نفس يعقوب، ومن الأخطاء التي وقع فيها أغلب المسلمين الجلوس مع هؤلاء في مؤتمرات دون أنْ تحديد مصطلح الإرهاب بدقّة، وهذا ما أوقع العديد من الدول الإسلاميّة في مشكلات لا حصر لها.

المبحث الثّاني: مخاطره على الفرّد والمجتمع

إنّ موجة الإرهاب والغلو التي اجتاحت كثيراً من البلدان الإسلاميّة في عصرنا الحالي باعتبارها عقيدة يؤمن بها أصحابها ومذهباً فكريّاً يَتبَنَوْنه ويُصدرون عنه في أقوالهم وفعالهم لها مخاطرها الكبيرة على الفرد والمجتمع، ذلك أن هذا التوجُّه الذي سيطر على أصحابه وتمكّن من عقولهم وقلوبهم قد تحوّل فعلاً إلي سلوك عملي؛ لأن سلوك الإنسان – كما هو معروف – هو في الأخير محصِّلة طبيعية للأفكار والتّصورات التي يختزنها عقله، والاعتقادات التي يؤمن بها قلبه، وهنا مكمن الخطر وبداية الانحدار نحو الهاوية: لأنّ إهدار دماء العباد واستباحتها ورميهم بالكفر على الأفراد والجماعات يترتب عليه جملة من المواقف السلوكيّة والإجراءات العملية التي تُحدّد العلاقات بين الطرفين، وترسم أشكال التّعامل بينهما، ومن أهم المخاطر التي تنتج عن هذه الظّاهرة على الفرد والمجتمع ما يلي:

أوّلاً: تمزُّق شبكة العلاقات الاجتماعيّة: ويكون ذلك على مستوى الأُسرة والمجتمع فدعاة الإرهاب والتكفير والغلو الذين يتهمون الأفراد والمجتمعات بالخروج من الملّة والمروق من الدين كما يخرجونهم من حظيرة الإسلام ويحكمون عليهم بالردّة، وهذا الحكم الخطير له آثاره البعيدة على جميع المستويات، فقد قرّر الفقهاء أنّ المرتد تنتفي ولايته العامة على المسلمين، وتنتفي

ولايته على ذريته، وتحرم زوجته عليه ويُفرّق بينهما، ويسقط إرثه، ولا تحل ذبيحته، ولا يجوز تغسيله، ولا الصلاة عليه إذا مات، ولا يدفن في مقابر المسلمين، ولا يجوز الاستغفار له، وما إلى ذلك وهي كُلّها إجراءات مُؤسّسة على نبذ المرتد وفصله فصلاً تاماً عن أهله وأسرته ومجتمعه والحكم عليه بالنفي المادي والمعنوي، واستحلال دمه بعد استتابته وإقامة الحُجّة عليه، ولذلك احتاط الإسلام في الرمي بالكفر احتياطاً شديداً، وذكر العلماء ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيميّة رحمه الله: (إني من أعظم الناس نهياً عن أن ينسب معين إلى تكفير وتفسيق ومعصية إلاّ إذا علم أنه قد قامت عليه الحجة الرسالية التي من خالفها كان كافراً تارة وفاسقاً أخرى، وعاصياً أخرى)[8]، ومعنى ذلك أنّ كُلّ من وقعت عليه تهمة التّكفير يفقد جميع ما يوجبه له الإسلام من الأُخوة والمودّة والصلة والبر والتّعاون والتّضامن والتّناصر والنُّصح والدّعوة إلي الخير، فتسقط هذه الواجبات جميعاً بسقوط دعوى الإسلام حتّى ولو كان أباً أو أمّاً أو إخوة أو أقارب وما إليها، وتخلفها العداوة والبغضاء والقطيعة والتّربص به والكيد له للإيقاع به.

وهذا الاعتقاد يجعل الجماعات الإرهابيّة التكفيريّة تشعر بأنّ جميع ما يربطها بأفراد المجتمع قد انقطع، ويجعل احساسهم بالانتماء إلى المجتمع الذي يعيشون فيه ضعيفاً، ويتراجع شيئاً فشيئاً، وتخلفه مشاعر الحقد والعداء والضغينة ممّا يسهّل عليهم استهداف الأبرياء في أرواحهم وأموالهم وأعراضهم بدعوى تطهير الأرض من الكفار وإقامة شرع الله " – كما يحدث اليوم- وحين لا وهذا كُلُّهُ عدم شعورهم بالانتماء إلى مجتمعهم ومحيطهم فيبحثون عن انتماء بديل، وصدق رسولنا الكريم حين قال: (... فَإِنَّمَا يَأْكُلُ الذِّئْبُ مِنَ الْغَنَمِ الْقَاصِيَةَ)[9].

ثانياً: خلق الفروقات في المجتمع، وقطع العلائق بينه: وفي مقابل ما ذكرنا فإنّ المجتمع يحسُّ بتمايز دعاة الإرهاب والتكفير عنه ومحاولاتهم المتكررة للتنصل منه، ومشاعرهم العدوانية تجاه أفراده، فيتحوّلون – في نظره – إلى عناصر غريبة لا تنسجم مع نظامه العام، ولا تتجاوب مع توجهاته وتطلعاته، فتطفو إلى السطح بوادر مقاومة هذا الفكر المتشدد والسلوك العنيف الذي لا يستقيم مع الفطرة السليمة وطبيعة الحياة كردٍّ فعل على مظاهر الغلو والتطرف والإرهاب لديه.

وليس هنالك أخطر على الأُسرة والمجتمع من أنْ يتبرأ منها أبناؤهما ويقطعون صلتهم بهما، ويشكّلون تجمعاً معادياً يتحين الفرص لتوجيه الضربات العنيفة لهما بقصد تحطيمهما وتدمير بنيتهما وتفجيرها من الداخل، إذْ أن ذلك بمثابة الحكم عليهما بالفناء، وقد قرن الله تعالى في كتابه الكريم بين قطع الأرحام والإفساد في الأرض فقال عزّ وجلّ: (فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ)[10] وهذا الانفصال عن المجتمع وقطع العلائق به هو ما تسميه جماعات التّكفير الإرهابيّة "المفاصلة الشعورية" وهو مصطلح يطلقونه على المرحلة الأولى من مراحل دعوتهم، وخلال هذه المرحلة يجتهدون في جمع الأنصار في سريّة تامة ويتعاملون مع

النّاس معاملة عادية مع الاعتقاد في دواخلهم أنّهم كفار، حتى إنّهم كانوا لا يأمرون أهليهم بمعروف ولا ينهونهم عن منكر مبررين ذلك بأنّ هؤلاء كفار وليس بعد الكفر ذنب[11]، لم يفارقوا زوجاتهم على الرغم من اعتقادهم أنّهُنّ كافرات: لأنّهم يتعقدون أنّهم يعيشون أحداث المرحلة المكيّة التي لم يحرِّم الله فيها بعد الإمساك بعصم الكوافر[12]، ثمّ تأتي المرحلة الثّانية: وهي مرحلة الاستضعاف التي ينعزلون خلالها تماماً عن المجتمع ويقاطعونه فيها مقاطعة تامّة فلا يرتادون المدارس ولا الجامعات ولا المعاهد لتحقيق الأُمّية في الأُمّة كما نعتها رسول الله ﷺ: «إنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ، لاَ نَكْتُبُ وَلاَ نَحْسُبُ، الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا»[13]، ولا يتقلّدون الوظائف الحكوميّة ويَروْنَ أنّ مزاولة أيّ عمل من الأعمال في المجتمع الجاهلي عبادة للطاغوت، ولا يرتادون المساجد ولا يقيمون الجُمع، إلى أنْ تأتي المرحلة الأخيرة وهي مرحلة التّمكين التي تنتهي بالإطاحة بالمجتمع الكافر والنّظام الكافر وإقامة شرع الله بعد إعلان الجهاد والانتصار في المعركة[14].

ثالثاً: الحجر والإقصاء والتّهميش: ولا يخفى على أحد ما يمثله الفكر الإرهابي المُتشدِّد من خطر داهم على المجتمع؛ لأنّه يقوم على الحجر والإقصاء والتّهميش، وهي ممارسات منحرفة لا تلد سوى التّطرف المضاد، والانقسام والتشرذم الذي يُفضي إلى تشظي المجتمع وتمزُّق لُحْمَتَهُ، وتجعله يعيش على فوهة بركان لا تلبث أنْ تنسف وجوده وتحولّه إلى عصابات تتناحر وتتقاتل.

إنّ أفراد المجتمع إذا ضاق بعضهم ببعض، ولم يستطيعوا أنْ يحتملوا وجود خلاف في الآراء والمشارب والأفكار بينهم، واعتقد كُلّ واحد منهم أنّ الحقّ ملك يمينه وأوجب على الباقين أنْ يترسّمُوا خطاه ويستهدوا بهديه ويلغوا عقولهم ويدعوه يفكِّر بدلاً عنهم وإلاّ فإنّ مصيرهم النّفي الفكري والتّكفير والتّبديع والتّخوين، ثم القتل، فإنّ الحريّات تتقلّص، وتبرز الأهواء والفوضى، وتعلن عن نفسها الكراهيّة والبغض، وتمزُّق نسيج العلاقات الاجتماعيّة بتصنيف النّاس إلى مؤمن تابع مطيع، وكافر مغضوب عليه، ثمّ تمهِّد شيئاً فشيئاً لثقافة الصّراع التي تأتي على الأخضر واليابس وتسلم المجتمع لحالة مزرية من الفوضى والفتن والقلاقل.

رابعاً: اختلاف المعايير الفكرية والأخلاقية: وينتج هذا الأمر بما ينشره دعاته من أفكار وآراء تصطدم اصطداماً عنيفاً مع المعتقدات السائدة في المجتمع، والآراء التي درج عليها النّاس والمبنية في أساسها على الوسطيّة والاعتدال والتّيسير وحُسن الخُلُق وتوقير الصّحابة واحترام العلماء والرفق بالعاصي حتى يتوب وبالجاهل حتى يتعلّم، وتعظيم الحُرُمات من دماء وأعراض وأموال، فقد قلبت دعاوي الإرهاب والغلو جميع الموازين، وشوّشت الأذهان وأدخلت الشكّ والريبة في النّفوس في كثير من المُسلّمات والبديهيات، وأثارت الشُبهات حول ما كان حقّاً ويقيناً، وبلبلت العقول، واستهوت – بصفة خاصّة- فئات الشّباب التي تبحث عن التّغيير وتحبّ المغامرة

وتجنح إلى التمرُّد على الواقع بكُلِّ أشكاله، فتبنى هؤلاء الأغرار هذا الفكر القديم الجديد وواجهوا به أهاليهم ومحيطهم، وحاولوا فرضه على النّاس على أنّه الحقّ وكُلّ ما عداه ضلال مبين، فدخل المجتمع في حالة من التّوتر والشدّ والجذب كهربت الأجواء، وجرّأت بعض الفئات على الخوض في المسائل الدينيّة بغير علم، والإفتاء بغير فقه، والإساءة إلي رموز الأُمّة الذين ظلوا يتمتعون طوال قرون بما يستحقونه من الإجلال والاحترام، وأدخلت جموعاً غفيرة من العامّة في متاهات الحيرة والارتباك لاختلاط السُبل عليها، وعدم قدرتها على التّمييّز بين ما هو حقّ وما هو باطل وسط هذه الفوضى.

خامساً: انفجار أعمال العنف، واستهداف الناس: ويكون ذلك باستهداف النّاس في أرواحهم وأموالهم وأعراضهم بدعوي أنهم كُفّار وحِمَاهُمْ مستباح، وإنّ قتلهم قُربة إلى الله وسبيل مضمون للفوز بالجنّة، فينجم عن ذلك اهتزاز الاستقرار وافتقاد الأمن، واضطراب الأحوال وانتشار الخوف وتعطّل المصالح، وتوقّف المشروعات، وتعثّر مسيرة التّنمية، وهروب رؤوس الأموال من البلاد، وتوجيه النّفقات جميعاً نحو وقف موجة العنف والدّفاع، وحماية المواطنين والمنشآت الوطنيّة من التّخريب والتّدمير، وهي مقدّمات تُمهّد لتسلُّل الوهن إلى الدولة، وطمع أعدائها فيها باستغلالهم لجميع الثُغرات التي فتحها الاختلال الأمني فيها لتحقيق أهدافهم والتّمكين لنفوذهم فيها.

إنّ كثيراً من الشّباب الذين استهوتهم موجة الإرهاب فركبوها لم يُقدّروا المخاطر النّاجمة عنها، واعتقدوا أنّ الواجب يُحتّم عليهم التّصدي لمظاهر البعد عن شريعة الله والانسلاخ من قيم الدين والمجاهرة بالمعاصي وانتشار المنكرات ومحاربتها للتمكين لدين الله في الأرض وإقامة شرعه بين النّاس، غير أنّهم – لصغر سنهم وقلّة حصيلتهم وبضاعتهم من العلم الصّحيح وغياب المرشد الذي يوجّههم – أخطأوا الطريق وتاهوا عن منهج التّغيير الرباني، وظنّوا أنّ إرهاب وتكفير المسلمين والتبرؤ من الانتماء إليهم وسلوك سبيل القوّة وسفك الدماء وتفجير المنشآت وترويع الآمنين ونشر البلبلة في المجتمع هو الكفيل بتحقيق الأهداف والوصول إلى الغايات، وغفلوا غفلة تامّة عمّا يمكن أنْ يتمخّض عن ذلك من آثار كارثية في جميع الأصعدة.

سادساً: الخطر الخارجي: وهو من أشدّ الأخطار المحدقة بالفرد والمجتمع؛ لأنّه هو الذي يسعى جاهداً لاستغلال هذه الطّاقات الشّابة، فقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّ هناك جهات مشبوهة استخدمت أياديها الخفية لتوظيف دعاة الإرهاب لصالحها وتحقيق مكاسب مهمّة من وراء تشجيعها ومدّها بالمال والسلاح، وهي تأمل أنْ تضرب من خلال ذلك توجُّه الأُمّة القاصد.

ولعلّ أبرز ما تهدف إليه من وراء ذلك هو إثارة القلاقل والفتن والاضطرابات الأمنية وبوادر الحرب الأهلية في كثير من البلدان الغربيّة والإسلاميّة لتدمير بُنَاها التحتية وعرقلة مسيرتها

التّنموية وتبديد طاقاتها الانتاجية في محاولات إعادة الأمن للبلاد، حتى تبقى ضعيفة متخلّفة تستجدي طعامها وكسائها ودوائها من القوي العالميّة، وتفتقر إليها في سلاحها وأمنها واستقرارها، ويأتي بعد ذلك إتاحة الفرصة لها للتشهير بالإسلام في وسائل الإعلام العالميّة ووصمه بالإرهاب والعنف والتّطرف لتبرير محاربته والتّضييق على أصحابه في كُلِّ مكان، وكبح مسيرة انتشار الإسلام المتنامي بقوّة في البلاد الغربية نفسها، كما يحدث في فرنسا، وألمانيا، وأمريكا... ناهيك عن المكاسب الكثيرة الأخرى التي ستجنيها من موجة الإرهاب التي ابتلى بها المسلمون، "إن الغلو في الدين في العصر الحديث شوّه الدين الإسلامي الحنيف، ونفرّ الناس منه، وفتح الأبواب للطعن فيه، فتجرأ أُناسٌ على أفعال وأقوال لم يكونوا ليجرؤوا عليها لولا وجود الإرهاب والغلو والغلاة[15].

المبحث الثّالث: وسائل العلاج

لقد تبيّن لنا من خلال استعراضنا لأهمِّ العوامل الفكرية التي تصنع العقلية التّفكيريّة أنّ الخلل آتٍ من الطريقة التي تمّت بها صياغة وتشكيل العقل التّكفيري، وبما أنّ التّجارب الكثيرة والدّراسات المتواترة قد أثبتت بما لا يدع مجالاً للشكِّ أنّ الفكرة لا تواجه إلاّ بالفكرة، فإنّه يتعيّن علينا أنْ نجابه الفكر الإرهابي التّكفيري المتطرف بالفكر الصّحيح المستنير.

لذلك كان لزاما علينا أنْ نطرح على بساط البحث وبكُلِّ شفافية ومصداقية مقولات الفكر الإرهابي التّكفيري ونخضعه للتمحيص والتّحقيق والتّدقيق والنّقد البناء، ونبيّن بالدّليل العلمي خطأه وعواره وتجافيه عن الحقّ ومخالفتهِ الصّريحة للمرجعين المعصومين: الكتاب والسنة، وعندما تتناقش التوجهات الفكرية المختلفة وتتحاور وتتناظر تظهر الفكرة الصّحيحة وتنتشر وتسود وتفرض نفسها بقوّة منطقها، وتضعُف الفكرة الخاطئة أمام قوّة الحُجّة والدّليل، ثمّ تذوي تلقائياً وتموت، وكما قال تعالى: (قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ ۚ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ ۗ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ)[16]، وإذا كنت قد أشرتُ إلي أبرز الأخطار، فإنّ إزالتها تصنعه العوامل المقابلة لها والتي من أبرزها:

1- الفهم الصّحيح للدين: إنّ فهم الدّين علماً وعملاً فهماً صحيحاً منضبطاً بالقواعد الشّرعية لكتاب الله وسُنّة رسوله وفهم السّلف الصّالح الذين يمثّلون القدوة الصّالحة، واجتهاد العلماء الأعلام المشهود لهم بالصلاح والتّبحُر خطوة ضروريّة نحو بناء الفكر السّليم الذي ينسجم مع مقولات الوحي ويتجاوب مع مقاصد الشّريعة التي تتمثّل فيها خصائص الوسطيّة بكُلِّ مقوماتها، ولا يُتطرّف فيها في فهم النّصوص، ولا يغلو في تأويل معانيها، ذلك أنّ الفهم ينتج الفكر

المستقيم المعتدل المتوازن، الذي يبني ويُوحِّد ويلمّ الشمل ويرأب الصدع وينشر الخير والسّلام ويشيع أجواء الأمن والاستقرار بين النّاس، حتى يهتدى الضّال ويتعلّم الجاهل، وقد ورد في الأثر: عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْعُذْرِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: "يَرِثُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلَفٍ عُدُولُهُ، يَنْفُونَ عَنْهُ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ ، وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ، وَتَحْرِيفَ الْغَالِينَ "[17].

ولا يكفي أنّ يكون الإنسان متشدِّداً في العبادة ومواظباً على الشّعائر ومكثراً للنوافل ليفهم الدين، ولقد كان الخوارج مضرب المثل لكثرة الصّيام والقيام والتّلاوة غير أنّ ذلك لم يغنِ عنهم شيئاً؛ لأنّ حقيقة الدين التي تكتسب بالعلم قد غابت عنهم وقد أشار رسول الله ﷺ إلى هذه الظّاهرة التي تُميِّزهم عندما تنبأ بظهورهم في أُمّته وقال لأصحابه: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «يَخْرُجُ فِيكُمْ قَوْمٌ تَحْقِرُونَ صَلاَتَكُمْ مَعَ صَلاَتِهِمْ، وَصِيَامَكُمْ مَعَ صِيَامِهِمْ، وَعَمَلَكُمْ مَعَ عَمَلِهِمْ، وَيَقْرَءُونَ القُرْآنَ لاَ يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ... »[18].

يقول الشّاطبي ألا ترى إلى الخوارج كيف خرجوا عن الدّين كما يخرج السّهم من الصيد المرمي؟؛ لأنّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم- وصفهم بأنهم يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يعني والله أعلم أنهم لا يتفقهون فيه حتى يصل إلى قلوبهم؛ لأنّ الفهم راجع إلى القلب، فإذا لم يصل إلى القلب لم يحصل فيه فهم على حال، وإنما يقف عند محل الأصوات والحروف فقط، وهو الذي يشترك فيه مَنْ يفهم ومَنْ لا يفهم ومن أعجب ما أُثِرَ عنهم إنّ عبد الرحمن بن ملجم الذي قتل الإمام علي – كرّم الله وجهه - غيلة كان يفخر بذلك ويرجو دخول الجنة بهذه الجريمة، وقال للسياف الذي جاء لينفذ فيه القصاص: لا تقتلني مرة واحدة: قطِّع أطرافي شيئاً فشيئاً حتى اري أطرافي تُعذَّب في سبيل الله[19].

وقد نعي الحسن البصري على الذين يشتدون على أنفسهم في العبادات ويهجرون مجالس العلم وبيَّن لهم مغبة ذلك، وإنّ سلوكهم سوف يؤدي بهم شيئاً فشيئاً إلى الغلو المذموم الذي يُهلك مَنْ كان بينهم، بينما الخير كُلَّه في العلم الذي ينير البصائر ويضيء ظلمات العقول، فقال: (الْعَامِلُ عَلَى غَيْرِ عِلْمٍ كَالسَّائِرِ عَلَى غَيْرِ طَرِيقٍ، وَالْعَامِلُ عَلَى غَيْرِ عِلْمٍ مَا يُفْسِدُ أَكْثَرُ مِمَّا يُصْلِحُ، أُطلب العلمَ طلباً لا يضرُّ بالعبادةِ وأطلبوا العبادةَ طلباً لا يضرُّ بالعلمِ، فإنّ قوماً طلبوا العبادة وتركوا العمل، حتى خرجوا بأسيافهم على أُمّة محمد ﷺ)[20].

2- القراءة المقاصديّة للنّصوص: ذلك أنّ القرآن الكريم والسُّنّة النبويّة الشّريفة منظومة متكاملة من القيم والمبادئ والاحكام التي أراد الله تعالى أنْ تكون خاتمة الرّسالات السّماوية، وآخر الوحي النّازل إلى العباد، إلى أنْ تقوم السّاعة، وهذا يستدعي أنْ تتضمّن جميع ما يُصْلِح العباد عبر جميع الأزمنة والأمكنة وهي مبنية في معناها ومبناها على درء المفاسد وجلب المصالح،

ليتمّ إعمار الأرض وتسخير ثرواتها لخير بني آدم، وتمهيد السُبل بتعبيد العباد لله ربِّ العالمين، بالدّعوة إليه بالحكمة والموعظة الحسنة، يقول العزُّ بن عبد السّلام:(والشّريعة كُلّها مصالح، إمّا تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح)[21].

وكُلّ حكم أو عمل يعارض هذا التّوجُه فليس من الدّين في شيء، (إن الشريعة جاءت لإقامة مصالح النّاس وتحقيق سعادتهم الدنيوية والأُخرويّة، وبناءً عليه فإنّ كُلَّ أمرٍ يُفْضِي إلى إبطال هذه الغاية أو الإخلال بها فهو مدفوع عن الشّريعة)[22].

وحتّى يتم تنزيل هذه المنظومة المعصومة على الواقع لتحقق مراد الله وفي الوقت نفسه صلاح أمر العباد يجب أنْ تتناولها أفهام العلماء الرّاسخين في العلم الذين يقدِّرون المآلات ويفقهون متطلبات الواقع ويدركون أبعاده، ويستشرفون بثاقب أبصارهم الأولويّات ويحدِّدون مواطن الصلاح ومكامن الخلل، يقول ابن تيمية: (العلم بصحيح القياس وفاسده من أجلِّ العلوم، وإنّما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشّرع ومقاصده وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التّعداد، وما تضمّنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد، وما فيها من الحكمة البالغة والرّحمة السّابغة والعدل التام)[23].

ولسنا نرى في سفك الدّماء المعصومة واستحلال الأموال والأعراض البريئة وإثارة الفتن في بلاد المسلمين وتدمير الممتلكات العامّة مصلحة للعباد ولا لشرع الله ولا للدّعوة الإسلاميّة، والذين يظنّون أنّهم يُمكِّنون لشرع الله بهذه الطريقة المتوحشة من تكفير للمسلمين والنّيل من أعراضهم وقطع الأرحام واستهدافهم بالقتل والتّرويع واهمون؛ لأن "الشّريعة مصلحة كُلّها، وعدل كُلّها، فما خرج من المصلحة إلي المفسدة، ومن العدل إلى الجور فليس من الشّريعة في شيءٍ، وقد أجمع العلماء والعقلاء حتى العامّة من أصحاب الفطر السليمة على هذا.

3- تلقّي العلم على أيدي العلماء الرّبانييّن: فلو أنّ هذا الشّباب الجامح الذي جرفته تيارات الغلو والإرهاب – فلطخ أيديه بدماء إخوانه ودماء أهل الذمة والمعاهدين المستأمنين ثمّ صار هو نفسه وقوداً للنّار المتأججة التي أشعلها في أبناء الأمة – قد جلس إلى العلماء الربانييّن المخلصين الذين فقهوا أحكام الشّريعة ومقاصدها واستوعبوها، واطّلعوا على التّاريخ وعبره وأدركوا مراميه وأبعاده، وفهموا الواقع المعيش بكُلِّ مكوناته فهما عميقاً، واستفتاهم في حال الأُمّة، وبحث معهم الأسباب الكامنة وراء سقوطها فريسة في أيدي أعدائها، ووقوعها في براثن الجهل والتّخلف لبيّنوا له كيف تعمل سنن الله في الأُمم التي تتخلى عن وظائفها الاستخلافية، وتركن إلى الدعة والكسل، ولعرفوا أنّ أمراض الأُمّة نابعة من داخلها، ومتأتية من إعراض أفرادها عن منهج الله في أنفسهم وأُسرهم ومجتمعاهم وعلاقاتهم، الاجتماعيّة والاقتصاديّة، وما تسلط الأعداء عليها إلاّ مظهر من مظاهر ضعفها الداخلي: (لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ

مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ۚ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ) [24].

إنّ العلماء الثقات إذا مدوا جسور الحوار والنّقاش مع هؤلاء الشّباب المتأثرين والمتحمّسين الذين يبحثون عن التّغيير ولا يجدون له سبيلاً إلاّ سبيل القتل والتّفجير فإنّهم يوجّهون طاقاته نحو القنوات الشّرعية التي تضع الأُمّة على أوّل طريق نهضتها، وهي التي تتلخص في إحداث التّغيير من الداخل بمجاهدة النّفوس على الاستقامة على شرع الله، ومعالجة أمراض الأُمّة التي تُكرِّس تخلّفها وتُعمِّق مأساتها وتؤخِّر نهوضها والتي تراكمت عبر قرون من الانحطاط والغفلة والبعد عن المرجعية الإسلاميّة والانسلاخ عن قيمها الحيّة التي كانت تبعث بروحها المتدفّقة الهمّة والعزيمة في نفوس المسلمين فيبدعون في مختلف فنون الحضارة.

وهؤلاء هم ورثة الأنبياء في أداء أمانة العلم الذي تحيا به الأُمّة ويصلح به حالها وتستنير به عقول أبنائها فيتحوّلون إلى سواعد قوية تُعلي بنيانها وتحمي حياضها، لذلك قال الشّاطبي مُرشِداً إلى المنهج السّديد لتلقّي العلم الصّحيح: (مِنْ أَنْفَعِ طُرُقِ الْعِلْمِ الْمُوَصِّلَةِ إِلَى غَايَةِ التَّحَقُّقِ بِهِ أَخْذُهُ عَنْ أَهْلِهِ الْمُتَحَقِّقِينَ بِهِ عَلَى الْكَمَالِ وَالتَّمَامِ... كَانَ الْعِلْمُ فِي صُدُورِ الرِّجَالِ، ثُمَّ انْتَقَلَ إِلَى الْكُتُبِ، وَمَفَاتِحُهُ بِأَيْدِي الرِّجَالِ)[25].

4- الإقرار بحقّ الاختلاف: إنّ الإقرار بالاختلاف والقبول بواقع التّعدديّة يُوجِدُ في الوعي الإنساني استعداداً نفسياً لقبول الآخر المختلف واحترامه ثقافيا وفكرياً، والاعتقاد بأنّ اختلافه تنوّع طبيعي يبعث على الغنى والتّطور وليس تنوع تهديد أو عداء، وأنّ الخروج من الذّات للالتقاء بالآخر سيفتح أمامها فضاءً واسعاً لاكتشاف المساحة المشتركة بين الطرفين وبلورتها، والانطلاق منها مجدّداً للنّظر إلى الأمور من زاوية أوسع وبعقلية متفتحة أكثر، ووجهة نظر أغنى وأعمق.

كما أنّ الإقرار بحقّ الاختلاف يربي النّفس على التّسليم للحقّ والرّجوع إليه كلّما اتضحت معالمه وظهرت براهينه حتى ولو اصطدم مع ما كانت تعتقده قبل ذلك، ويشجعها على التّغلب على أهوائها وتجاوز حظّ النّفس والقضاء على الغرور الذي يُزيِّن لها أنّها الوحيدة التي تمتلك الحقيقة وكُلّ ما عداها هراء وباطل، وهو أُسلوب ناجع في الحدّ من انتشار ثقافة التّطرف والغلو والتّعصب التي ترفض رفضاً قاطعاً المناقشة والمحاورة وإخضاع قناعاتها للبحث والتّمحيص، والمبالغة في الانتصار لها على حساب الحقّ.

وقد انفتح الصحابة الكرام – رضي الله عنهم - وتابعيهم على الآراء والاجتهادات ووجهات النّظر المختلفة، وحاوروا بعضهم فيما أشكل عليهم وطرحوا أدلتهم وحُججهم، ولم تضق نفوسهم ولا عقولهم بهذا الاختلاف على أساس أنّه واقع إنساني وظاهرة طبيعية نابعة من اختلاف مدارك النّاس واستعداداتهم العقليّة والنفسيّة، ولم يكن أبداً ذريعة لإثارة الالتزام بأدب الاختلاف والتّرفع

عن سفاسف الأمور وصغائرها، والتّواضع للحقِّ، والخضوع للدليل المُقنع، والاعتراف لأهل العلم والفضل بعلمهم وفضلهم والتأدب في محاورة من يختلفون معه، واتساع صدورهم لهم، فقد كان في الصّحابة والتابعين – رضوان الله عليهم- ومن بعدهم من يقرأ البسملة ومنهم من لا يقرؤها، ومنهم من يجهر بها، ومنهم مَنْ يُسِرُّ، ومنهم من يتوضأ من الرِّعاف والقيء والحجامة، ومنهم من لا يتوضأ... إنّ هذا كُلّه لم يمنع مَنْ أنْ يُصلي بعضهم خلف بعض، كما كان أبو حنيفة وأصحاب الشّافعي وأئمّة آخرون يصلون خلف أئمّة المدينة من المالكيّة وغيرهم[26].

5- رعاية الحقوق: المأمور بها وعدم التساهل في تضييعها أو مخالفتها، ومنها حقوق الرّاعي على الرعية، وحقوق الرّعية على الراعي، وجماعها العدل، والنُّصح، والسّمع والطاعة، والصبر، (فيجب على الرّاعي أنْ يسُوس رعيته بالرِّفق واللّين، وأنْ يجتهد في قضاء حوائجهم، كما يجب على الرّعية السمع والطّاعة في المعروف، النُّصح له والدُّعاء له، والاجتهاد في جمع الكلمة معه تحت راية الإسلام)[27].

6- التزام الوسطية والاعتدال: وهي السمة الحقيقية للإسلام: (وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ)[28]، فهو دين الوسط والاعتدال والاتزان الذي ينسجم مع الفطرة السّليمة، ويتجاوب مع أشواق الرُّوح ويستجيب لمطالب الجسم وينكر كُلّ غلوٍّ أو تشدُّد كما ينكر في الوقت ذاته كُلَّ تفريط أو تقصير،؛ لأنّ كلا الأُسلوبين يصادمان سُنّة الله في الأنفس والآفاق، ويعيقان مهمة الاستخلاف التي اُنْتُدِبَ لها الإنسان ويَلِدَانِ الفساد والشُّرور والبغي والعدوان على كُلِّ المستويات، وكذا في أحكامها الأصلية، وكذا في أحكامها الطّارئة عند الأعذار فلا توجد فيها مشقة غير معتادة؛ لأنّ الشّارع لم يقصد إلى التّكليف بالشاق والإعنات فيه.

فَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَأَبْشِرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ»[29]، وهذا الحديث الشّريف يمثِّل لنا سماحة ووسطية هذا الدّين القويم.

خاتمة

أحمد الله حمداً كثيراً طيباً مباركاً وأشكره على أنْ وفقني إلى إنجاز هذا البحث، الذي خلصت من خلاله إلى أهمّ النتائج والتوصيات من أهمّها ما يلي:

النتائج:

1- إنّ ظاهرة الإرهاب لها آثار خطيرة على الفرد المجتمع، ودراسة هذه الآثار نافعة لتبصير النّاس وتنفيرهم من الإرهاب والولوغ فيه.

2- يؤدّي الإرهاب إلى التفرُّق وإضعاف الأُمّة.

3- يُظهر الإسلام بمظهر التناقض.

4- يُهدر الدماء ويُضيع الأموال والحقوق.

التوصيات:

علاج ظاهرة الإرهاب ينبغي أنْ يرتكز على محدِّدات ومرتكزات أهمّها:

1- الاهتمام بتدريس وفهم مقاصد الشّريعة الإسلاميّة بصورة دقيقة، سيما المعاني الاجتماعية المقاصدية التي جاء بها الإسلام، ومنها الاجتماع على الحقِّ والخير، ونبذ التّفرُّق والاختلاف، كما هو حال أهل الفرقة والاختلاف، الذين ينازعون الأئمّة، ويستبيحون الأنفس المعصومة.

2- تلقِّي العلم على أيدي العلماء الرّبانييّن الثقات الرّاسخين فيه، الذين ينبغي أنْ يعملوا على تحرير وضبط المفاهيم، والمصطلحات الشّرعيّة ذات العلاقة، تحريراً وضبطاً علميّاً موضوعيّاً شافياً بضوابط واضحة كمصطلح الجهاد، ودار الحرب، ووليِّ الأمر وما يجب له وما يجب عليه، والعهود عقدها ونقضها...

3- الفهم الصّحيح للخطاب القُرآني الكريم، وثابت السُّنّة النّبويّة الشّريفة، وإثبات كُلّ ذلك في مناهجنا الدّراسيّة.

4- عدم اللجوء إلى الحلّ الأمني في كُلِّ الأحايين؛ لأنه حلّ جزئي ولا يحسن اللّجوء إليه إلاّ في الحالات التي تحوّل فيها هؤلاء المنشقون عن المجتمع من حالة المناوأة الفكريّة إلى مرحلة العنف المُسلّح، أمّا فيما عدا ذلك من الحالات فإنّ المطلوب هو الاستغلال المكثف للإمكانيات العلميّة والثّقافية والإعلاميّة وإفساح المجال للفعاليات الفكريّة المعتدلة ذات الكفاءات العلميّة لتواجه هذا الفكر الضّال بقوّة الكلمة ووضوح الدّليل لإيقاف تشكُّله الذّهني ونموِّ أصحابه العددي، وأنْ تدعوهم مراراً وتكراراً إلى طاولة الحوار لتبادل الآراء وطرح القضايا الشائكة على بساط البحث.

5- تجنيد العلماء المقتدرين من ذوي المواهب الدّعوية والمهارات الحوارية والزاد العلمي الكافي والتّخصص باستقراء شُبهات دعاة الإرهاب والتّطرُّف، واستعراض دعاواهم وفتاواهم، وتتبع مقالاتهم ومؤلفاتهم وسائر خطاباتهم والتّعرف على رؤوسهم ومرجعياتهم، ثمّ الرّد عليهم

بالحُجّة والدّليل والبرهان الشّرعي والعقلي المقنع، وصياغتها في قالب سهل بسيط بحيث لا تبقى في مستوى النُّخبة والخاصّة، ونشر هذه الجهود الفكرية على أوسع نطاق حتى يستفيد منها الجميع، ويدركون بوضوح أبعاد الظّاهرة ومخاطرها، فأغلب الشّباب المتورّط لم يؤتوا من فساد العقيدة وسوء الطوية، وإنّما أتوْا من سوء الفهم.

6- تنظيم مجموعة ندوات ومحاضرات وحوارات جادّة تُبثّ عبر الفضائيات الإسلاميّة وغيرها وتناقش موضوعات تهمّ قطاع الشّباب وتبيِّن الحقّ بوضوح وقوّة.

7- دعوة مجامع الفقه والكُليّات الشّرعيّة للتعاون في تيسير ما يحتاج إليه أبناء المسلمين من الفقه الإسلامي بغية تحصينهم من الشّذوذ الفكري والانحراف السلوكي والثّقافي.

8- عقد مؤتمرات فكرية لتبادل الآراء، وتلاقح الأفكار، والاستفادة من الخبرات المتنوّعة وصياغة ذلك كُلّه في منظومة شرعيّة قانونيّة تنظيميّة، ويكون من نتائج ذلك توحيد طرائق مواجهة هذه الأفكار الضّالة وحماية المجتمع منها.

الهوامش

(1) يوسف، 108.

(2) المائدة، 3.

(3) الأعراف، 16.

(4) البقرة، 40.

(5) الأنفال، 60.

(6) انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (رهب) دار صادر، بيروت، (1441هـ)، ج1، ص436، الفيروزآبادى: القاموس المحيط مادة (رهب)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص118.

(7) انظر: الصرهيد الحربي، مطيع الله بن دخيل الله: حقيقة الإرهاب المفاهيم والجذور:1/8. موقع الموسوعة الشاملة على الإنترنت: http://islamport.com/d/3/amm/1/175/2373.html

(8) انظر: البراك، عبد الرحمن بن ناصر: التعليق على القواعد المثلى، إعداد: عبد الله بن محمد المزروع، دار التدمرية، الرياض، ط1، 2010م، ج1، ص202.

(9) الحاكم، محمد بن عبد الله: المستدرك على الصّحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م، حديث رقم (765)، ج1، ص330.

(10) محمد، 22.

(11) انظر: البهنساوي، سالم: الحكم وقضيّة تكفير المُسلم، دار البحوث العلميّة للنشر، الكويت، ط3،1405هـ، ص (90).

(12) اُنظر: المرجع السابق، ص (61).

(13) البخاري، محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1.، كِتَابُ، الصَّوْمِ بَابُ: قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «لاَ نَكْتُبُ وَلاَ نَحْسُبُ»، حديث رقم (1913)، ج3، ص27.

(14) انظر: البهنساوي، سالم: الحكم وقضيّة تكفير المُسلم، ص (16).

(15) انظر: وجوب التفريق بين العمليات الإرهابيّة والإسلام: د. عبد الخالق حميش، موقع: https://www.elkhabar.com/press/article/1614/

(16) الرّعد، الآية (17).

(17) البيهقي، أحمد بن الحسين: السّنن الكُبرى، تحقيق: محمّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2003م، ط3، بَابُ: الرَّجُلُ مِنْ أَهْلِ الْفِقْهِ يُسْأَلُ عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ فَيَقُولُ: كُفُّوا، حديث رقم (20911)، ج10، ص353.

(18) البخاري، محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1.، كِتَابُ: فَضَائِلِ القُرْآنِ، بَابُ: إِثْمِ مَنْ رَاءَى بِقِرَاءَةِ القُرْآنِ أَوْ تَأَكَّلَ بِهِ أَوْ فَخَرَ بِهِ، حديث رقم (5058)، ج6، ص197.

(19) اُنظر: الطّبري، أبو جعفر محمّد بن جرير: تاريخ الأُمم والملوك، دار الكتب العلميّة، بيروت،1988م، ط3، ج3، ص156، وما بعدها.

(20) اُنظر: المصدر السابق نفسه.

(21) ابن عبد السّلام، العز. (د.ت)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعرفة، بيروت، (د.ط).، ج1، ص9.

(22) انظر: ابن زغيبة، عز الدين المقاصد العامّة للشريعة. دار الصّفوة،1417هـ، (د.م)، ط1.، ص367.

(23) ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم. (د.ت): مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، (د.ط).، ج20، ص583.

(24) الرّعد، 11.

(25) الشّاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات في أُصول الشّريعة، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار المعرفة للطباعة والنّشر، بيروت، 1975م، ط2، ج1، ص139، 147-148.

(26) اُنظر: العلواني، طه جابر: أدب الاختلاف في الإسلام، رئاسة المحاكم الشرعيّة والشؤون الدينيّة، الدوحة، 1405هـ، ط3، ص118.

(27) اُنظر: أبوزيد، بكر بن عبد الله: درء الفتنة، دار العاصمة، السُعوديّة،1419، ط1، ص58.

(28) البقرة: 143.

(29) البخاري، محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، كِتَابُ: الإِيمَانِ، بَابُ: الدِّينُ يُسْرٌ، حديث رقم (39)، ج1، ص16.

قائمة المصادر والمراجع:

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي. (1422هـ). **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (د.م)، (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط (1).

البراك، عبد الرحمن بن ناصر بن براك بن إبراهيم. (1431هـ/2010م). **التعليق على القواعد المثلى**، إعداد: عبد الله بن محمد المزروع، دار التدمرية، الرياض، ط (1).

البهنساوي، سالم. (1405هـ). **الحكم وقضيّة تكفير المُسلم**، دار البحوث العلميّة للنشر، الكويت، ط (3).

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسرو جردي الخُراساني. (1424هـ/2003م). **السّنن الكُبرى**، تحقيق: محمّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط (3).

ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم. (د.ت). **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، (د.ط).

جرار، نبيل سعد الدّين سليم. (1428هـ/2007م). **الإيماء إلى زوائد الأمالي والأجزاء – زوائد الأمالي والفوائد والمعاجم والمشيخات على الكتب السّتة، والموطأ ومسند الإمام أحمد**، أضواء السّلف، (د.م)، ط (1) .

الذّهبي، شمس الدين. (1409هـ). **سير أعلام النُبلاء**، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط (1).

بن زغيبة، عز الدين. (1417هـ). **المقاصد العامّة للشريعة**، دار الصّفوة (د.م)، ط (1).

أبو زيد، بكر بن عبد الله. (1419هـ). **درء الفتنة**، دار العاصمة، السُعوديّة، ط (1).

الشّاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمّد الغرناطي. (1395هـ -1975م). **الموافقات في أصول الشّريعة**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار المعرفة للطباعة والنّشر، بيروت - لبنان، ط (2).

الصرهيد الحربي، مطيع الله بن دخيل الله. (د.ت). **حقيقة الإرهاب المفاهيم والجذور**:1/8. موقع: http://islamport.com/d/3/amm/1/175/2373.html

الطّبري، أبو جعفر محمّد بن جرير. (1408هـ/1988م). **تاريخ الأمم والملوك**، ط. الكتب العلميّة، بيروت، ط (3).

ابن عبد السّلام، العز. (د.ت). **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، دار المعرفة، بيروت، (د.ط).

أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه الحاكم. (1411هـ/1990م)، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (1).

العلواني، طه جابر. (1405هـ). **أدب الاختلاف في الإسلام**، رئاسة المحاكم الشرعيّة والشؤون الدينيّة، الدوحة، قطر، ط (3).

الفيروزآبادى، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. (1426هـ/2005م). **القاموس المحيط**، تحقيق: التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط (8).

الكتاب المُقدّس، أي كتب العهد القديم والجديد، دار الكتاب المقدس في الشّرق الأوسط، (د.ت).

اللويحق، عبد الرحمن بن معلا. (1418هـ). **مشكلة الغلو في الدّين في العصر الحاضر (الأسباب الآثار العلاج)**، رسالة دكتوراه قسم الثّقافة الإسلاميّة، كليّة الشّريعة بجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، مؤسسّة الرّسالة، (د.ط).

ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الرويفعى الإفريقي. (1414هـ). **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط (3).

وجوب التفريق بين العمليات الإرهابيّة والإسلام: د. عبد الخالق حميش. موقع: https://www.elkhabar.com/press/article/1614/

List of Sources and References:

Abd Aulrahman bin Nasir bin Barrak bin Ibrahim albarrak. *Alta'liq 'alaa alqawa'id almuthlaa*, iedad: 'Abdullah bin Muhammad almazruu'. Dar altadmuriyyah, first edn. 1431 AH, 2010AD.

Abd Aurrahaman bin Mu'allaa alluwayhiq. Mus*hkilat alghuluw fi aldin fi al'asr alhaadir al'asbaab*, alaathaar, al'ilaaj: PhD ,qism althaqafah al'islamiyah, kuliyat alshariah ,Al'imam Muhammad bin Saud Islamic University, 18/2/1418 AH, alrisalah, (No date).

Abu Abdullah alhakim Muhammad bin Abdullah bin Hamdawyh. *Tahgeeg almustadrak' alaa alsahihayn*: tahgeeg:Mustafaa'Aabd ulqadir'Ata.Dar alkutub al'ilmiyyah - Beirut, first edn. 1411 AH - 1990 AD.

Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Mohammad algharnati alshatibi. *Almuafaqaat fi 'usul alshariah.* tahgeeg: Abu Ubaidah Mashhour bin Hasan al Salman. Dar Ibn Affan, first Edn. 1417 AH / 1997 AD. Dar Almaerifah liltaba'ah waalnashr, Beirut - Lebanon,2nd Edn. 1395 AH - 1975 AD.

Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Altabari. *Tarikh al'umam waalmuluk*. Alkutub Al'ilmiyah, Beirut, 2ndEdn.1408 AH -1988 AD.

Ahmad bin Alhussein bin Ali bin Musa, *Aalkhusru Jarday alkhurasani albayhqi*. tahgeegr: Muhammad 'Abd ulqadir'Ata.Dar alkutub al'ilmiyyah, Beirut, Lebanon, 3rd Edn.1424 AH-2003 AD.

Ahmad bin Taymiyyah, *Majmou' alfataawaa*. (jameh watarteeb). Abd ulrahman bin qasim Maktbat alm'arif, Rabat, Morocco (No date).

Al'iz bin Abdissalam. *Qawa'id al'hkaam fi masaalih al'anam*. Dar alma'rifah, Beirut (No date).

Alkitab almuqaddas, i.e, kutub al'ahd alqadim waaljadid.Dar alkitab almuqaddas fi alsharq al'awsat, (No date).

Bakr bin Aabdullah Abuzaid, *Dar' ualfitnah*. Al'asimah, Saudi Arabia, first Edn., 1409 AH.

Izzudin bin Zgheibah, *Almaqasid al'aama lilshari'a*. Dar alsafuah, first Edn. 1417 AH.

Maktbatalm'arif, Rabat, almaghrib (No date).

Muhammad bin Ismael Abu Abdullah albukhari, *Alju'f iAljami' almusnad alsahih almukhtasar min 'umuur raulullah Sallaa Allah 'alayhi wasallam wasunanihwa 'ayyamih = Sahih albukhari* , Editor: Muhammad Zuhair bin Nasir alnasir, dar tawq alnajat (Musawarah an alsultaniyya bi-idaft targeem by Muhammad Fuad 'Abdulbaqi) , First edn.1422 AH.

Nabil Sa'duddin Jarar Salim, *'Al'imaa' Ila zawa'ida l'amali wal'ajza'-zawa'idal'amali waalfawa'id waalma'ajim waalmashyakhat 'alaa alkutub alsittah waalmawtta 'wamusanad al'imam 'Ahmd*:, t. 'adwa' alsilf (bdwn) altabeat al'uwlaa 1428 h - 2007 m.

Salim albahnasawi, *Alhukm waqadiyyat takfir almuslim*. Dar albuhuuth al'ilmiyya lilnashr, alkuwait, 3rdedn.1405 AH.

Shams uddin aldhahabi, *Siyar a'laam alnubalaa*. Mu'assat alrisalah, Beirut, first Edn. 1409 AH.

Taha Jabir al-Alwani, *'Adb alaikhtilaf fi al'Islam*, Ri'asatalmahakim alshar'iyyah walshu'uunaldiniyyah, Qatar (slislat kitab alumma). Aldawha, alitab'ah aluula,1405 AH.

مقاصد الزيارات النبوية

محمد عبد الرحمن طوالبة *

تاريخ الاستلام: 2019/3/6 تاريخ القبول: 2019/9/11

ملخص

هدف هذا البحث إلى بيان تنوع مقاصد الزيارات النبوية، كالدعوية والتعليمية والاجتماعية، فبرزت غاية صلة الأرحام، وإجابة الدعوات، ومشاركة الناس في مناسباتهم، وقضاء حوائجهم، وغير ذلك، وبيان شمول الزيارات النبوية لفئات المجتمع دون النظر إلى عقائدهم أو أجناسهم أو مكانتهم الاجتماعية، واتسمت هذه الزيارات بالبعد عن الأطماع الشخصية، والمصالح النفعية.

وإذا طبق الهدي النبوي في الزيارات بين فئات المجتمع فإنه يُدفع الخصام، ويحل الوئام، ويندر التفكك الأسري والمجتمعي، ويزداد المجتمع تماسكاً وتكاتفاً.

الكلمات المفتاحية: الزيارات النبوية، المجتمع، الهدي النبوي.

The Purposes of Prophetical Visits

Abstract

The research aims to identify the variation in the purposes of prophetical visits, such as preaching, educational and social. Among the findings is maintaining relations with relatives, answering invitations, sharing different people in social events and activities, helping people to achieve their needs, etc. The research also identified the inclusion in the prophetical visits to different sects in the society regardless their faith, race, or social class. Further, these visits were marked by being free of personal ambitions and pragmatic interest. If the prophetical tradition in visits became a practice, then there will be no hatred, harmony will arise, social and family breakdown becomes rare, and society becomes solid and cohesive.

Keywords: prophetical visits, Society, prophetical tradition.

© جميع الحقوق محفوظة لجامعة جرش 2020.

* قسم أصول الدين، كلية الشريعة، جامعة اليرموك، إربد، الأردن. Email: mtawalbeh@yu.edu.jo

المقدمة

الْحَمْدُ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ، وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ، فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَا هَادِيَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ، وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ} [آل عمران: 102]، {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ، وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا، وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً، وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا} [النساء: 1]، {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا، يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ، وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ، وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا} [الأحزاب: 71]، أما بعد،

فقد حرص الإسلام على الترابط والتواصل بين فئات المجتمع، ليغدو مجتمعه مجتمع رسالة، متميزاً عمّا سواه بترابط علاقاته ومسؤولياته، ومن رحمة الله بالعباد أن أرسل لهم رسله فلم يتركهم يضربون في الأرض دون دليل، فأرسل رسوله -ﷺ-، ليضبط جميع مناحي السعي الإنساني في الحياة، اعتقاداً وتعاملاً في الحياة وفق هدي الله تعالى.

وقد جاء النّبي -ﷺ- رحمة للعالمين، وكانت حياته تعبيرًا صادقًا لما جاء به، وممّا برز في سيرته العطرة -ﷺ- زياراته التي شملت المسلم والكافر، والبَرّ والفاجر، والسليم والعليل، والشريف والوضيع، والرجل والمرأة، والقريب والبعيد، والحي والميت...، فكان النّبي -ﷺ- يزور الأنصار ويسلم على صبيانهم، ويمسح رؤوسهم[1]. وروي أن ﷺ: "يُكْثِرُ زِيَارَةَ الْأَنْصَارِ خَاصَّةً وَعَامَّةً، فَكَانَ إِذَا زَارَ خَاصَّةً أَتَى الرَّجُلَ فِي مَنْزِلِهِ، وَإِذَا زَارَ عَامَّةً أَتَى الْمَسْجِدَ"[2].

وكان ممّن يخصهم النّبي –ﷺ- بذلك الصحابي أبا طلحة الأنصاي ﷺ، فعَنْ أَنَسٍ ﷺ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَأْتِي أَبَا طَلْحَةَ كَثِيرًا..".

وكما خصّ بعض أصحابه من الرجال؛ خص بعض أرحامه من النساء، كما روى أَنَس، «أَنَّ النَّبِيَّ -ﷺ- كَانَ يَأْتِي (أُمَّ سُلَيْمٍ)، فَيَقِيلُ عِنْدَهَا عَلَى نَطْعٍ، وَكَانَ كَثِيرَ الْعَرَقِ، فَتَتَبَّعُ الْعَرَقَ مِنَ النَّطْعِ، فَتَجْعَلُهُ فِي قَوَارِيرَ مَعَ الطِّيبِ، وَكَانَ يُصَلِّي عَلَى الْخُمْرَةِ»[3].

وغير ذلك من الزيارات النبوية الكثيرة، التي سيأتي تفصيلها في متن البحث إن شاء الله تعالى.

وتميزت هذه الزيارات بتنوع مقاصدها الجليلة، واختلاف أغراضها الكريمة، التي تنعكس على المجتمع خيرًا وبركة ومحبة وحسن عشرة، فتثبت قواعد البناء الإنساني الاجتماعي.

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة الدراسة في سؤال رئيس: وهو ما مقاصد الزيارات النبوية؟ ويتفرع عنه جملة من الأسئلة الآتية، وهي:

1- ما أبرز الزيارات الدعوية والتعليمية للنبي ﷺ، ومقاصدها؟
2- ما أبرز الزيارات الاجتماعية للنبي ﷺ، ومقاصدها؟
3- ما أبرز الزيارات الإنسانية للنبي ﷺ المتعلقة بالمرضى والمحتضرين والأموات، ومقاصدها؟
4- ما أبرز الزيارات المتعلقة بقضاء حوائج الناس، ومقاصدها؟

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى بيان:

1- المقاصد الدعوية والتعليمية للزيارات النبوية.
2- المقاصد الاجتماعية للزيارات النبوية.
3- المقاصد الإنسانية للزيارات النبوية.
4- المقاصد المتعلقة بقضاء حوائج الناس وإبرار قسمهم.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في أنها تكشف عن جانب عظيم من سيرة النبي-ﷺ- لتكون محلاً للاقتداء، ومجالاً للتأسي لكل راغب بذلك في جميع جوانب حياته، ثمّ إنّ الدراسة تأتي في إطار الدراسات الموضوعية المقاصدية التي تتمتع اليوم بأهمية بالغة في حقل الدراسات العلمية التخصصية..

منهجية الدراسة:

اتبعتُ في هذا البحث المنهج الاستقرائي القائم على تتبع السيرة العطرة للنبي ﷺ فيما يتعلق بزياراته الشريفة، ثم الرجوع لشروح الأحاديث النبوية للوقوف على مقاصد تلك الزيارات ومعانيها ودلالاتها.

كما اتبعتُ المنهج التحليلي الاستنباطي؛ لاستسقاء المعاني والدلالات التربوية والمقاصد الشرعية المتعلقة بالزيارات النبوية.

حدود الدراسة:

تحدد الدراسة في بيان مقاصد الزيارات النبوية من خلال السيرة العطرة للزيارات في مجتمع المدينة النبوية بعد أن بنى الدولة واستقر أمر الدعوة فيها.

خطة البحث:

اقضت طبيعة البحث أن يقع في مقدمة وثلاثة مباحث والخاتمة، وذلك على النحو الآتي:

المقدمة

المبحث الأول: مقاصد زيارات رسول الله ﷺ الدعوية الإيمانية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مقاصد زياراته -ﷺ- للدعوة إلى الله.

المطلب الثاني: زياراته -ﷺ- لتأكيد المقاصد الإيمانية.

المبحث الثاني: مقاصد زيارات رسول الله -ﷺ- التعليمية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مقاصد زياراته -صلى الله عليه- وسلم بهدف التعليم الفردي

المطلب الثاني: مقاصد زياراته -ﷺ- بهدف التعليم الجماعي.

المبحث الثالث: مقاصد زيارات النّبي -ﷺ- الاجتماعية، وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: مقصد زياراته -ﷺ- لصلة الرحم.

المطلب الثاني: مقصد زياراته -ﷺ- لإجابة الدعوة، والمشاركة والتهنئة في المناسبات الاجتماعية.

المطلب الثالث: مقصد زياراته -ﷺ- لقضاء الحوائج.

المطلب الرابع: مقصد زياراته -ﷺ- لإبرار القسم.

المطلب الخامس: زياراته -ﷺ- لعيادة المرضى والمحتضرين.

المطلب السادس: مقاصد زياراته -ﷺ- للأموات.

الخاتمة.

المبحث الأول: مقاصد زيارات رسول الله -ﷺ- الدعوية الإيمانية

المطلب الأول: مقاصد زياراته -ﷺ- **للدعوة إلى الله**

كان من هديه -ﷺ- زيارة الناس لدعوتهم إلى الله تعالى، وهي الوظيفة الأساسية له، فكان يحرص على أدائها في كل وقت ومناسبة، وكانت هذه الدعوة للكافرين وأهل الكتاب، وفيما يأتي تفصيل ذلك:

أولاً- مقصد دعوة الكافرين:

ومن الأحاديث الدالة على هذا حديث أنس ﷺ قال: قيل للنّبي -ﷺ- لو أتيتَ عبد الله بن أُبيّ، فانطلق إليه النّبي -ﷺ-، وركب حمارًا، فانطلق المسلمون يمشون معه، وهي أرض سبخة. فلمّا أتاه النّبي -ﷺ-، قال: إليك عني، والله لقد آذاني نتن حمارك، فقال رجل من الأنصار منهم: والله لحمار رسول الله -ﷺ- أطيب ريحًا منك. فغضب لعبد الله رجل من قومه؛ فشتمه. فغضب لكلّ واحد منهما أصحابه، فكان بينهما ضرب بالجريد والأيدي والنعال فبلغنا أنها نزلت: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا} [الحجرات: 9][4].

قلت: لعلّ في زيارة النّبي -ﷺ- له في داره، ودعوته للإسلام ما يلين قلبه، ويشرح صدره ويزيل ما بدخيلته، ويثبته على الإسلام.

قال النووي: "وفي هذا الحديث بيان ما كان عليه النبي -ﷺ- من الحلم والصفح والصبر على الأذى في الله تعالى، ودوام الدعاء إلى الله تعالى وتألف قلوبهم، والله أعلم"[5].

ثانياً: مقصد دعوة أهل الكتاب

أ- دعوة أهل الكتاب في بيوتهم

ومن الأحاديث الدالة على هذا حديث أنس -ﷺ- قال: كَانَ غُلاَمٌ يَهُودِيٌّ يَخْدُمُ النَّبِيَّ -ﷺ-، فَمَرِضَ، فَأَتَاهُ النَّبِيُّ ﷺ يَعُودُهُ، فَقَعَدَ عِنْدَ رَأْسِهِ، فَقَالَ لَهُ: «أَسْلِمْ»، فَنَظَرَ إِلَى أَبِيهِ وَهُوَ عِنْدَهُ فَقَالَ لَهُ: أَطِعْ أَبَا القَاسِمِ -ﷺ-، فَأَسْلَمَ، فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ وَهُوَ يَقُولُ: «الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْقَذَهُ مِنَ النَّارِ»[6].

قال الشوكاني: "وَفِي الْحَدِيثِ دَلِيلٌ عَلَى جَوَازِ زِيَارَةِ أَهْلِ الذِّمَّةِ إِذَا كَانَ الزَّائِرُ يَرْجُو بِذَلِكَ حُصُولَ مَصْلَحَةٍ دِينِيَّةٍ كَإِسْلَامِ الْمَرِيضِ"[7].

وقال ابن حجر: "وفي الحديث جواز استخدام المشرك، وعيادته إذا مرض، وفيه حسن العهد، واستخدام الصغير، وعرض الإسلام على الصبي، ولولا صحته منه ما عرضه عليه"[8].

قلت: ولعل النّبي -ﷺ- لم يَدْعُهُ إلى الإسلام أثناء خدمته له رغبة في أن يسلم من نفسه لما يشاهده من كريم خلقه -ﷺ- وجميل دعوته للناس، ولما لم يحصل هذا فكانت الفرصة الأخيرة بعد تلك المقدمة السلوكية والعملية بأن يعرض عليه الإسلام فكأنه يسابق بذلك الزمن حرصًا على إسلامه، وقد تحقق ذلك على يديه ﷺ بهذه الزيارة.

ب- دعوة أهل الكتاب في دور عبادتهم.

ومثاله ما رواه عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: "انْطَلَقَ النَّبِيُّ -ﷺ- يَوْمًا وَأَنَا مَعَهُ حَتَّى دَخَلْنَا كَنِيسَةَ الْيَهُودِ بِالْمَدِينَةِ يَوْمَ عِيدٍ لَهُمْ فَكَرِهُوا دُخُولَنَا عَلَيْهِمْ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا مَعْشَرَ الْيَهُودِ أَرُونِي اثْنَيْ عَشَرَ رَجُلًا يَشْهَدُونَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ يُحْبِطْ اللَّهُ عَنْ كُلِّ يَهُودِيٍّ تَحْتَ أَدِيمِ السَّمَاءِ الْغَضَبَ الَّذِي غَضِبَ عَلَيْهِ قَالَ فَأَسْكَتُوا مَا أَجَابَهُ مِنْهُمْ أَحَدٌ ثُمَّ رَدَّ عَلَيْهِمْ فَلَمْ يُجِبْهُ أَحَدٌ ثُمَّ ثَلَّثَ فَلَمْ يُجِبْهُ أَحَدٌ فَقَالَ أَبَيْتُمْ فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَنَا الْحَاشِرُ وَأَنَا الْعَاقِبُ وَأَنَا النَّبِيُّ الْمُصْطَفَى آمَنْتُمْ أَوْ كَذَّبْتُمْ ثُمَّ انْصَرَفَ وَأَنَا مَعَهُ حَتَّى إِذَا كِدْنَا أَنْ نَخْرُجَ نَادَى رَجُلٌ مِنْ خَلْفِنَا كَمَا أَنْتَ يَا مُحَمَّدُ قَالَ فَأَقْبَلَ فَقَالَ ذَلِكَ الرَّجُلُ أَيَّ رَجُلٍ تَعْلَمُونَ فِيكُمْ يَا مَعْشَرَ الْيَهُودِ قَالُوا وَاللَّهِ مَا نَعْلَمُ أَنَّهُ كَانَ فِينَا رَجُلٌ أَعْلَمُ بِكِتَابِ اللَّهِ مِنْكَ وَلَا أَفْقَهُ مِنْكَ وَلَا مِنْ أَبِيكَ قَبْلَكَ وَلَا مِنْ جَدِّكَ قَبْلَ أَبِيكَ قَالَ فَإِنِّي أَشْهَدُ لَهُ بِاللَّهِ أَنَّهُ نَبِيُّ اللَّهِ الَّذِي تَجِدُونَهُ فِي التَّوْرَاةِ قَالُوا كَذَبْتَ ثُمَّ رَدُّوا عَلَيْهِ قَوْلَهُ وَقَالُوا فِيهِ شَرًّا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ-كَذَبْتُمْ لَنْ يُقْبَلَ قَوْلُكُمْ أَمَّا آنِفًا فَتُثْنُونَ عَلَيْهِ مِنْ الْخَيْرِ مَا أَثْنَيْتُمْ وَلَمَّا آمَنَ كَذَّبْتُمُوهُ وَقُلْتُمْ فِيهِ مَا قُلْتُمْ فَلَنْ يُقْبَلَ قَوْلُكُمْ قَالَ فَخَرَجْنَا وَنَحْنُ ثَلَاثَةٌ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِيهِ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ"[9].

من خلال النماذج السابقة يظهر للقارئ الكريم أنّ رسول الله -ﷺ- أكد على قيم دعوية تربوية أثناء تعامله مع الكافر أو أهل الكتاب، وهي تمثل منهجاً للدعاة في كل زمان ومكان يتوجب عليهم الاستمساك بها، منها:

1- مقصد حرص الداعية على إبلاغ رسالته بكل الطرق والوسائل، وأقرب وسيلة لقلب المدعو وأكثرها عمقاً وتأثيراً (وسيلة الزيارات)، فضلاً عمّا تتضمنه من تحية وكلمة طيبة.

2- مقصد الصبر والتحمل في سبيل الدعوة إلى الله، فحتى لو شقت الزيارة على الداعية، وبلغ الأمر مداه من الأذى والإساءة، فكل ذلك يهون في سبيل عودة المدعو إلى الإسلام.

وقد ضرب لنا رسول الله ﷺ مثلاً رائعاً في زياراته وصفحه وتحمله ما يلاقيه من الأذى، فكان هدفه ينسيه ما يلاقيه من زياراته.

المطلب الثاني: زياراته -ﷺ- لتأكيد المقاصد الإيمانية

حرص النّبي -ﷺ- على تأكيد المقاصد الإيمانية والرفع من شأنها وشأن أصحابه، دون النظر إلى جنس أو لون أو عشيرة. وقد حرص على تعميق هذه المقاصد وتضمينها منطلقات حياتيّة تضبط حركة الحياة لأمته، وكان أثر ذلك واضحاً عندما تغلغلت هذه المقاصد في أعماق الجيل الأول ومشاعرهم، وممّا يدل على ذلك حديث أبي هريرة -ﷺ-: "أن أسوداً رجلا أو امرأة كان يَقُمُّ

المسجد فمات، ولم يعلم النّبي -ﷺ- بموته فذكره ذات يوم فقال (ما فعل ذلك الإنسان). قالوا مات يا رسول الله. قال (أفلا آذنتموني). فقالوا إنه كان كذا وكذا قصته. قال فحقروا شأنه قال (فدلوني على قبره). فأتي قبره فصلى عليه"[10].

وظاهر أنّ من أسباب الصلاة عليه أنهم حقروا شأنه.

قال ابن حجر: "وفي الحديث فضل تنظيف المسجد والسؤال عن الخادم والصديق إذا غاب. وفيه المكافأة بالدعاء والترغيب في شهود جنائز أهل الخير، وندب الصلاة على الميت الحاضر عند قبره لمن لم يصل عليه والاعلام بالموت"[11].

ففي هذه الزيارة تأكيد للمقاصد الإيمانية واحترام لإنسانية الإنسان بغض النظر عن لونه أو جنسه، وأنّ ما حقروه غير معتبر، وأنّ المسلمين عنده سواء في كرامتهم، وأنّ المرء يَشرُف بتقواه وعمله، رجلاً كان أو امرأة.

ومن المقاصد الإيمانية التي أرستها زياراته -ﷺ-:

1- مقصد تأكيد كرامة الإنسان، وعلو شأنه مهما كان مستواه الاجتماعي والاقتصادي، فقيمة كل إنسان بعمله وإيمانه، وفي زياراته عليه الصلاة والسلام لخادم المسجد، وسؤاله عنه تحقيق لهذا المقصد.

2- مقصد إعلاء القائد لمبدأ العلاقات الإنسانية، فرغم مسؤوليات قائد الأمة رسول الله -ﷺ-، فقد تذكر الخادم، وسأل عنه واهتم لأمره.

3- مقصد التواضع والترفع عن تحقير الناس، وزيارته لقبر خادم المسجد خير وسيلة لتثبيت هذا المقصد في نفوس أصحابه، وإزالة ما رآه من تحقير الرجل بأسلوب تربوي عميق.

المبحث الثاني: مقاصد زيارات رسول الله -ﷺ- التعليمية

بعث -ﷺ- لتعليم الهدى للعالمين، فحرص على تعليم الأفراد والجماعات من الرجال والنساء، فتربية أُمّة وإعدادها للخيرية، لا يتكامل ما لم ترتق بتعليمها، لذا أولى رسول الله -ﷺ- جانب التعليم سواء الفردي أم الجماعي، اهتماماً خاصاً في زياراته. ومن ذلك:

المطلب الأول: مقاصد زياراته -ﷺ- بهدف التعليم الفردي

ويدل عليه أحاديث، منها: حديث عبد الله بن عمرو قال: دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- فَقَالَ: «أَلَمْ أُخْبَرْ أَنَّكَ تَقُومُ اللَّيْلَ وَتَصُومُ النَّهَارَ» قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: « فَلاَ تَفْعَلْ، قُمْ وَنَمْ، وَصُمْ وَأَفْطِرْ، فَإِنَّ لِجَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِزَوْرِكَ[12] عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِزَوْجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّكَ عَسَى أَنْ يَطُولَ بِكَ عُمُرٌ، وَإِنَّ مِنْ حَسْبِكَ أَنْ تَصُومَ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ، فَإِنَّ بِكُلِّ حَسَنَةٍ عَشْرَ

أَمْثَالِهَا، فَذَلِكَ الدَّهْرُ كُلُّهُ» قَالَ: فَشَدَّدْتُ فَشُدِّدَ عَلَيَّ، فَقُلْتُ: فَإِنِّي أُطِيقُ غَيْرَ ذَلِكَ، قَالَ: «فَصُمْ مِنْ كُلِّ جُمُعَةٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ» قَالَ: فَشَدَّدْتُ فَشُدِّدَ عَلَيَّ، قُلْتُ: أُطِيقُ غَيْرَ ذَلِكَ، قَالَ: «فَصُمْ صَوْمَ نَبِيِّ اللَّهِ دَاوُدَ» قُلْتُ: وَمَا صَوْمُ نَبِيِّ اللَّهِ دَاوُدَ؟ قَالَ: «نِصْفُ الدَّهْرِ»[13].

فكانت زيارته -ﷺ- لعبد الله بن عمرو ﷺ من أجل تعليمه وتصحيح فهمه وتقويم سلوكه، على الاعتدال والتوازن بين مكونات النفس الإنسانية (الجسد والعقل والروح)، حيال قيام العبد بالعبادات والطاعات، من صلاة أو صيام وغيرها.

فالموازنة تقتضي الموائمة بين متطلبات الروح والجسد (الصلاة، والرقاد، والصوم، والفطر..)، ومتطلبات العقل بإعطائه القدرة على التفكر والتدبر، وليس هذا فحسب بل وليعطي حقوق من له حق عليه كوالدين وزوجة وولد وضيف.

وفي حديث علي ﷺ: أَنَّ فَاطِمَةَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَتَتِ النَّبِيَّ -ﷺ- تَشْكُو إِلَيْهِ مَا تَلْقَى فِي يَدِهَا مِنَ الرَّحَى، وَبَلَغَهَا أَنَّهُ جَاءَهُ رَقِيقٌ، فَلَمْ تُصَادِفْهُ، فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لِعَائِشَةَ، فَلَمَّا جَاءَ أَخْبَرَتْهُ عَائِشَةُ، قَالَ: فَجَاءَنَا وَقَدْ أَخَذْنَا مَضَاجِعَنَا، فَذَهَبْنَا نَقُومُ، فَقَالَ: «عَلَى مَكَانِكُمَا» فَجَاءَ فَقَعَدَ بَيْنِي وَبَيْنَهَا، حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ قَدَمَيْهِ عَلَى بَطْنِي، فَقَالَ: «أَلَا أَدُلُّكُمَا عَلَى خَيْرٍ مِمَّا سَأَلْتُمَا؟ إِذَا أَخَذْتُمَا مَضَاجِعَكُمَا - أَوْ أَوَيْتُمَا إِلَى فِرَاشِكُمَا - فَسَبِّحَا ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ، وَاحْمَدَا ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ، وَكَبِّرَا أَرْبَعًا وَثَلَاثِينَ، فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمَا مِنْ خَادِمٍ»"[14].

قلت: ظاهر من صنيعه -ﷺ- أنّ زيارته في الأصل كانت لصلة ابنته وزوجها- رضي الله عنهما-، واستثمرها في حاجتهم للتعلم، فعلمهما ما ينفعهما من الأذكار، لما فيها من الإعانة على قضاء الحوائج في الدنيا بنشاط وحيوية، ولما فيها من المثوبة والأجر في الآخرة.

قال المهلّب: "علّم - ﷺ- ابنته من الذكر ما هو أكثر نفعا لها في الآخرة"[15].

ومن المقاصد التربوية التعليمية المستفادة من زياراته -ﷺ- السابقة:

1- مقصد تتبع تطبيق المتعلم للمادة التعليمية، وملاحظة سلوكاته خارج مجلس التعليم، فلما سمع رسول الله -ﷺ- عن خلل في فهم المادة التعليمية انطلق زائراً إلى صاحبه بهدف:

أ) الانفراد بالمتعلم حتى لا يحرجه أمام الآخرين.

ب) التصحيح وتعديل السلوك عن قرب، فللزيارة أثر كبير في النفس.

ج) المحافظة على أسرار المتعلم الشخصية خوفاً من انتشارها بين المتعلمين.

2- مقصد التواضع بين المتعلمين، وحنوه عليهم ورأفته بهم، وهي أكثر المقاصد تقرباً من المتعلمين، ولها أثرها في القبول والتأثير، فزيارته لابنته وزوجها، وجلوسه بينهما تظهر

صفات رسول الله ﷺ، وتجعل الاستفادة للتعليم أكثر قبولاً، كما أنّ مثل هذه الزيارات تقوي الروابط الأسرية.

3- مقصد العدالة بين المتعلمين، فكانت الزيارة شاملة للقريب والبعيد، والتركيز على تعديل السلوك وتصحيح الفهم وتحصيل الفائدة.

المطلب الثاني: مقاصد زياراته -ﷺ- بهدف التعليم الجماعي للرجال والنساء على حد سواء.

كان التعليم في المسجد لمن يؤمّه من الرجال والنساء، ولما كان المسجد جامعًا، وللمرأة شؤون خاصة يستحيى من ذكرها أمام الرجال، رغبت النساء بيوم خاص للتعليم فسارع النبي -ﷺ- لإجابة طلبهن، فعن أبي سعيد: جَاءَتِ امْرَأَةٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ -ﷺ- فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ذَهَبَ الرِّجَالُ بِحَدِيثِكَ، فَاجْعَلْ لَنَا مِنْ نَفْسِكَ يَوْمًا نَأْتِيكَ فِيهِ تُعَلِّمُنَا مِمَّا عَلَّمَكَ اللَّهُ، فَقَالَ: «اجْتَمِعْنَ فِي يَوْمِ كَذَا وَكَذَا فِي مَكَانِ كَذَا وَكَذَا»، فَاجْتَمَعْنَ، فَأَتَاهُنَّ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ-، فَعَلَّمَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَهُ اللَّهُ، ثُمَّ قَالَ: «مَا مِنْكُنَّ امْرَأَةٌ تُقَدِّمُ بَيْنَ يَدَيْهَا مِنْ وَلَدِهَا ثَلَاثَةً، إِلَّا كَانَ لَهَا حِجَابًا مِنَ النَّارِ»، فَقَالَتِ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَوِ اثْنَيْنِ؟ قَالَ: فَأَعَادَتْهَا مَرَّتَيْنِ، ثُمَّ قَالَ: «وَاثْنَيْنِ وَاثْنَيْنِ وَاثْنَيْنِ»[16].

قال ابن بطال: "وفيه سؤال الطلاب العالم أن يجعل لهم يومًا يسمعون فيه عليه العلم، وإجابة العالم إلى ذلك، وجواز الإعلام بذلك المجلس للاجتماع فيه، وترجم له فى كتاب العلم هل يجعل للنساء يومًا على حده فى العلم"[17].

ومن الأحاديث التي يبرز فيها التعليم الجماعي حديث قَيْسِ بْنِ أَبِي غَرَزَةَ، قَالَ: خَرَجَ إِلَيْنَا رَسُولُ اللهِ -ﷺ- وَنَحْنُ نَبِيعُ الرُّقِيقَ، نُسَمِّي السَّمَاسِرَةَ فَقَالَ: "يَا مَعْشَرَ التُّجَّارِ، إِنَّ بَيْعَكُمْ هَذَا يُخَالِطُهُ لَغْوٌ، أَوْ حَلِفٌ، فَشُوبُوهُ بِصَدَقَةٍ، أَوْ بِشَيْءٍ مِنْ صَدَقَةٍ"[18].

وهذه الزيارة منه -ﷺ- لتعليم التجار ما يصلحهم ويبعدهم عمّا يضرهم.

والحق يقال إنّ أعمق المقاصد المستفادة من زياراته -ﷺ- بهدف التعليم الجماعي وأجملها هي مقصد التنوع، ومن مجالات التنوع:

أ) تنوع فئة المتعلمين، سواءً كانوا رجالاً أم نساءً، فقد أولى رسول الله -ﷺ- في زياراته التعليمية الجماعية فئة النساء أهمية كبيرة، حيث خصص لهنّ موعداً ثابتاً.

ب) تنوع مجالات التعليم، فقد شمل الجانب الديني، والاجتماعي، والاقتصادي.

المبحث الثالث: مقاصد زيارات النّبي -ﷺ- الاجتماعية

المطلب الأول: مقصد زياراته -ﷺ- لصلة الرحم.

رغب النّبي -ﷺ- في صلة الرحم وحرص عليها ومشى فيها، وقد كان وصولاً لأرحامه من النسب والرضاع، وممّا يدل على صلته للأرحام من جهة النسب، حديث سهل بن سعد قال: جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- بَيْتَ فَاطِمَةَ فَلَمْ يَجِدْ عَلِيًّا فِي البَيْتِ، فَقَالَ: «أَيْنَ ابْنُ عَمِّكِ؟» قَالَتْ: كَانَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ شَيْءٌ، فَغَاضَبَنِي، فَخَرَجَ، فَلَمْ يَقِلْ عِنْدِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- لِإِنْسَانٍ: «انْظُرْ أَيْنَ هُوَ؟» فَجَاءَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هُوَ فِي المَسْجِدِ رَاقِدٌ، فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- وَهُوَ مُضْطَجِعٌ، قَدْ سَقَطَ رِدَاؤُهُ عَنْ شِقِّهِ، وَأَصَابَهُ تُرَابٌ، فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- يَمْسَحُهُ عَنْهُ، وَيَقُولُ: «قُمْ أَبَا تُرَابٍ، قُمْ أَبَا تُرَابٍ»[19].

قلت: كان رسول الله -ﷺ- يقوم أثناء زيارته بأمور يستثمر الزيارة من خلالها، فيعلم المزور ويأنس به، ويؤنسه بطيب من الكلام أول الفعل، وهذا يدل كما قال ابن حجر على " كرم خلق النّبي -ﷺ- لأنّه توجه نحو علي ليترضاه، ومسح التراب عن ظهره ليبسطه، وداعبه بالكنية المذكورة المأخوذة من حالته، ولم يعاتبه على مغاضبته لابنته مع رفيع منزلتها عنده، فيؤخذ منه استحباب الرفق بالأصهار، وترك معاتبتهم إبقاء لمودتهم؛ لأنّ العتاب إنّما يخشى ممّن يخشى منه الحقد لا ممّن هو منزه عن ذلك"[20].

ويؤكد تكرار مثل هذه الزيارة حديث علي بن أبي طالب: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -ﷺ- طَرَقَهُ وَفَاطِمَةَ بِنْتَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلاَمُ لَيْلَةً، فَقَالَ: «أَلاَ تُصَلِّيَانِ؟» فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنْفُسُنَا بِيَدِ اللَّهِ، فَإِذَا شَاءَ أَنْ يَبْعَثَنَا بَعَثَنَا، فَانْصَرَفَ حِينَ قُلْنَا ذَلِكَ وَلَمْ يَرْجِعْ إِلَيَّ شَيْئًا، ثُمَّ سَمِعْتُهُ وَهُوَ مُوَلٍّ يَضْرِبُ فَخِذَهُ، وَهُوَ يَقُولُ: {وَكَانَ الإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا} [الكهف: 54][21].

وحديثه -ﷺ-: أَنَّ فَاطِمَةَ عَلَيْهِمَا السَّلاَمُ أَتَتِ النَّبِيَّ -ﷺ- تَشْكُو إِلَيْهِ مَا تَلْقَى فِي يَدِهَا مِنَ الرَّحَى، وَبَلَغَهَا أَنَّهُ جَاءَهُ رَقِيقٌ، فَلَمْ تُصَادِفْهُ، فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لِعَائِشَةَ، فَلَمَّا جَاءَ أَخْبَرَتْهُ عَائِشَةُ، قَالَ: فَجَاءَنَا وَقَدْ أَخَذْنَا مَضَاجِعَنَا، فَذَهَبْنَا نَقُومُ، فَقَالَ: «عَلَى مَكَانِكُمَا» فَجَاءَ فَقَعَدَ بَيْنِي وَبَيْنَهَا، حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ قَدَمَيْهِ عَلَى بَطْنِي، فَقَالَ: «أَلاَ أَدُلُّكُمَا عَلَى خَيْرٍ مِمَّا سَأَلْتُمَا؟ إِذَا أَخَذْتُمَا مَضَاجِعَكُمَا - أَوْ أَوَيْتُمَا إِلَى فِرَاشِكُمَا - فَسَبِّحَا ثَلاَثًا وَثَلاَثِينَ، وَاحْمَدَا ثَلاَثًا وَثَلاَثِينَ، وَكَبِّرَا أَرْبَعًا وَثَلاَثِينَ، فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمَا مِنْ خَادِمٍ»[22].

قلت: استثمر عليه السلام زيارته لابنته وصهره، فعلمهما ما يتفعهما، وما هو خير لهما دنيا وأخرى.

بل بلغ من حرصه -ﷺ- على صلة رحمه أن زار ولده الصغير الذي لا يعقل فعن أنس بن مالك -ﷺ- قال: دَخَلْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى أَبِي سَيْفٍ القَيْنِ، وَكَانَ ظِئْرًا[23] لِإِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ، فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِبْرَاهِيمَ، فَقَبَّلَهُ، وَشَمَّهُ، ثُمَّ دَخَلْنَا عَلَيْهِ بَعْدَ ذَلِكَ وَإِبْرَاهِيمُ يَجُودُ بِنَفْسِهِ، فَجَعَلَتْ عَيْنَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ تَذْرِفَانِ، فَقَالَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ ﷺ: وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ: «يَا ابْنَ عَوْفٍ إِنَّهَا رَحْمَةٌ»، ثُمَّ أَتْبَعَهَا بِأُخْرَى، فَقَالَ ﷺ: «إِنَّ العَيْنَ تَدْمَعُ، وَالقَلْبَ يَحْزَنُ، وَلاَ نَقُولُ إِلَّا مَا يَرْضَى رَبُّنَا، وَإِنَّا بِفِرَاقِكَ يَا إِبْرَاهِيمُ لَمَحْزُونُونَ»[24].

وممّا يدل على صلته -ﷺ- للأرحام من جهة الرضاع، زيارته لخالته أم حرام بنت ملحان، فقد قال أنس بن مالك ﷺ: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- إِذَا ذَهَبَ إِلَى قُبَاءٍ، يَدْخُلُ عَلَى أُمِّ حَرَامٍ بِنْتِ مِلْحَانَ فَتُطْعِمُهُ، وَكَانَتْ تَحْتَ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، فَدَخَلَ يَوْمًا فَأَطْعَمَتْهُ، فَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ-، ثُمَّ اسْتَيْقَظَ يَضْحَكُ، قَالَتْ: فَقُلْتُ: مَا يُضْحِكُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ: "نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي عُرِضُوا عَلَيَّ غُزَاةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ، يَرْكَبُونَ ثَبَجَ هَذَا البَحْرِ، مُلُوكًا عَلَى الأَسِرَّةِ، أَوْ قَالَ: مِثْلَ المُلُوكِ عَلَى الأَسِرَّةِ" - شَكَّ إِسْحَاقُ - قُلْتُ: ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ، فَدَعَا، ثُمَّ وَضَعَ رَأْسَهُ فَنَامَ، ثُمَّ اسْتَيْقَظَ يَضْحَكُ، فَقُلْتُ: مَا يُضْحِكُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: "نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي عُرِضُوا عَلَيَّ غُزَاةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ، يَرْكَبُونَ ثَبَجَ هَذَا البَحْرِ، مُلُوكًا عَلَى الأَسِرَّةِ، أَوْ: مِثْلَ المُلُوكِ عَلَى الأَسِرَّةِ" فَقُلْتُ: ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ، قَالَ: «أَنْتِ مِنَ الأَوَّلِينَ» فَرَكِبَتِ البَحْرَ زَمَانَ مُعَاوِيَةَ، فَصُرِعَتْ عَنْ دَابَّتِهَا حِينَ خَرَجَتْ مِنَ البَحْرِ، فَهَلَكَتْ"[25].

جاءت زيارات النّبي -ﷺ- بهدف صلة الرحم تأكيداً عازماً على مكانة الرحم في الإسلام، كونها مظنة التقصير، فتخصيص الزيارة يؤكد الحرص عليها، ويعمق التواصل والتراحم والتعاون بين أفراد المجتمع.

خاصة أنّ المسلمين في هذا الزمان جرت صلة الرحم عندهم مجرى المقايضة، فإذا لم يزرني قريبي لن أزوره.

وقد هدفت زياراته -ﷺ- لابنتيه وخالته إلى تقوية أواصر العلاقات الأسرية، وتعميق وشائجها، ولهذا الأمر أثر إيجابي في الأسرة والمجتمع بشكل عام.

المطلب الثاني: مقصد زياراته -ﷺ- لإجابة الدعوة، والتهنئة بالمناسبات الاجتماعية.

وهذا ممّا يجبر الخاطر، ويطيب النفوس، ويزيد المودة، ويزيل الضغائن؛ إجابة الداعين إلى دعواتهم التي يقيمونها لمناسبة أو غير مناسبة.

أولا: مقصد زياراته -ﷺ- لإجابة دعوة الأقارب والأصدقاء.

عن أنس: أَنَّ أُمَّ سُلَيْمٍ أُمَّهُ، عَمَدَتِ الى مُدٍّ مِنْ شَعِيرٍ جَشَّتْهُ، وَجَعَلَتْ مِنْهُ خَطِيفَةً، وَعَصَرَتْ عُكَّةً عِنْدَهَا، ثُمَّ بَعَثَتْنِي إِلَى النَّبِيِّ -ﷺ- فَأَتَيْتُهُ وَهُوَ فِي أَصْحَابِهِ فَدَعَوْتُهُ، قَالَ: «وَمَنْ مَعِي؟» فَجِئْتُ فَقُلْتُ: إِنَّهُ يَقُولُ: وَمَنْ مَعِي؟ فَخَرَجَ إِلَيْهِ أَبُو طَلْحَةَ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّمَا هُوَ شَيْءٌ صَنَعَتْهُ أُمُّ سُلَيْمٍ، فَدَخَلَ فَجِيءَ بِهِ، وَقَالَ: «أَدْخِلْ عَلَيَّ عَشَرَةً» فَدَخَلُوا فَأَكَلُوا حَتَّى شَبِعُوا، ثُمَّ قَالَ: «أَدْخِلْ عَلَيَّ عَشَرَةً» فَدَخَلُوا فَأَكَلُوا حَتَّى شَبِعُوا، ثُمَّ قَالَ: «أَدْخِلْ عَلَيَّ عَشَرَةً» حَتَّى عَدَّ أَرْبَعِينَ، ثُمَّ أَكَلَ النَّبِيُّ ﷺ، ثُمَّ قَامَ، فَجَعَلْتُ أَنْظُرُ، هَلْ نَقَصَ مِنْهَا شَيْءٌ"[26].

قلت: زار النّبي-ﷺ- بيت أم سليم ملبياً دعوتها، وحدث له عندها من الكرامة ما حدث، ويستفاد منه كما قال ابن بطال: "دعاء السلطان إلى الطعام القليل. وفيه: أنّ الرجل الكبير إذا دُعي إلى طعام وعلم أن صاحبه لا يكره أن يجلب معه غيره، وأنّ الطعام يكفيهم أنه لا بأس أن يحمل معه من حضره، وإنّما حملهم الرسول إلى طعام أبى طلحة، وهو قليل، لعلمه أنّه يكفى جميعهم، وأنه لا ينقص منه شيء لبركته وما خصه الله به من كرامة النبوة وفضيلتها، وهذا من علامات نبوته عليه السلام، وكذلك إذا علم الرئيس المدعو إلى طعام أن صاحبه يسر بمن يأكل طعامه، وأن طعامه لا يعجز عنهم لكثرته وجدة صاحبه أنه لا بأس أن يحمل غيره"[27].

قلت: ويستفاد منه أدب الرسول- ﷺ- في استئذانه لمن معه ممّن لم يدعهم أبو طلحة- ﷺ-، وأنّه لا يحبّ أن يميز بين أصحابه، كما أنّه يرضى بالقليل ممّا يقدمه أصحابه، ويشكره لهم.

وحديث أنس بن مالك -ﷺ-: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ زَارَ أَهْلَ بَيْتٍ مِنَ الأَنْصَارِ، فَطَعِمَ عِنْدَهُمْ طَعَامًا، فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ، أَمَرَ بِمَكَانٍ مِنَ البَيْتِ فَنُضِحَ لَهُ عَلَى بِسَاطٍ، فَصَلَّى عَلَيْهِ وَدَعَا لَهُمْ»[28].

قلت: ومن الآداب المستفادة من زياراته -ﷺ- ما قاله ابن بطال: "من تمام الزيارة إطعام الزائر ما حضر، واتحافه بما تيسر، وذلك من كريم الأخلاق، وهو مما يثبت المودة ويؤكد المحبة. وفيه: أنّ الزائر إذا أكرمه المزور أنه ينبغي له أن يدعو له ولأهل بيته ويبارك في طعامهم وفى رزقهم"[29].

وحديث آخر عن أنس بن مالك: أَنَّ جَدَّتَهُ مُلَيْكَةَ دَعَتْ رَسُولَ اللَّهِ -ﷺ- لِطَعَامٍ صَنَعَتْهُ لَهُ، فَأَكَلَ مِنْهُ، ثُمَّ قَالَ: «قُومُوا فَلِأُصَلِّ لَكُمْ» قَالَ أَنَسٌ: فَقُمْتُ إِلَى حَصِيرٍ لَنَا، قَدِ اسْوَدَّ مِنْ طُولِ مَا لُبِسَ، فَنَضَحْتُهُ بِمَاءٍ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ-، وَصَفَفْتُ وَاليَتِيمَ وَرَاءَهُ، وَالعَجُوزُ مِنْ وَرَائِنَا، فَصَلَّى لَنَا رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ انْصَرَفَ[30].

قال ابن بطال: "قال المهلب: وفيه إجابة الطعام إلى غير الوليمة، وفيه أنّ المرأة الصالحة إذا دعت إلى طعام أجيبت"[31].

وقال ابن حجر: "وفي هذا الحديث من الفوائد إجابة الدعوة ولو لم تكن عرساً، ولو كان الداعي امرأة لكن حيث تؤمن الفتنة، والأكل من طعام الدعوة وصلاة النافلة جماعة في البيوت وكأنه- ﷺ- أراد تعليمهم أفعال الصلاة بالمشاهدة لأجل المرأة فإنها قد يخفى عليها بعض التفاصيل لبعد موقفها، وفيه تنظيف مكان المصلّى وقيام الصبي مع الرجل صفًا وتأخير النساء عن صفوف الرجال، وقيام المرأة صفا وحدها إذا لم يكن معها امرأة غيرها"[32].

وفي حديث جابر بن عبد الله -رضي الله عنهما- قال: لَمَّا حُفِرَ الخَنْدَقُ رَأَيْتُ بِالنَّبِيِّ -ﷺ- خَمَصًا شَدِيدًا، فَانْكَفَأْتُ إِلَى امْرَأَتِي، فَقُلْتُ: هَلْ عِنْدَكِ شَيْءٌ؟ فَإِنِّي رَأَيْتُ بِرَسُولِ اللَّهِ -ﷺ- خَمَصًا شَدِيدًا، فَأَخْرَجَتْ إِلَيَّ جِرَابًا فِيهِ صَاعٌ مِنْ شَعِيرٍ، وَلَنَا بُهَيْمَةٌ دَاجِنٌ فَذَبَحْتُهَا، وَطَحَنَتِ الشَّعِيرَ، فَفَرَغَتْ إِلَى فَرَاغِي، وَقَطَّعْتُهَا فِي بُرْمَتِهَا، ثُمَّ وَلَّيْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ -ﷺ-، فَقَالَتْ: لاَ تَفْضَحْنِي بِرَسُولِ اللَّهِ -ﷺ- وَبِمَنْ مَعَهُ، فَجِئْتُهُ فَسَارَرْتُهُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَبَحْنَا بُهَيْمَةً لَنَا وَطَحَنَّا صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ كَانَ عِنْدَنَا، فَتَعَالَ أَنْتَ وَنَفَرٌ مَعَكَ، فَصَاحَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: «يَا أَهْلَ الخَنْدَقِ، إِنَّ جَابِرًا قَدْ صَنَعَ سُورًا، فَحَيَّ هَلًا بِهَلَكُمْ» فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ-: «لاَ تُنْزِلُنَّ بُرْمَتَكُمْ، وَلاَ تَخْبِزُنَّ عَجِينَكُمْ حَتَّى أَجِيءَ». فَجِئْتُ وَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- يَقْدُمُ النَّاسَ حَتَّى جِئْتُ امْرَأَتِي، فَقَالَتْ: بِكَ وَبِكَ، فَقُلْتُ: قَدْ فَعَلْتُ الَّذِي قُلْتِ، فَأَخْرَجَتْ لَهُ عَجِينًا فَبَصَقَ فِيهِ وَبَارَكَ، ثُمَّ عَمَدَ إِلَى بُرْمَتِنَا فَبَصَقَ وَبَارَكَ، ثُمَّ قَالَ: «ادْعُ خَابِزَةً فَلْتَخْبِزْ مَعِي، وَاقْدَحِي مِنْ بُرْمَتِكُمْ وَلاَ تُنْزِلُوهَا» وَهُمْ أَلْفٌ، فَأُقْسِمُ بِاللَّهِ لَقَدْ أَكَلُوا حَتَّى تَرَكُوهُ وَانْحَرَفُوا، وَإِنَّ بُرْمَتَنَا لَتَغِطُّ كَمَا هِيَ، وَإِنَّ عَجِينَنَا لَيُخْبَزُ كَمَا هُوَ[33].

ثانياً: مقصد زياراته -ﷺ- لإجابة دعوة أصحاب المهن والبسطاء.

يدلُّ على ذلك حديث أبي مسعود الأنصاري ﷺ قال: كَانَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ يُكْنَى أَبَا شُعَيْبٍ، وَكَانَ لَهُ غُلاَمٌ لَحَّامٌ، فَأَتَى النَّبِيَّ -ﷺ- وَهُوَ فِي أَصْحَابِهِ، فَعَرَفَ الجُوعَ فِي وَجْهِ النَّبِيِّ -ﷺ-، فَذَهَبَ إِلَى غُلاَمِهِ اللَّحَّامِ، فَقَالَ: اصْنَعْ لِي طَعَامًا يَكْفِي خَمْسَةً، لَعَلِّي أَدْعُو النَّبِيَّ -ﷺ- خَامِسَ خَمْسَةٍ، فَصَنَعَ لَهُ طُعَيِّمًا، ثُمَّ أَتَاهُ فَدَعَاهُ، فَتَبِعَهُمْ رَجُلٌ، فَقَالَ النَّبِيُّ -ﷺ-: «يَا أَبَا شُعَيْبٍ، إِنَّ رَجُلًا تَبِعَنَا، فَإِنْ شِئْتَ أَذِنْتَ لَهُ، وَإِنْ شِئْتَ تَرَكْتَهُ» قَالَ: لاَ، بَلْ أَذِنْتُ لَهُ[34].

قلت: فقد لبّى النّبي-ﷺ- دعوة هذا الرجل وتوافق مع حاجته عليه السلام للطعام حينئذ.

قال ابن حجر: "وفيه مشروعية الضيافة، وتأكد استحبابها لمن غلبت حاجته لذلك. وفيه أنّ من صنع طعامًا لغيره فهو بالخيار بين أن يرسله إليه أو يدعوه إلى منزله، وأنّ من دعا أحدًا استحب أن يدعو معه من يرى من أخصائه وأهل مجالسته... وفيه إجابة الإمام والشريف والكبير دعوة من دونهم، وأكلهم طعام ذي الحرفة غير الرفيعة كالجزار، وأنّ تعاطي مثل تلك الحرفة لا يضع قدر من يتوقى فيها ما يكره ولا تسقط بمجرد تعاطيها شهادته، وأنّ من صنع طعامًا لجماعة فليكن على قدرهم إن لم يقدر على أكثر ولا ينقص من قدرهم مستندًا إلى أن طعام الواحد يكفي

الاثنين، وفيه أنّ من دعا قوما متصفين بصفة ثم طرأ عليهم من لم يكن معهم حينئذ أنّه لا يدخل في عموم الدعوة"[35].

قلت: وقد تكرر هذا من النّبي- ﷺ-، فقد روى أنس بن مالك -ﷺ- قال: إنَّ خَيَّاطًا دَعَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لِطَعَامٍ صَنَعَهُ، قَالَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ: فَذَهَبْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ -ﷺ- إِلَى ذَلِكَ الطَّعَامِ، فَقَرَّبَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ خُبْزًا وَمَرَقًا، فِيهِ دُبَّاءٌ وَقَدِيدٌ، فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ -ﷺ- «يَتَتَبَّعُ الدُّبَّاءَ مِنْ حَوَالَيِ القَصْعَةِ»، قَالَ: «فَلَمْ أَزَلْ أُحِبُّ الدُّبَّاءَ مِنْ يَوْمِئِذٍ»[36].

قلت: ويستفاد من الحديث: "جواز أكل الشريف طعام الخياط والصانع، وإجابته إلى دعوته"[37]، وقال النووي: "فيه فوائد منها إجابة الدعوة"[38]. وفي إجابته عليه السلام لدعوة أصحاب الحرف غير الرفيعة – في ذاك الوقت- وزيارتهم، ومخالطتهم، والأكل في بيوتهم، ومن طعامهم، ما يدل على تواضعه عليه الصلاة والسلام، ورغبته في جبر خواطرهم، والرفع من سويتهم، وإشعارهم بالأمان النفسي والإجتماعي، وعدم الشعور بالطبقية المقيتة.

ثالثاً: مقصد زياراته -ﷺ- للمشاركة والتهنئة في المناسبات الاجتماعية.

وممّا يعزز الإلف والمودة ويزيد المحبة مشاركة الناس في أفراحهم وتهنئتهم بها، ومما جاء في ذلك حديث الربيع بنت معوذ بن عفراء رضي الله عنها قالت: دَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ -ﷺ- غَدَاةَ بُنِيَ عَلَيَّ، فَجَلَسَ عَلَى فِرَاشِي كَمَجْلِسِكَ مِنِّي، وَجُوَيْرِيَاتٌ يَضْرِبْنَ بِالدُّفِّ، يَنْدُبْنَ مَنْ قُتِلَ مِنْ آبَائِهِنَّ يَوْمَ بَدْرٍ، حَتَّى قَالَتْ جَارِيَةٌ: وَفِينَا نَبِيٌّ يَعْلَمُ مَا فِي غَدٍ. فَقَالَ النَّبِيُّ -ﷺ-: «لاَ تَقُولِي هَكَذَا وَقُولِي مَا كُنْتِ تَقُولِينَ»[39].

قال ابن حجر: "وفيه إقبال الإمام إلى العرس؛ وإن كان فيه لهو ما لم يخرج عن حد المباح"[40].

ويدل على هذا أيضاً حديث سهل قال: لَمَّا عَرَّسَ أَبُو أُسَيْدٍ السَّاعِدِيُّ دَعَا النَّبِيَّ -ﷺ- وَأَصْحَابَهُ، فَمَا صَنَعَ لَهُمْ طَعَامًا وَلاَ قَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ إِلَّا امْرَأَتُهُ أُمُّ أُسَيْدٍ، بَلَّتْ تَمَرَاتٍ فِي تَوْرٍ مِنْ حِجَارَةٍ مِنَ اللَّيْلِ «فَلَمَّا فَرَغَ النَّبِيُّ -ﷺ- مِنَ الطَّعَامِ أَمَاثَتْهُ لَهُ فَسَقَتْهُ، تُتْحِفُهُ بِذَلِكَ»[41].

قلت: وقد تبين لنا من الأحكام الشرعية في هذه الزيارة ما قاله ابن بطال: "فيه: خدمة العروس زوجها وأصحابه في عرسها"[42].

ويقيد هذا بما قاله ابن حجر: "ولا يخفى أنّ محل ذلك عند أمن الفتنة، ومراعاة ما يجب عليها من الستر، وجواز استخدام الرجل امرأته في مثل ذلك"[43].

يتضح من الأحاديث السابقة منهجٌ اجتماعيٌ متكاملٌ سطره رسولنا الكريم -ﷺ-، وتتلخص معالم المنهج في الآتي:

1- إجابة الدعوة منهج ذوقي اجتماعي، ينمّ عن خلق كريم وذوق رفيع من قبل المدعو.
2- يتضمن هذا النوع من الزيارات كثير من المقاصد الإسلامية، كمقصد التواضع من جانب المدعو، والكرم والجود من جانب الداعي، ولين التعامل والرحمة بين الناس، وغيرها من قيم الإسلام.
3- في زياراته -ﷺ- وهو قائد الأمة، وتلبية دعوة الناس وتهنئته لهم في مناسباتهم تقرير لمبدأ العلاقات الإنسانية، هذا المبدأ الذي تنادي به نظم الإدارة الحديثة وكذلك نظم التعليم نظراً لأثره في النفوس.

المطلب الثالث: مقصد زياراته -ﷺ- لقضاء الحوائج.

للسعي في قضاء حوائج الناس شأن عظيم في الشرع الحنيف[44]، وقد تعددت زيارته ﷺ لهذا المقصد العظيم، سواء للإصلاح بينهم أو لقضاء أمور خاصة أو الشفاعة لهم عند الخصوم أو لتحصيل حقوقهم.

كما كان -ﷺ- يزور بعض أصحابه لقضاء حاجاته الذاتية من قيلولة أو شرب.

أولا: مقاصد قضاء حوائج الناس.

أ- مقصد زياراته -ﷺ- للصلح بين المتخاصمين.

وجاءت نصا في حديث سهل بن سعد الساعدي ﷺ قال: "كَانَ قِتَالٌ بَيْنَ بَنِي عَمْرٍو، فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ -ﷺ-، فَصَلَّى الظُّهْرَ، ثُمَّ أَتَاهُمْ يُصْلِحُ بَيْنَهُمْ.."[45].

قلت: يكشف فعل النّبي-ﷺ- عن مبادرته في الإصلاح بين الناس للمّ شملهم، وتأكيد وحدتهم، كما يدل فعله: "على جواز مباشرة الحاكم الصلح بين الخصوم، ولا يعد ذلك تصحيفًا في الحكم، وعلى جواز ذهاب الحاكم إلى موضع الخصوم للفصل بينهم إمّا عند عظم الخطب، وإمّا ليكشف مالًا يحاط به إلّا بالمعاينة ولا يعد ذلك تخصيصًا ولا تمييزًا"[46].

ب- مقصد زياراته -ﷺ- لقضاء حاجة خاصة.

ومما وقفت عليه في هذا الباب زيارته -ﷺ- لرجلين من الأنصار لتلبية حاجتهما الخاصة للصلاة في بيتهما لظرفهما؛ الأول: لضرارته والآخر لضخامته ممّا يحول دون شهودهما صلاة الجماعة. فأجابهما وزارهما في بيتهما وقضى حاجتهما.

فعن عتبان بن مالك الأنصاري -ﷺ- قال: كُنْتُ أُصَلِّي لِقَوْمِي بَنِي سَالِمٍ، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ -ﷺ-، فَقُلْتُ: إِنِّي أَنْكَرْتُ بَصَرِي، وَإِنَّ السُّيُولَ تَحُولُ بَيْنِي وَبَيْنَ مَسْجِدِ قَوْمِي، فَلَوَدِدْتُ أَنَّكَ جِئْتَ، فَصَلَّيْتَ فِي بَيْتِي مَكَانًا حَتَّى أَتَّخِذَهُ مَسْجِدًا، فَقَالَ: «أَفْعَلُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ»، فَغَدَا عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- وَأَبُو بَكْرٍ مَعَهُ بَعْدَ مَا اشْتَدَّ النَّهَارُ، فَاسْتَأْذَنَ النَّبِيُّ -ﷺ-، فَأَذِنْتُ لَهُ، فَلَمْ يَجْلِسْ حَتَّى قَالَ: «أَيْنَ تُحِبُّ أَنْ أُصَلِّيَ مِنْ بَيْتِكَ؟»، فَأَشَارَ إِلَيْهِ مِنَ المَكَانِ الَّذِي أَحَبَّ أَنْ يُصَلِّيَ فِيهِ، فَقَامَ، فَصَفَفْنَا خَلْفَهُ، ثُمَّ سَلَّمَ وَسَلَّمْنَا حِينَ سَلَّمَ[47].

قال ابن حجر: "وفي الحديث من الفوائد... ذكر المرء ما فيه من العلة معتذرًا"[48].

وحديث أنس قال: قَالَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ: إِنِّي لاَ أَسْتَطِيعُ الصَّلاَةَ مَعَكَ، وَكَانَ رَجُلًا ضَخْمًا، «فَصَنَعَ لِلنَّبِيِّ -ﷺ- طَعَامًا، فَدَعَاهُ إِلَى مَنْزِلِهِ، فَبَسَطَ لَهُ حَصِيرًا، وَنَضَحَ طَرَفَ الحَصِيرِ فَصَلَّى عَلَيْهِ رَكْعَتَيْنِ»، فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ آلِ الجَارُودِ لِأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ: أَكَانَ النَّبِيُّ -ﷺ- يُصَلِّي الضُّحَى؟ قَالَ: مَا رَأَيْتُهُ صَلَّاهَا إِلَّا يَوْمَئِذٍ[49].

قلت: فانظر كيف كان يبادر صلوات الله وسلامه عليه لزيارة من به علة، ليدخل عليهم السرور، ويقضي حوائجم، ويعلمهم وينصح لهم، ويؤكد لهم يُسْرَ هذا الدين ورفعه الحرج عنهم.

ج- مقصد زياراته -ﷺ- للشفاعة عند الخصوم.

ودليله حديث جابر بن عبد الله -رضي الله عنهما-: أَنَّ أَبَاهُ تُوُفِّيَ وَتَرَكَ عَلَيْهِ ثَلاَثِينَ وَسْقًا لِرَجُلٍ مِنَ اليَهُودِ، فَاسْتَنْظَرَهُ جَابِرٌ، فَأَبَى أَنْ يُنْظِرَهُ، فَكَلَّمَ جَابِرٌ رَسُولَ اللَّهِ -ﷺ- لِيَشْفَعَ لَهُ إِلَيْهِ، فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- وَكَلَّمَ اليَهُودِيَّ لِيَأْخُذَ ثَمَرَ نَخْلِهِ بِالَّذِي لَهُ، فَأَبَى، فَدَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- النَّخْلَ، فَمَشَى فِيهَا، ثُمَّ قَالَ لِجَابِرٍ: «جُدْ لَهُ، فَأَوْفِ لَهُ الَّذِي لَهُ» فَجَدَّهُ بَعْدَمَا رَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ-، فَأَوْفَاهُ ثَلاَثِينَ وَسْقًا، وَفَضَلَتْ لَهُ سَبْعَةَ عَشَرَ وَسْقًا، فَجَاءَ جَابِرٌ رَسُولَ اللَّهِ -ﷺ- لِيُخْبِرَهُ بِالَّذِي كَانَ، فَوَجَدَهُ يُصَلِّي العَصْرَ، فَلَمَّا انْصَرَفَ أَخْبَرَهُ بِالفَضْلِ، فَقَالَ: «أَخْبِرْ ذَلِكَ ابْنَ الخَطَّابِ»، فَذَهَبَ جَابِرٌ إِلَى عُمَرَ فَأَخْبَرَهُ، فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: لَقَدْ عَلِمْتُ حِينَ مَشَى فِيهَا رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- لَيُبَارَكَنَّ فِيهَا[50].

ويلحظ جليا تكرم النّبي -ﷺ- وشفقته على جابر، وسعيه في قضاء حاجته بالشفاعة له عند غريمه اليهودي أن يقبل منه ويخفف عنه.

ونستشف من كثرة زيارات النّبي -ﷺ- بهدف قضاء حوائج الناس، أهمية المقصد وعلو الغاية، فلهذه الزيارات آثاراً إيجابية في المجتمع المسلم، حيث يزيد من روابطه، وتعلي قيمه التي أرسى معالمها رسولنا الكريم، وقد تمثلت بالآتي:

1- مقصد العطاء والبذل، فمن خلال زياراته في قضاء حوائج الناس سطر رقيّاً في قيم التعامل والعلاقات، وتعد قيم العطاء محكاً لاختبار التعامل بين البشر، فكيف إذا سار إلى هذه الحوائج بنفسه، ولم ينتظر من يطلبها، فهذا أنموذج تفخر به البشرية.

2- مقصد الإصلاح بين الناس، فمن شأن التنازع أن يفرق بين أفراد المجتمع المسلم، والنبي -ﷺ- حريص على وحدتهم ووحدة الأمة، فسعى بذلك بكل ما يستطيع حتى يحافظ على هذه الوحدة.

3- مقصد المساندة وإحقاق الحق: فقد كانت زياراته تهدف إلى إرجاع الحقوق إلى أصحابها، ومساندة أهل الحق، وهي من أكمل المقاصد وأعلاها.

ثانيا: مقاصد زياراته -ﷺ- لقضاء حاجاته الخاصة.

كان الرسول -ﷺ- بشراً يجوع ويعطش، ويكل ويتعب، ويعتريه ما يعتري البشر، فإذا عرض له شيء من حاجات البشر طلبه في ضوء ما تعارف الناس على بذله عن طيب نفس. وقد كان رسول الله -ﷺ- يدخل السرور على الناس في زياراته لهم، فمن تشرف باستضافته دخل عليه من السرور والخير ما لا يحصى، ومما جاء في ذلك:

أ- شرب الماء

فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: أَنَّ النَّبِيَّ -ﷺ- دَخَلَ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الأَنْصَارِ وَمَعَهُ صَاحِبٌ لَهُ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ -ﷺ-: «إِنْ كَانَ عِنْدَكَ مَاءٌ بَاتَ هَذِهِ اللَّيْلَةَ فِي شَنَّةٍ وَإِلَّا كَرَعْنَا[51]» قَالَ: وَالرَّجُلُ يُحَوِّلُ المَاءَ فِي حَائِطِهِ، قَالَ: فَقَالَ الرَّجُلُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، عِنْدِي مَاءٌ بَائِتٌ، فَانْطَلِقْ إِلَى العَرِيشِ، قَالَ: فَانْطَلَقَ بِهِمَا، فَسَكَبَ فِي قَدَحٍ، ثُمَّ حَلَبَ عَلَيْهِ مِنْ دَاجِنٍ لَهُ، قَالَ: فَشَرِبَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ-، ثُمَّ شَرِبَ الرَّجُلُ الَّذِي جَاءَ مَعَهُ[52].

قلت: وقد كان رسول الله عليه السلام ينتقي الأفضل والأطيب، فإن تعسر ذلك رضي بالموجود، قال ابن حجر: "وهذا الفعل كان لضرورة شرب الماء الذي ليس ببارد، فيشرب بالكرع لضرورة العطش لئلا تكرهه نفسه إذا تكررت الجرع فقد لا يبلغ الغرض من الري.. قال المهلب: في الحديث أنّه لا بأس بشرب الماء البارد في اليوم الحار، وهو من جملة النعم التي امتن الله بها على عباده"[53].

ب- شرب اللبن

فعن أنس -ﷺ- يقول: أَتَانَا رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- فِي دَارِنَا هَذِهِ فَاسْتَسْقَى، فَحَلَبْنَا لَهُ شَاةً لَنَا، ثُمَّ شُبْتُهُ مِنْ مَاءِ بِئْرِنَا هَذِهِ، فَأَعْطَيْتُهُ، وَأَبُو بَكْرٍ عَنْ يَسَارِهِ وَعُمَرُ تُجَاهَهُ، وَأَعْرَابِيٌّ عَنْ يَمِينِهِ، فَلَمَّا فَرَغَ

قَالَ عُمَرُ: هَذَا أَبُو بَكْرٍ، فَأَعْطَى الأَعْرَابِيَّ فَضْلَهُ، ثُمَّ قَالَ: «الأَيْمَنُونَ الأَيْمَنُونَ، أَلاَ فَيَمِّنُوا» قَالَ أَنَسٌ: فَهِيَ سُنَّةٌ، فَهِيَ سُنَّةٌ، ثَلاَثَ مَرَّاتٍ[54].

قال ابن بطال: "هذا مثل الباب الذى قبله، لا بأس بطلب ما يتعارف الناس بطلب مثله من شرب الماء واللبن، وما تطيب به النفس، ولا يتشاح فيه، ولاسيما أن زمن النّبي-ﷺ- زمن مكارمة ومشاركة، وقد وصفهم الله أنهم كانوا يؤثرون على أنفسهم، وإنّما أعطى الأعرابي ولم يستأذنه كما استأذن الغلام؛ ليتألفه بذلك لقرب عهده بالإسلام"[55].

وقال ابن حجر: "وفيه جواز طلب الأعلى من الأدنى ما يريده من مأكول ومشروب إذا كانت نفس المطلوب منه طيبة به ولا يعد ذلك من السؤال المذموم"[56].

ج- طلب الطعام

كما في حديث عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: " خَرَجَ النَّبِيُّ -ﷺ- فِي سَاعَةٍ لَا يَخْرُجُ فِيهَا، وَلَا يَلْقَاهُ فِيهَا أَحَدٌ، فَأَتَاهُ أَبُو بَكْرٍ فَقَالَ: مَا جَاءَ بِكَ يَا أَبَا بَكْرٍ؟ فَقَالَ: خَرَجْتُ أَلْقَى رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ- وَأَنْظُرُ فِي وَجْهِهِ، وَالتَّسْلِيمَ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَلْبَثْ أَنْ جَاءَ عُمَرُ فَقَالَ: مَا جَاءَ بِكَ يَا عُمَرُ؟ قَالَ: الْجُوعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- وَأَنَا قَدْ وَجَدْتُ بَعْضَ ذَلِكَ. فَانْطَلَقُوا إِلَى مَنْزِلِ أَبِي الْهَيْثَمِ بْنِ التَّيْهَانِ الْأَنْصَارِيِّ، وَكَانَ رَجُلًا كَثِيرَ النَّخْلِ وَالشَّاءِ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ خَدَمٌ، فَلَمْ يَجِدُوهُ، فَقَالُوا لِامْرَأَتِهِ: أَيْنَ صَاحِبُكِ؟ فَقَالَتْ: انْطَلَقَ يَسْتَعْذِبُ لَنَا الْمَاءَ. فَلَمْ يَلْبَثُوا أَنْ جَاءَ أَبُو الْهَيْثَمِ بِقِرْبَةٍ يَزْعَبُهَا فَوَضَعَهَا، ثُمَّ جَاءَ يَلْتَزِمُ النَّبِيَّ -ﷺ- وَيُفَدِّيهِ بِأَبِيهِ وَأُمِّهِ، ثُمَّ انْطَلَقَ بِهِمْ إِلَى حَدِيقَتِهِ فَبَسَطَ لَهُمْ بِسَاطًا، ثُمَّ انْطَلَقَ إِلَى نَخْلَةٍ فَجَاءَ بِقِنْوٍ فَوَضَعَهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ -ﷺ- أَفَلَا تَنَقَّيْتَ لَنَا مِنْ رُطَبِهِ؟ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَرَدْتُ أَنْ تَخْتَارُوا، أَوْ قَالَ: تَخَيَّرُوا مِنْ رُطَبِهِ وَبُسْرِهِ فَأَكَلُوا وَشَرِبُوا مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ-: هَذَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مِنْ النَّعِيمِ الَّذِي تُسْأَلُونَ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: ظِلٌّ بَارِدٌ، وَرُطَبٌ طَيِّبٌ، وَمَاءٌ بَارِدٌ، فَانْطَلَقَ أَبُو الْهَيْثَمِ لِيَصْنَعَ لَهُمْ طَعَامًا. فَقَالَ النَّبِيُّ -ﷺ-: لَا تَذْبَحَنَّ ذَاتَ دَرٍّ. قَالَ فَذَبَحَ لَهُمْ عَنَاقًا أَوْ جَدْيًا، فَأَتَاهُمْ بِهَا فَأَكَلُوا، فَقَالَ النَّبِيُّ -ﷺ-: هَلْ لَكَ خَادِمٌ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: فَإِذَا أَتَانَا سَبْيٌ فَأْتِنَا..."[57].

د- القيلولة

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: دَخَلَ عَلَيْنَا النَّبِيُّ -ﷺ- فَقَالَ عِنْدَنَا، فَعَرِقَ، وَجَاءَتْ أُمِّي بِقَارُورَةٍ، فَجَعَلَتْ تَسْلُتُ الْعَرَقَ فِيهَا، فَاسْتَيْقَظَ النَّبِيُّ -ﷺ- فَقَالَ: "يَا أُمَّ سُلَيْمٍ مَا هَذَا الَّذِي تَصْنَعِينَ؟ "فَقَالَتْ: هَذَا عَرَقُكَ نَجْعَلُهُ فِي طِيبِنَا وَهُوَ مِنْ أَطْيَبِ الطِّيبِ"[58].

وهذا يدلّ على تواضعه، ولين جانبه، وحسن خلقه، وقربه من قلوب أصحابه، وهكذا القائد الذي يريد أن يغير حياة المجتمع.

المطلب الرابع: مقصد زياراته -ﷺ- لإبرار القسم

كان رسول الله -ﷺ- حريصاً على تطييب خواطر أصحابه والقيام بحقوقهم وإبرار قسمهم سيما إذا كان ذا رحم أو مستضعفا، امرأة أو رجلاً.

وممّا روي في ذلك حديث أسامة بن زيد -رضي الله عنهما- قال: أَرْسَلَتِ ابْنَةُ النَّبِيِّ -ﷺ- إِلَيْهِ إِنَّ ابْنًا لِي قُبِضَ، فَأْتِنَا، فَأَرْسَلَ يُقْرِئُ السَّلاَمَ، وَيَقُولُ: «إِنَّ لِلَّهِ مَا أَخَذَ، وَلَهُ مَا أَعْطَى، وَكُلٌّ عِنْدَهُ بِأَجَلٍ مُسَمًّى، فَلْتَصْبِرْ، وَلْتَحْتَسِبْ»، فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهِ تُقْسِمُ عَلَيْهِ لَيَأْتِيَنَّهَا، فَقَامَ وَمَعَهُ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ، وَمَعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، وَأُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ، وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَرِجَالٌ، فَرُفِعَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ -ﷺ- الصَّبِيُّ وَنَفْسُهُ تَتَقَعْقَعُ - قَالَ: حَسِبْتُهُ أَنَّهُ قَالَ كَأَنَّهَا شَنٌّ - فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ، فَقَالَ سَعْدٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا هَذَا؟ فَقَالَ: «هَذِهِ رَحْمَةٌ جَعَلَهَا اللَّهُ فِي قُلُوبِ عِبَادِهِ، وَإِنَّمَا يَرْحَمُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الرُّحَمَاءَ»[59].

وظاهر إبرار النّبي -ﷺ- قسم ابنته -وهو من حقوق المسلمين على بعضهم- وكان لهذه الزيارة آثار عظيمة على ابنته وعلى الحاضرين والسامعين في تجذير البعد الإنساني في رحمة الكبار والصغار على حد سواء، وجبر خاطر المصابين ومواساتهم، والوقوف إلى جانبهم في لحظات ضعفهم لمساندتهم وتقويتهم.

وذكر ابن حجر من فوائد الحديث: "جواز استحضار ذوي الفضل للمحتضر لرجاء بركتهم ودعائهم، وجواز القسم عليهم لذلك، وجواز المشي إلى التعزية والعيادة... وفيه استحباب إبرار القسم... وعيادة المريض ولو كان مفضولًا أو صبيًا صغيرًا... وفيه الترغيب في الشفقة على خلق الله والرحمة لهم، والترهيب من قساوة القلب، وجمود العين، وجواز البكاء من غير نوح ونحوه"[60].

المطلب الخامس: زياراته -ﷺ- لعيادة المرضى والمحتضرين

ممّا يرقق القلوب ويقربها إلى خالقها، ويذكرها بنعم الله عليها زيارة المرضى والمحتضرين، كما أنه يوثق الصلات، ويؤكد عرى المودة بين المتزاورين، كما أنه يسلّ سخائم الصدور.

أولا: مقاصد زياراته -ﷺ- لعيادة المرضى

فقد عاد النّبي -ﷺ- المرضى من المسلمين وغيرهم. ومن ذلك:

أ- مقصد زياراته -ﷺ- لعيادة غير المسلمين

فعن أنس -ﷺ- قال: كَانَ غُلاَمٌ يَهُودِيٌّ يَخْدُمُ النَّبِيَّ -ﷺ-، فَمَرِضَ، فَأَتَاهُ النَّبِيُّ -ﷺ- يَعُودُهُ، فَقَعَدَ عِنْدَ رَأْسِهِ، فَقَالَ لَهُ: «أَسْلِمْ»، فَنَظَرَ إِلَى أَبِيهِ وَهُوَ عِنْدَهُ فَقَالَ لَهُ: أَطِعْ أَبَا القَاسِمِ -ﷺ-، فَأَسْلَمَ، فَخَرَجَ النَّبِيُّ -ﷺ- وَهُوَ يَقُولُ: «الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْقَذَهُ مِنَ النَّارِ»[61].

قال ابن حجر: "وفي الحديث جواز استخدام المشرك، وعيادته إذا مرض، وفيه حسن العهد واستخدام الصغير، وعرض الإسلام على الصبي ولولا صحته منه ما عرضه عليه"[62].

ب- مقصد زياراته -ﷺ- لعيادة المسلمين

فعن ابن عباس -رضي الله عنهما-: أَنَّ النَّبِيَّ -ﷺ- دَخَلَ عَلَى أَعْرَابِيٍّ يَعُودُهُ، قَالَ: وَكَانَ النَّبِيُّ -ﷺ- إِذَا دَخَلَ عَلَى مَرِيضٍ يَعُودُهُ قَالَ: «لاَ بَأْسَ، طَهُورٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ» فَقَالَ لَهُ: «لاَ بَأْسَ طَهُورٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ» قَالَ: قُلْتُ: طَهُورٌ؟ كَلَّا، بَلْ هِيَ حُمَّى تَفُورُ، أَوْ تَثُورُ، عَلَى شَيْخٍ كَبِيرٍ، تُزِيرُهُ القُبُورَ، فَقَالَ النَّبِيُّ -ﷺ-: «فَنَعَمْ إِذًا»[63].

قال ابن بطال: "عيادة الأعراب داخله في عموم قوله: (عودوا المريض) إذ هم من جملة المؤمنين"[64].

وقال ابن حجر: "قال المهلب: فائدة هذا الحديث أنه لا نقص على الإمام في عيادة مريض من رعيته، ولو كان أعرابيًا جافيًا، ولا على العالم في عيادة الجاهل ليعلمه ويذكره بما ينفعه، ويأمره بالصبر لئلا يتسخط قدر الله فيسخط عليه، ويسليه عن ألمه بل يغبطه بسقمه إلى غير ذلك من جبر خاطره وخاطر أهله"[65].

وعن جابر قال: جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- يَعُودُنِي، وَأَنَا مَرِيضٌ لاَ أَعْقِلُ، فَتَوَضَّأَ وَصَبَّ عَلَيَّ مِنْ وَضُوئِهِ، فَعَقَلْتُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَنِ المِيرَاثُ؟ إِنَّمَا يَرِثُنِي كَلاَلَةٌ، فَنَزَلَتْ آيَةُ الفَرَائِضِ[66].

ثانيا: مقاصد زياراته -ﷺ- لعيادة المحتضرين

فقد عاد النّبي -ﷺ- المرضى من المسلمين وغيرهم، ذا رحم أو غير ذي رحم. ومن ذلك:

أ- مقصد زياراته -ﷺ- للمحتضرين من الأرحام

فعن أنس بن مالك -ﷺ- قال: دَخَلْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ -ﷺ- عَلَى أَبِي سَيْفٍ القَيْنِ، وَكَانَ ظِئْرًا[67] لِإِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ، فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- إِبْرَاهِيمَ، فَقَبَّلَهُ، وَشَمَّهُ، ثُمَّ دَخَلْنَا عَلَيْهِ بَعْدَ ذَلِكَ وَإِبْرَاهِيمُ يَجُودُ بِنَفْسِهِ، فَجَعَلَتْ عَيْنَا رَسُولِ اللَّهِ -ﷺ- تَذْرِفَانِ، فَقَالَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ ﷺ: وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ: «يَا ابْنَ عَوْفٍ إِنَّهَا رَحْمَةٌ»، ثُمَّ أَتْبَعَهَا بِأُخْرَى، فَقَالَ -ﷺ-: «إِنَّ العَيْنَ تَدْمَعُ، وَالقَلْبَ يَحْزَنُ، وَلاَ نَقُولُ إِلَّا مَا يَرْضَى رَبُّنَا، وَإِنَّا بِفِرَاقِكَ يَا إِبْرَاهِيمُ لَمَحْزُونُونَ»[68].

قال ابن حجر: "وفيه مشروعية تقبيل الولد وشمه، ومشروعية الرضاع، وعيادة الصغير والحضور عند المحتضر، ورحمة العيال، وجواز الإخبار عن الحزن وإن كان الكتمان أولى، وفيه وقوع الخطاب للغير، وإرادة غيره بذلك وكل منهما مأخوذ من مخاطبة النبي- ﷺ- ولده مع أنه في

تلك الحالة لم يكن ممّن يفهم الخطاب لوجهين: أحدهما صغره، والثاني نزاعه، وإنما أراد بالخطاب غيره من الحاضرين"[69].

ب- مقصد زياراته -ﷺ- للمحتضرين من الأصدقاء

عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: أُصِيبَ سَعْدُ يَوْمَ الخَنْدَقِ فِي الأَكْحَلِ، «فَضَرَبَ النَّبِيُّ -ﷺ- خَيْمَةً فِي المَسْجِدِ، لِيَعُودَهُ مِنْ قَرِيبٍ فَلَمْ يَرُعْهُمْ» وَفِي المَسْجِدِ خَيْمَةٌ مِنْ بَنِي غِفَارٍ، إِلَّا الدَّمُ يَسِيلُ إِلَيْهِمْ، فَقَالُوا: يَا أَهْلَ الخَيْمَةِ، مَا هَذَا الَّذِي يَأْتِينَا مِنْ قِبَلِكُمْ؟ فَإِذَا سَعْدُ يَغْذُو جُرْحُهُ دَمًا، فَمَاتَ فِيهَا[70].

قال ابن بطال: "قال المهلب: فيه جواز سكنى المسجد للعذر. وفيه: أنّ السلطان أو العالم إذا شق عليه النهوض إلى عيادة مريض يزوره ممن يهمه أمره، أن ينقل المريض إلى موضع يخف عليه فيه زيارته ويقرب منه"[71].

ومن الأحاديث كذلك حديث أُمِّ سَلَمَةَ رضي الله عنها، قَالَتْ: دَخَلَ رَسُولُ اللهِ -ﷺ- عَلَى أَبِي سَلَمَةَ وَقَدْ شَقَّ بَصَرُهُ، فَأَغْمَضَهُ، ثُمَّ قَالَ: "إِنَّ الرُّوحَ إِذَا قُبِضَ تَبِعَهُ الْبَصَرُ " فَضَجَّ نَاسٌ مِنْ أَهْلِهِ، فَقَالَ: " لَا تَدْعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ إِلَّا بِخَيْرٍ، فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ يُؤَمِّنُونَ عَلَى مَا تَقُولُونَ " ثُمَّ قَالَ: " اللهُمَّ اغْفِرْ لِأَبِي سَلَمَةَ، وَارْفَعْ دَرَجَتَهُ فِي الْمَهْدِيِّينَ، وَاخْلُفْهُ فِي عَقِبِهِ فِي الْغَابِرِينَ، وَاغْفِرْ لَنَا وَلَهُ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ، اللهُمَّ افْسَحْ فِي قَبْرِهِ وَنَوِّرْ لَهُ فِيهِ"[72].

وقد استثمر النّبي عليه السلام هذا الموقف الحساس للتعليم والتوجيه بعدم دعاء الإنسان على نفسه عند البلاء، ومما يستفاد من الحديث ما قاله النووي: "استحباب الدعاء للميت عند موته ولأهله وذريته بأمور الآخرة والدنيا"[73].

ج- مقصد زياراته -ﷺ- للمحتضرين من غير المسلمين

ومن الأحاديث في ذلك حديث جابر بن عبد الله -رضي الله عنهما- قال: أَتَى رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أُبَيٍّ بَعْدَ مَا أُدْخِلَ حُفْرَتَهُ «فَأَمَرَ بِهِ، فَأُخْرِجَ، فَوَضَعَهُ عَلَى رُكْبَتَيْهِ وَنَفَثَ عَلَيْهِ مِنْ رِيقِهِ، وَأَلْبَسَهُ قَمِيصَهُ»، فَاللَّهُ أَعْلَمُ وَكَانَ كَسَا عَبَّاسًا قَمِيصًا قَالَ سُفْيَانُ: وَقَالَ أَبُو هَارُونَ: وَكَانَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ -ﷺ- قَمِيصَانِ، فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلْبِسْ أَبِي قَمِيصَكَ الَّذِي يَلِي جِلْدَكَ، قَالَ سُفْيَانُ: «فَيُرَوْنَ أَنَّ النَّبِيَّ -ﷺ- أَلْبَسَ عَبْدَ اللَّهِ قَمِيصَهُ مُكَافَأَةً لِمَا صَنَعَ»[74].

قال ابن بطال: "وفيه: وجوب المكافأة على اليد تسدى إلى قريب الرجل إذا كان ذلك إكرامًا له في قريبه ولم يطلبها القريب، إذا كانت بسبب الستر من أهله. وفيه: أنّ المكافأة تكون في الحياة وبعد الممات"[75].

إنّ الوئام الاجتماعي مقصد من مقاصد الإسلام الاجتماعية، ولا يتحقق الوئام إلا إذا شعر المسلمون بعضهم ببعض في كل الظروف والاحوال، ومرحلة مرض الإنسان مرحلة حساسة تحتاج إلى مساندة وعطف من قبل الآخرين لذلك كانت هذه الزيارات النبوية، والتي تسعى للوقوف بجانب أصحاب الحالات المرضية، حتى يبعث مجموعة من المقاصد التربوية كرسائل جوهرية للأمة الإسلامية، ومن ملامحها:

1- مقصد الرحمة، أرقى المقاصد التربوية والتي تنعكس بثمراتها في نفس المتربي خاصة إذا كانت من قائد الأمة، ورحمته -ﷺ- شاملة للمسلمين وغير المسلمين وهذا من عظيم خلقه، وهي شاملة لذي رحم أو غيره كذلك.

2- مقصد المتابعة لشؤون الأمة، وهذه من مهارات القائد الإبداعية، فقد تابع رسول الله -ﷺ- شؤون أمته بكل أحواله، حتى في مرضهم كان له حضور واضح.

3- مقصد مراعاة الفروق الفردية، فلهذه الفئة معاملة خاصة استوجب طريقة تعبير مختلفة، فكانت الزيارة وسيلة نبوية لمعاملة هذه الفئة، واختيار هذه الوسيلة لعمقها في التأثير الوجداني على فئة المرضى، ولمقدار ما يخفف عنهم في مصابهم.

4- مقصد الحرص على شؤون العامة، وإرادة تحصيل المنافع لهم، خاصة الأخروية منها، فمن أهداف زياراته -ﷺ- للمرضى، تذكيرهم بضرورة رجوعهم إلى الله تعالى واستغفارهم والدعاء لهم.

المطلب السادس: مقاصد زياراته -ﷺ- للأموات

زيارة الأموات تذكر الآخرة للزائر، وتسلية لأهل الميت إن حضروا، وجبرًا لخاطرهم إذا سمعوا بذلك.

ومن زياراته -ﷺ- للأموات ما روى خارجة بن زيد بن ثابت -رضي الله عنهما-: أَنَّ أُمَّ العَلاَءِ، امْرَأَةً مِنَ الأَنْصَارِ بَايَعَتِ النَّبِيَّ -ﷺ- أَخْبَرَتْهُ: أَنَّهُ اقْتُسِمَ المُهَاجِرُونَ قُرْعَةً فَطَارَ لَنَا عُثْمَانُ بْنُ مَظْعُونٍ، فَأَنْزَلْنَاهُ فِي أَبْيَاتِنَا، فَوَجِعَ وَجَعَهُ الَّذِي تُوُفِّيَ فِيهِ، فَلَمَّا تُوُفِّيَ وَغُسِّلَ وَكُفِّنَ فِي أَثْوَابِهِ، دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَقُلْتُ: رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْكَ أَبَا السَّائِبِ، فَشَهَادَتِي عَلَيْكَ: لَقَدْ أَكْرَمَكَ اللَّهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ -ﷺ-: «وَمَا يُدْرِيكِ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَكْرَمَهُ؟» فَقُلْتُ: بِأَبِي أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَمَنْ يُكْرِمُهُ اللَّهُ؟ فَقَالَ: «أَمَّا هُوَ فَقَدْ جَاءَهُ اليَقِينُ، وَاللَّهِ إِنِّي لَأَرْجُو لَهُ الخَيْرَ، وَاللَّهِ مَا أَدْرِي، وَأَنَا رَسُولُ اللَّهِ، مَا يُفْعَلُ بِي» قَالَتْ: فَوَاللَّهِ لاَ أُزَكِّي أَحَدًا بَعْدَهُ أَبَدًا[76].

وحديث عقبة بن عامر -ﷺ-: أَنَّ النَّبِيَّ -ﷺ- خَرَجَ يَوْمًا، فَصَلَّى عَلَى أَهْلِ أُحُدٍ صَلاَتَهُ عَلَى المَيِّتِ، ثُمَّ انْصَرَفَ إِلَى المِنْبَرِ، فَقَالَ: «إِنِّي فَرَطٌ لَكُمْ، وَأَنَا شَهِيدٌ عَلَيْكُمْ، وَإِنِّي وَاللَّهِ لَأَنْظُرُ إِلَى

حَوْضِي الآنَ، وَإِنِّي أُعْطِيتُ مَفَاتِيحَ خَزَائِنِ الأَرْضِ - أَوْ مَفَاتِيحَ الأَرْضِ - وَإِنِّي وَاللَّهِ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تُشْرِكُوا بَعْدِي، وَلَكِنْ أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنَافَسُوا فِيهَا»[77].

قال ابن حجر: "المراد بالصلاة هنا الدعاء، وأما كونه مثل الذي على الميت فمعناه: أنّه دعا لهم بمثل الدعاء الذي كانت عادته أن يدعو به للموتى"[78].

وحديث عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت: كَانَ رَسُولُ اللهِ -ﷺ- كُلَّمَا كَانَ لَيْلَتُهَا مِنْ رَسُولِ اللهِ -ﷺ- يَخْرُجُ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ إِلَى الْبَقِيعِ، فَيَقُولُ: «السَّلَامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ، وَأَتَاكُمْ مَا تُوعَدُونَ غَدًا، مُؤَجَّلُونَ، وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللهُ بِكُمْ لَاحِقُونَ، اللهُمَّ اغْفِرْ لِأَهْلِ بَقِيعِ الْغَرْقَدِ»[79].

نلحظ من زيارات رسول الله ﷺ للأموات أنّها موجهة للمقاصد التالية:

أولاها: التذكير بالآخرة وعدم الركون للدنيا.

وثانيها: الدعاء للموتى.

وثالثها: موعظة النفس لما تتذكر الموت.

وهذه قاعدة متينة حددها رسول الله -ﷺ- حتى لا ينحرف المقصد من هذه الزيارات، خاصة في هذا الزمان الذي مال الناس فيه إلى البدع والإنحراف عن المقاصد السليمة.

الخاتمة:

توصلت من خلال هذا البحث إلى نتائج أهمها:

1- تعددت مقاصد الزيارات النبوية، فكان منها: مقاصد دعوية، وأخرى لتأكيد المقاصد الإيمانية، كما كان منها التعليمية، وأخرى اجتماعية متمثلة: بصلة الأرحام، وإجابة الدعوات، والتهنئة بالمناسبات، وقضاء الحاجات، وغير ذلك.

2- تنوعت الزيارات النبوية من جهة المزور، فكان منها زيارة المسلمين كما وجدت زيارة غير المسلمين.

3- تجلى عدله -ﷺ- في هذه الزيارات حيث لم يميز بين فئة وأخرى من فئات المجتمع.

4- شارك النّبي -ﷺ- في الأفراح والأحزان.

5- برز المقصد الاجتماعي جليا في الزيارات النبوية.

6- هدفت الزيارات النبوية إلى تحقيق الألفة والتحاب بين أفراد المجتمع وتقوية أواصره.

7- اتسمت الزيارات النبوية بالبعد عن الأطماع الشخصية والمصالح النفعية.

8- إذا سار الناس على خطى الرسول -ﷺ- في زياراته وهديه فيه ارتفع الخصام، وحل الوئام، وندر التفكك الأسري والمجتمعي، وزاد تماسكه وتكاتفه.

الهوامش

1. ابن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، ترتيب: علي بن بلبان(2/ 206)، إسناده صحيح، وأخرجه أبو نعيم في "الحلية" 291/6 عن إبراهيم بن محمد بن يحيى وإبراهيم بن عبد الله، عن محمد بن إسحاق بن إبراهيم، بهذا الإسناد. وأخرجه الترمذي "2696" في الاستئذان: باب ما جاء في التسليم على الصبيان، والنسائي في "عمل اليوم والليلة" "329"، وفي "فضائل الصحابة" "244"، والبغوي في "شرح السنة" "3306" من طريق قتيبة بن سعيد، بهذا الإسناد.
2. أحمد، المسند، (32/ 333)ح19563. والمراد بدور الأنصار قبائلهم. الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (22/ 177)، إسناده ضعيف لإبهام الرجل الراوي عن أبي بكر بن أبي موسى الأشعري، وبقية رجاله ثقات رجال الشيخين. عفان: هو ابن مسلم الصفار، وهمام: هو ابن يحيى العوذي. وأورده الهيثمي في "المجمع" 173/8 وقال: رواه أحمد، وفيه راو لم يسم، وبقية رجاله رجال الصحيح.
3. النسائي، السنن الكبرى، (9/ 132)10091. والحديث صحيح، ينظر شرح السنة للبغوي (347/12).
4. ابن حبان، الصحيح، (14/ 212)ح6305، حديث صحيح، دون قولها: وكان يصلي على الخمرة، فهو صحيح لغيره. كما قال المحقق.
5. البخاري، الجامع الصحيح، (2/ 958)ح 2545.
6. النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (159/12).
7. البخاري، الصحيح (1/ 455)ح 1290.
8. الشوكاني، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، (8/ 77).
9. ابن حجر، فتح الباري، (221/3).
10. مسند الإمام أحمد (25/6). إسناده صحيح على شرط مسلم. كما قال المحقق.
11. ابن حجر، فتح الباري، (553/1).
12. قَوْله: وَإِنَّ لِزَوْرِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَالزَّوْرُ بِفَتْحِ الزَّاي وَسُكُونِ الْوَاوِ بَعْدَهَا رَاءٌ الزَّائِرُ. فتح الباري لابن حجر (10/ 531)
13. البخاري، الصحيح (5/ 2272)ح 5783.
14: البخاري، الصحيح (3/ 1358)ح 3502.
15: ابن حجر، الفتح، (123/11-124).
16: البخاري، الصحيح (6/ 2666)ح 6880، وفي مسند أحمد 313/12 (موعدكن بيت فلانة).

17: ابن بطال، شرح صحيح البخاري،(358/10).

18: أحمد، مسند أحمد، ط الرسالة (26/ 60)، إسناده صحيح، ورجاله ثقات رجال الشيخين.

19: صحيح البخاري، تح البغا (1/ 169)ح 430.

20: ابن حجر، فتح الباري، (588/10).

21: البخاري، الصحيح (1/ 379)ح 1075..

22: البخاري، الصحيح (3/ 1358)ح 3502.

23: قوله ظئرا بكسر المعجمة وسكون التحتانية المهموزة بعدها راء أي مرضعا وأطلق عليه ذلك لأنه كان زوج المرضعة وأصل الظئر من ظأرت الناقة إذا عطفت على غير ولدها فقيل ذلك للتي ترضع غير ولدها وأطلق ذلك على زوجها لأنه يشاركها في تربيته غالبا. ابن حجر، فتح الباري، (173/3-175).

24: البخاري، الصحيح (1/ 439)ح 1241. ولمسلم أيضًا من طريق عمرو بن سعيد، عن أنس: " ما رأيت أحدا كان أرحم بالعيال من رسول الله- ﷺ- كان إبراهيم مسترضعاً في عوالي المدينة وكان ينطلق ونحن معه فيدخل البيت، وإنه ليدخن وكان ظئره قينا". صحيح مسلم (4/ 1808) ح2316.

25: البخاري، الصحيح (5/ 2316)ح 5926. قال ابن حجر: " وفيه جواز قائلة الضيف في غير بيته بشرطه كالإذن وأمن الفتنة...، وفيه خدمة المرأة الضيف بتفلية رأسه، وقد أَشْكل هذا على جماعة؛ فقال ابن عبد البر: أظن أنّ أم حرام أرضعت رسول الله ﷺ، أو أختها أم سليم، فصارت كل منهما أمه أو خالته من الرضاعة، فلذلك كان ينام عندها، وتنال منه ما يجوز للمحرم أن يناله من محارمه. ثم ساق بسنده إلى يحيى بن إبراهيم بن مزين قال: إنما استجاز رسول الله- ﷺ- أن تفلي أم حرام رأسه لأنها كانت منه ذات محرم من قبل خالاته لأنّ أم عبد المطلب جده كانت من بني النجار، ومن طريق يونس بن عبد الأعلى قال: قال لنا ابن وهب: أم حرام إحدى خالات النبي ﷺ من الرضاعة... وقد انضاف إلى العلة المذكورة كون أنس خادم النبي ﷺ، وقد جرت العادة بمخالطة المخدوم خادمه وأهل خادمه ورفع الحشمة التي تقع بين الأجانب عنهم "، ابن حجر، فتح الباري، (77/11-79). وينظر كتاب الصياح، إشكال وجوابه في حديث أم حرام، ص9.

26: البخاري، الصحيح (5/ 2076)، ح 5135.

27. ابن بطال، شرح صحيح البخاري، (75/2).

28: البخاري، الصحيح باب الزيارة ومن زار قوما فطعم عندهم وزار سلمان أبا الدرداء في عهد النبي صلى الله عليه وسلم فأكل عنده (5/ 2257)ح 5730.

29: ابن بطال، شرح صحيح البخاري، (275/9).

30: البخاري، الصحيح (1/ 149)ح 373.

31: ابن بطال، شرح صحيح البخاري، (44/2).

32: ابن حجر، فتح الباري، (1/490-491)

33: البخاري، الصحيح (4/ 1505)ح 3876.

34: البخاري، الصحيح (5/ 2079)ح 5145.

35: ابن حجر، فتح الباري، (9/560-562).

36: البخاري، الصحيح (2/ 737)ح 1986.

37: ابن بطال، شرح صحيح البخاري، (6/225).

38: النووي، شرح مسلم، (13/224-225).

39: البخاري، الصحيح (5/ 1976) 4852.

40: ابن حجر، فتح الباري، (9/203).

41: البخاري، الصحيح (5/ 1986) 4887.

42: ابن بطال، شرح صحيح البخاري، (7/294).

43: ابن حجر، فتح الباري، (9/252).

44- منها: حديث الصحيحين: (المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته..)، صحيح البخاري، رقم 2442، صحيح مسلم، رقم 2580.

45: البخاري، الصحيح (6/ 2629)ح 6767.

46: ابن حجر، فتح الباري، (13/182-183).

47: البخاري، الصحيح (1/ 288) 804.

48: ابن حجر، فتح الباري، (3/61-62).

49: البخاري، الصحيح (1/ 238)ح 639.

50: البخاري، الصحيح (2/ 844)ح 2266.

51- في شنة بفتح المعجمة وتشديد النون وهي القربة الخلقة وقال الداودي هي التي زال شعرها من البلى... والكرع بالراء تناول الماء بالفم من غير إناء ولا كف ابن حجر، فتح الباري، (10/77-78).

52: البخاري، الصحيح (5/ 2131)ح 5298.

53: ابن حجر، فتح الباري، (10/77-78).

54: البخاري، الصحيح (2/ 909)ح 2432.

55: ابن بطال، شرح صحيح البخاري، (7/89).

56: ابن حجر، فتح الباري، (5/201-202).

57- رواه الترمذي في الزهد عن رسول الله ﷺ، باب: باب ما جاء في معيشة أصحاب النبي ﷺ، (2369)، وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ.

58: أحمد، المسند (19/ 387)ح12396. إسناده صحيح على شرط مسلم كما قال المحقق.

59: البخاري، الصحيح (1/ 431)ح 1224.

60: ابن حجر، فتح الباري، (158/3).

61: البخاري، الصحيح (1/ 455)ح 1290.

62: ابن حجر، فتح الباري، (221/3).

63: البخاري، الصحيح (3/ 1324) 3420.

64: ابن بطال، شرح صحيح البخاري، (379/9).

65: ابن حجر، فتح الباري، (119/10).

66: البخاري، الصحيح (1/ 82)ح 191.

67- قوله ظئرا بكسر المعجمة وسكون التحتانية المهموزة بعدها راء أي مرضعا وأطلق عليه ذلك لأنه كان زوج المرضعة وأصل الظئر من ظأرت الناقة إذا عطفت على غير ولدها فقيل ذلك للتي ترضع غير ولدها وأطلق ذلك على زوجها لأنه يشاركها في تربيته غالبا ابن حجر، فتح الباري، (173/3-175).

68: البخاري، الصحيح (1/ 439)ح 1241.

69: ابن حجر، فتح الباري، (173/3-175).

70: البخاري، الصحيح (1/ 177)ح 451.

71: ابن بطال، شرح صحيح البخاري، (111/2).

72: أحمد، المسند (44/ 165)ح2654.

73: النووي، شرح مسلم، (223/6).

74: البخاري، الصحيح (1/ 453)ح 1285.

75: شرح صحيح البخارى ـ لابن بطال (5/ 166).

76: البخاري، الصحيح (1/ 419)ح 1186.

77: البخاري، الصحيح (1/ 451)ح 1279.

78: ابن حجر، فتح الباري، (210/3-211).

79: صحيح مسلم ـ تح عبد الباقي (2/ 669).

قائمة المصادر والمراجع:

البخاري، محمد بن إسماعيل. (د.ت). **الجامع الصحيح**، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة – بيروت.

ابن بطال، علي بن خلف. (2000). **شرح صحيح البخاري**، ضبطه أبو تميم ياسر بن إبراهيم مكتبة الرشد، الرياض.

البغوي، الحسين بن محمد بن الفراء. (1983). **شرح السنة**، المكتب الإسلامي، دمشق- بيروت.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة. (1975). **سنن الترمذي**، ت: أحمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

ابن حبان، محمد بن حبان البُستي. (د.ت). **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، ترتيب: علي بن بلبان، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت.

ابن حجر، أحمد بن علي. (1988). **فتح الباري**، دار الريان، القاهرة.

بن حنبل، أحمد. (1999). **المسند**، مؤسسة الرسالة، بيروت.

الشوكاني، محمد بن علي. (د.ت). **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، إدارة الطباعة المنيرية.

النسائي، أحمد بن شعيب بن علي. (1406). **عمل اليوم والليلة**، مؤسسة الرسالة، بيروت.

أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن أحمد. (1974). **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، دار الكتاب العربي، بيروت.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. (1999). **المنهاج شرح صحيح مسلم ابن الحجاج**، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

List of sources and references:

Abu Naim, Ahmed bin Abdullah bin Ahmed. (1974). *The Ornament of the Awliya and the Classes of the Asfia*, Arab Book House, Beirut.

Ahmed bin Hanbal. (1999). *Al-Musnad*, Al-Risala Foundation, Beirut.

Al-Baghawi, Al-Hussein Bin Muhammad Bin Al-Furra. (1983). *Explanation of the Sunnah*, Islamic Office, Damascus - Beirut.

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. (D.T). *Al-Jami al-Sahih*, achieved by: Dr. Mustafa Deeb Al-Bagha, Dar Ibn Kathir, Al-Yamamah - Beirut.

Al-Nasa'i, Ahmed bin Shuaib bin Ali. (1406). *Work Day and Night*, The Message Foundation, Beirut.

Al-Nawawi, Abu Zakaria Muhyiddin Yahya Bin Sharaf. (1999). *Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim Ibn Al-Hajjaj*, House Revival of Arab Heritage - Beirut.

Al-Shawkani, Muhammad bin Ali. (D.T). *Neil Al-Awtar from the Hadiths of the Master of the Good Guys*. Explanation of the news selection, Al-Muniriya Printing Department

Al-Tirmidhi, Muhammad bin Isa bin Surah. (1975). *Sunan Al-Tirmidhi*, T: Ahmed Shaker, Mustafa Al-Babi Al-Halabi Press, Egypt.

Ibn Battal, Ali bin Khalaf. (2000). *Sharh Sahih Al-Bukhari*, seized by Abu Tamim Yasser bin Ibrahim Al-Rashed Library, Riyadh.

Ibn Hajar, Ahmed bin Ali. (1988). *Fath Al-Bari*, Dar Al-Rayyan, Cairo.

Ibn Hibban, Muhammad Ibn Hibban Al-Busti. (D.T). *Sahih Ibn Hibban*, arranged by Ibn Belban, arranged by: Ali Ibn Belban, Publisher: Foundation for the Message, Beirut.

التحفة البهية في تحرير مسألة القبض والسدل عند السادة المالكية

بسام محمد قاسم عمر*

تاريخ الاستلام: 2019/11/27 تاريخ القبول: 2020/3/30

ملخص

يتناول هذا البحث جزئية من جزيئات الفقه، وهي وضع اليدين على الصدر في الصلاة عند المالكية، وسنحاول في هذا البحث أن نطرح أراء الفريقين: القائلين بالقبض، والقائلين بالسدل، ونذكر أدلتهم والحكم عليها، ونناقش أراء الفريقين، ثم نرجح ما قوي دليله وعمل به جمهور الأئمة أصحاب الفتوى والحجة، ونبين سبب الخلاف الواقع بين فقهاء المالكية وهو رواية ابن القاسم عن الإمام مالك رحمه الله قَالَ مَالِكٌ: فِي وَضْعِ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى فِي الصَّلَاةِ؟ قَالَ: لَا أَعْرِفُ ذَلِكَ فِي الْفَرِيضَةِ وَكَانَ يَكْرَهُهُ، فهذه الرواية هي التي أوقعت الخلاف بين المالكية، فهل الإمام مالك يقول بالسدل أو القبض، إذ جمهور المالكية على القول بالقبض، وبعض المالكية رجحوا السدل.

وقد رجحت رأي الذين قالوا بالقبض فهم أقوى دليلاً وأكثر عدداً وهو المعتبرون من أهل الفتوى عند المالكية، والذين قالوا بالسدل حاولوا أن يفسروا الأدلة التي تدل على ذلك ولكنها عامة لا تصريح فيها، وقد بينا ما فيها من الفهم البعيد عن الحق والله تعالى أعلم.

الكلمات المفتاحية: فقه، المالكية، الصلاة.

Gorgeous Masterpiece in the Liberation of the Issue of Release at the Malikis

Abstract

This research is part of Jurisprudence.Namely placing the hands on the chest in the prayer at the Malikis.In this research we present the views of the two groups:those who say release and those who say desecration, mentioning their evidence and judge them.Also, discuss the views of the two teams.Then we likely agree in favor of the strongest evidence and who of Imams work with.The reason of this dispute between the scholars of Malikis is the narration of Ibn Al-Qasem on his authority of Imam Malik (may Allah have mercy on him). Malik has been asked about placing the right hand over the left one. He said that he doesn't know that in duty , and he hated it. This narration is the one that caused the dispute between the Malikis, whether Imam Malik says desecration or release.The audience of the Malikis likely agree the release while a few of them says in desecration. The research has been divided in.

Keywords: Fiqh, Malikis, Praying.

© جميع الحقوق محفوظة لجامعة جرش 2020.

* كلية الفقه المالكي، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن. Email: Dr.bassamomar@yahoo.com

المقدمة

الحمد لله الذي شرح للإسلام الصدور، وجعل الحق بإتباع الدليل مما كُتِبَ في السطور، وصلى الله على بدر البدور، وعلى أصحابه الذين ساروا على نهجه فنالوا الأجر والحُبور، ونسأل الله أن يعيذنا وإياكم من الثبور، وإتباع الباطل والغرور، فكلنا غداً لا محالة سائرون إلى القبور، ومحاسبون على أعمالنا فإما عابس أو مسرور، أما بعد:

أهمية الدراسة:

تظهر أهمية البحث في الأمور الآتية:

- الوقوف على جزئية فقهية مهمة يدور الخلاف عليها ومحاولة الوقوف على الراجح فيها وبيان الرأي المخالف وعذرهم في ترجيح رأيهم القائل بالسدل.
- إثراء المكتبة الفقهية.

مشكلة البحث:

جاءت هذه الدراسة للإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما الراجح في وضع اليدين في إسدال اليدين في الصلاة؟
- ما الآراء الفقهية في وضع اليدين في الصلاة؟
- ما أدلة الفقهاء في حكم وضع اليدين في الصلاة؟

أهداف الدراسة:

- بيان آراء الفقهاء في حكم وضع اليدين في الصلاة.
- بيان الراجح من أقوال الفقهاء في حكم وضع اليدين في الصلاة.
- توضيح الأدلة التي استدل بها أصحاب الآراء في ذلك.

الدراسات السابقة:

بحثت هذه الجزئية في عدة مصنفات ولكن كان لكل مصنف يهتم ويقتصر على جزئية معينة أو كان المصنف عبارة عن طرح عام فأحاول الباحث أن يجمع شتات المسألة بأسلوب علمي دقيق، وقد قسم الباحث المصنفات على جزأين، الجزء الأول ممن رجح القبض والثاني ممن رجح السدل ورتب كل مجموعة على حروف المعجم.

أولاً: الكتب التي رجحت القبض:

1) البحر المتلاطم الأمواج المذهب بما في سنة القبض من العناء واللجاج، لعبد الحي الكتاني الحسام المنتضد المسنون على من قال: إن القبض غير مسنون، لعبد الرحمن بن جعفر الكتاني.
2) الدليل الواضح لبيان أن القبض في الصلوات كلها مشهور واضح لأبي عبد الله المسناوي.
3) رفع شأن المنصف السالك وقطع لسان المتعصب الهالك بإثبات سنية القبض في الصلاة على مذهب الإمام مالك، المؤلف: العلامة » أحمد بن الصِّدِّيق بن أحمد بن قاسم بن محمد بن عبد المؤمن الغماري الحسني الإدريسي المغربي1320)هـ/1380هـ.
4) سنة القبض والرفع في الصلاة، لمحمد الإطاري شفاء الصدر بأري المسائل العشر، المؤلف: محمد بن علي السنوسي الخطابي الجزائري (1202 ـ 1276هـ).
5) فتح الغفور في وضع الأيدي على الصدور، محمد حياة السندي (المتوفى: 1163هـ)، دراسة وتحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الناشر: مكتبة الغرباء الأثرية، الطبعة: الثالثة، 1419هـ.
6) فتح العلي الغفار في أن القبض من سنة النبي المختار، تأليف: أبي عبد الله محمد بن محمد المصطفى الأنصاري.
7) نصرة الرفع والقبض في الصلاة النفل والفرض، لمحمد الكانوني الآسفي.
8) نصرة القبض والرد على من أنكر مشروعيته في صلاة الفرض، المؤلف: محمد بن أحمد المسناوي المالكي محمد بن أبي بكر الدلائي1072) هـ/1136هـ.
9) نور الأثمد في سنة وضع اليد على اليد في الصلاة، المؤلف: الشيخ أحمد بن مصطفى المستغانمي الجزائري العلاوي(1869م/1934م).
10) هيئة الناسك في أن القبض في الصلاة هو مذهب الإمام مالك، المؤلف: أبي عبد الله محمد المكي بن مصطفى بن محمد بن عزوز الشريف الحسني الإدريسي المالكي التونسي1270)هـ/1334هـ.

ثانياً: الكتب التي رجحت السدل

1) إبرام النقض لما قيل من أرجحية القبض، محمد الخضر بن مايابي الجكني الشنقيطي المالكي (1290هـ/1354هـ) مفتي المدينة المنورة.
2) انتصار المجتهد المجد، وانتحار المقلد الملد: تأليف محمد العربي البهلولي بن عمر الرحالي المراكشي.

3) بلوغ الغاية المقصودة والضالة المنشودة على مسألة القبض والسدل والبسملة في الصلاة المفروضة: تأليف السيد عمرو الكميتي الأزموري.
4) تبكيت المالكي الهاتك حجاب المذهب المالكي: محمد المختار بن عابدين الشنقيطي.
5) تحفة الأخبار في الرد على من قال بالقبض في هذه الأعصار لأبي شعيب محمد بن القاسم الهواري.
6) الجواب المسكت في رد حجج المعترض على القائلين بندبية القبض في صلاة النفل والفرض لأبي الخير الاروانين مخطوط في موريتانيا.
7) الحجة البيضاء على إثبات استحباب السدل وكراهية القبض: تأليف العلامة سيدي المهدي الوزاني.
8) رسالة في مشروعية السدل في الفرض، المؤلف: مختار بن احميميدات الداوي.
9) رسالة مختصرة في السدل، المؤلف: د. عبد الحميد بن مبارك بن عبد اللطيف آل الشيخ مبارك.
10) رسالة النصر لكراهة القبض والإحتجاج على من نازع فيها في صلاة الفرض، لأبي عيسى سيدي النهدي الوزاني.
11) زهرة الأفكار في الرد على المخالف بالقبض في هذه الأعصار: تأليف السيد عبد السلام ابن الطيب بن عبد الرحمان الشرفي.
12) فتح ذي المنة برجحان السدل من السنة، المؤلف: محمد المحفوظ بن محمد الأمين التنواجيوي الشنقيطي.
13) القول الفصل في تأييد سنة السدل: تأليف الشيخ محمد عابد مفتي المالكية بمكة المكرمة.
14) نصرة الفقيه السالك على من أنكر مشهوري السدل في مذهب الإمام مالك، المؤلف: محمد بن يوسف الشهير بالكافي التونسي.

منهج البحث:

اعتمد الباحث على المنهج الاستقرائي والمنهج الوصفي والمنهج التحليلي من خلال استقراء المادة العلمية وبيان الآراء وعرض الأدلة ومناقشتها وصولا للراجح فيها.

خطة البحث: وقد قُسم البحث إلى عدة أبواب:

المطلب الأول: مفهوم القبض والسدل لغة واصطلاحاً

المطلب الثاني: رواية الإمام مالك -رحمه الله- في مسألة القبض وتحرير الرواية عنه، ويقسم إلى ثلاثة فروع:

الفرع الأول: الروايات عن الإمام مالك:

الفرع الثاني: تحرير قول مالك رحمه الله في المدونة.

الفرع الثالث:تحرير قول الإمام مالك في القبض والسدل.

المطلب الثالث: رأي المالكية في القبض والسدل، ويقسم إلى مطلبين:

الفرع الأول: سبب الخلاف.

الفرع الثاني: أقوال علماء المذهب المالكي في مسألة القبض.

المطلب الرابع: أدلة الفريقين ومناقشتها، ويقسم إلى ثلاثة مطالب:

الفرع الأول: أدلة الفريق الأول القائل بالقبض.

الفرع الثاني: أدلة الفريق الثاني القائل بسدل اليدين في الصلاة.

الفرع الثالث: مناقشة الرأي الثاني القائلين بالسدل.

المطلب الخامس: الترجيح: وقد رجحت رأي الذين قالوا بالقبض فهم أقوى دليلاً وأكثر عدداً وهو المعتبرون من أهل الفتوى عند المالكية، والذين قالوا بالسدل حاولوا أن يفسروا الأدلة التي تدل على ذلك ولكنها عامة لا تصريح فيها، وقد بينا ما فيها من الفهم البعيد عن الحق والله تعالى أعلم.

المطلب الأول: مفهوم القبض والسدل لغة واصطلاحاً

القبض لغة: القَبْضُ بجمع الكف على الشيء، ومَقْبِضُ القوس أعم وأعرف من مِقْبَضٍ، وهو حيث يُقبَضُ عليه بجمع اليد[1].

وقال ابن فارس[2]: القاف والباء والضاد أصل واحد صحيح يدل على شيء مأخوذ، وتجمع في شيء.

اصطلاحاً: أخذ اليمنى باليسرى واضعاً لها تحت الصدر وفوق السرَّة [3]، وعبَّر عنه بعض علماء المغرب والأندلس بمصطلح التكتيف[4].

والسَّدل لغة :السين والدال واللام أصل واحد يدل على نزول الشيء من عُلْوٍ إلى سُفْلٍ ساترا له[5].

وقال ابن منظور[6]: سدل: سَدَلَ الشَّعْرَ والثوبَ والسِّتْرَ يَسْدِلُه ويَسْدُلُه سَدْلًا وأَسْدَلَه: أَرْخاه وأَرْسَلَه.

اصطلاحاً: إرسال اليدين للجَنْبِ من بعد تكبيرة الإحرام إلى تكبيرة الركوع من غير قبضهما ووضعهما على الصدر[7].

المطلب الثاني: رواية الإمام مالك -رحمه الله- في مسألة القبض وتحرير الرواية عنه

الفرع الأول: الروايات عن الإمام مالك:

اختلفت الرواية عن الإمام مالك -رحمه الله- إلى خمس روايات:

أولاً: استحباب القبض في النَّفل والفرض

وهو قول مالك في "الواضحة" من رواية مُطَرِّف، وابن الماجشون[8]، وسماع القرينين[9] "عبد الله بن نافع وأشهب"، وابن وهب، وابن زياد، وابن عبد الحكم، وابن حبيب، وسحنون.

وفي الواضحة لابن حبيب[10]: سالت عن ذلك مطرفاً وابن الماجشون فقال: لا بأس بذلك في النافلة والمكتوبة، ورويا ه عن مالك، وقالا: كان مالك يستحسنه.

قال ابن حبيب: وروى أشهب عن مالك أنه لا بأس به في المكتوبة والنافلة، وكذلك يقول ابن نافع قال: وذلك من السنة.

وذكر ابن مزين قال: وروى أشهب وابن نافع وابن وهب عن مالك إجازة ذلك في الفرائض."

وقال ابن يونس[11]: وروى أشهب عن مالك في العتبية: أنه لا بأس أن يضع يده اليمنى على اليسرى في الصلاة في الفريضة والنافلة.

القول الثاني: القول بالكراهة مطلقاً في القبض: أن ذلك مكروه فيستحب تركه في الفريضة والنافلة إلا إذا طال القيام في النافلة فيكون فعل ذلك فيها جائزا غير مكروه ولا مستحب، وهو قول آخر لمالك وفي المدونة[12]

القول الثالث :القول بالإباحة والتَّخيير بين القبض والسَّدل: هو قول مالك في سماع القرينين كما نقله ابن رشد في البيان، وجاء مثله عن أشهب[13]

قال في العتبية: لا أرى به بأساً في الفريضة والنافلة[14].

القول الرابع: القول بمنعه فيهما: وهي إحدى روايتي العراقيين عن المالكية عن مالك [15].

القول الخامس: استحباب السّدل: لرواية ابن القاسم في المدونة.

قَالَ مَالِكٌ[16]: "فِي وَضْعِ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى فِي الصَّلَاةِ؟ قَالَ: لَا أَعْرِفُ ذَلِكَ فِي الْفَرِيضَةِ وَكَانَ يَكْرَهُهُ، وَلَكِنْ فِي النَّوَافِلِ إِذَا طَالَ الْقِيَامُ فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ يُعِينُ بِهِ نَفْسَهُ".

فهذه الروايات عن الإمام مالك –رحمه الله- الموجودة في مصنفات المالكية، وما نُسِب إلى الإمام مالك رحمه الله ولكنها في الحقيقة أنها ترجع إلى ثلاثة روايات[17]:

1. الرواية الأولى: لا يفعل ذلك لا في الفرض ولا والنافلة.
2. الرواية الثانية: يفعل في النافلة ولا يفعلها في الفرض
3. الرواية الثالث: أنه يفعل ذلك في الفرض والنافلة استحباباً.

فالرواية الأولى والثانية متداخلة؛ لأن النافلة يجوز فيها ما لا يجوز في الفريضة، فيتبقى المسألة بين أمرين:

الأولى: استحباب القبض في الفرض والنافلة.

الثانية: رواية المدونة: يفعل في النافلة ولا يفعلها في الفرض.

وعليه الخلاف على ما سنحققه ونبحث فيه إن شاء الله تعالى.

الفرع الثاني: تحرير قول مالك رحمه الله في المدونة

إن الذين أخذوا بالسدل عمدتهم الأولى هو رواية ابن القاسم عن الإمام مالك -رحمه الله- فما معنى هذه الرواية. وكيف فسرها علماء المالكية، وفهموها؟

أولاً: نص رواية المدونة:

فيما روى ابن القاسم في المدونة[18]: باب: الِاعْتِمَادُ فِي الصَّلَاةِ وَالِاتِّكَاءُ وَوَضْعُ الْيَدِ عَلَى الْيَدِ قَالَ: وَسَأَلْتُ مَالِكًا عَنْ الرَّجُلِ يُصَلِّي إلَى جَنْبِ حَائِطٍ فَيَتَّكِئُ عَلَى الْحَائِطِ؟ فَقَالَ: أَمَّا فِي الْمَكْتُوبَةِ فَلَا يُعْجِبُنِي وَأَمَّا فِي النَّافِلَةِ فَلَا أَرَى بِهِ بَأْسًا، قَالَ ابْنُ الْقَاسِمِ: وَالْعَصَا تَكُونُ فِي يَدِهِ عِنْدِي بِمَنْزِلَةِ الْحَائِطِ، قَالَ وَقَالَ مَالِكٌ: إنْ شَاءَ اعْتَمَدَ وَإِنْ شَاءَ لَمْ يَعْتَمِدْ وَكَانَ لَا يَكْرَهُ الِاعْتِمَادَ، قَالَ: وَذَلِكَ عَلَى قَدْرِ مَا يَرْتَفِقُ بِهِ فَلْيَنْظُرْ أَرْفَقَ ذَلِكَ بِهِ فَيَصْنَعُهُ.

قَالَ: وَقَالَ مَالِكٌ: فِي وَضْعِ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى فِي الصَّلَاةِ؟ قَالَ: لَا أَعْرِفُ ذَلِكَ فِي الْفَرِيضَةِ وَكَانَ يَكْرَهُهُ وَلَكِنْ فِي النَّوَافِلِ إِذَا طَالَ الْقِيَامُ فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ يُعِينُ بِهِ نَفْسَهُ، قَالَ سَحْنُونٌ عَنْ ابْنِ وَهْبٍ عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، أَنَّهُمْ رَأَوْا

رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَاضِعًا يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى فِي الصَّلَاةِ". أ.هـ رواية المدونة.

ثانياً: تحليل الرواية:

قال أحمد بن محمد بن الصديق[19]: "أن علماء المذهب أجمعوا واتفقت كلمتهم على أن رواية ابن القاسم معللة".

فما معنى في قول الإمام مالك رحمه الله لا أعرفه، وكراهية ذلك عنده؟

<u>قوله لا أعرف ذلك</u>

قال أبو الوليد ابن رشد القرطبي[20]: قوله "لا أعرف ذلك في الفريضة، أي: لا أعرفه فيها من سننها ولا من مستحباتها".

قال المسناوي[21]: ونحو هذا تأويل ابن رشد قول مالك في "المدونة": لا أعرف قول الناس في الركوع: سبحان ربي العظيم، وفي السجود: سبحان ربي الأعلى، وأنكره، قال ابن رشد: أنكر وجوبه وتعيينه، لا أن تركه أحسن من فعله؛ لأنه من السنة التي يستحب العمل بها عند الجميع

قال ابن عبد البر[22]: "ولو قال قائل: إن ذلك في الفريضة دون النافلة؛ لأن أكثر ما كان يتنفل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في بيته ليلاً؟! ولو فعل ذلك في بيته لنقل ذلك عنه أزواجه، ولم يأت عنهن في ذلك شيء ومعلوم أن الذين رووا عنه أنه كان يضع يمينه على يساره في صلاته لم يكونوا ممن يبيت عنده، ولا يلج بيته وإنما حكوا عنه ما رأوا منه في صلاتهم خلفه في الفرائض".

قال عياض[23] قوله لا أعرف ذلك: "أي يشير إلى ما ذهب إليه بعض البغداديين، أنه إنما أنكر أن يصنع ذلك للاعتماد والمعونة، لا لما جاء في ذلك من الفضل، والكلام يدل عليه وترجمة المبحث". وقال أيضاً عياض[24]: "وذهب بعضهم إلى أنه لم يعرف ذلك من لوازم الصلاة".

وخالف هذه المعاني الشيخ عليش فقال[25]: وَمَعْنَى قَوْلِهِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - لَا أَعْرِفُهُ... إلَخْ لَا أَعْرِفُ جَرَيَانَ الْعَمَلِ بِهِ مِنْ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَأَتْبَاعِ التَّابِعِينَ فِي الْفَرِيضَةِ وَالَّذِي أَعْرِفُ جَرَيَانَ عَمَلِهِمْ بِهِ فِيهَا إنَّمَا هُوَ السَّدْلُ.

فلم يقل بهذا القول أحد قبله وهو مخالف للآثار والروايات التي سنبينها أن عمل الصحابة والتابعين وتابعيهم على سنية القبض.

قوله وَكَانَ يَكْرَهُهُ

وقد أول المالكية قول الإمام مالك بتأويلات ثلاثة[26]:

قال خليل[27]: "وسدل يديه وهل يجوز القبض في النفل أو إن طول؟ وهل كراهته في الفرض للاعتماد أو خيفة اعتقاد وجوبه أو إظهار خشوع؟ تأويلات".

1. **أنكر أن يصنع ذلك للاعتماد والمعونة، إذ هو شبيه بالمستند:** وهو ما ذهب إليه بعض البغداديين، والقاضي عبد الوهاب، والقاضي عياض[28].

قال القاضي عبد الوهاب[29]: وأما الكراهة ففي غير موضع الخلاف، وهي إذا قصد بها الاعتماد والاتكاء، وقال أبو عبد الله المواق[30]: "قال ابن شاس: حمل القاضي الكراهة إن اعتمد".

وقد فسر ابن العربي بأن القائلين بالترك إنما من أجل الاعتماد، قال ابن العربي[31]: اختلف علماؤنا في ذلك على ثلاث روايات. تركها في كل صلاة لأنها عمل واعتماد يستغنى عنه". وقد بين أيضاً ابن العربي أن الذين كرهوه من أجل الاعتماد فقال[32]:" فقد اختلف في ذلك علماؤنا على ثلاثة أقوال: الأول لا توضع في فريضة ولا نافلة؛ لأن ذلك من باب الاعتماد، ولا يجوز في الفرض، ولا يستحب في النفل.

الثاني: أنه لا يفعلها في الفريضة، ويفعلها في النافلة، استعانة، لأنه موضع ترخص".

قال القاضي عياض[33]: "وتأول بعض شيوخنا أن كراهية مالك له إنما هو لمن فعله عن طريق الاعتماد، ولهذا قال مرة: ولا بأس به في النوافل لطول الصلاة، فأما من فعله تسنناً ولغير الاعتماد فلا يكرهه".

قال أبو عبد الله القرطبي[34]: لا توضع فريضة ولا نافلة؛ لأن ذلك من باب الاعتماد.

قال ابن الحاج[35]: وقد كرهها في المدونة ومعنى كراهيتها أن تعد من واجبات الصلاة.

قال زروق[36]: إنما منعه في الفريضة لأجل الاعتماد.

وقال الصاوي[37]: وكره القبض بفرض، للاعتماد: أي لما فيه من الاعتماد أي كأنه مستند.

قال الخرشي[38]: فهذا التعليل ليس تعليلا بالمظنة، فإذا انتفى الاعتماد عند القائل به لا يكره.

2. لئلا يعتقد الجهال ركنيته ووجوبه: وهو للباجي وابن رشد

قال أبو الوليد ابن رشد القرطبي[39]: "وقد تأول أن قول مالك لم يختلف في أن ذلك من هيئة الصلاة التي تستحسن فيها، وأنه إنما كرهه ولم يأمر به استحساناً، مخافة أن يعد ذلك من واجبات الصلاة".

قال القاضي عياض[40]: "قيل: مخافة أن يعد من لوازمها وواجبات سنتها".

3. خيفة أن يظهر بجوارحه من الخشوع ما لا يضمره:

قال أبو عبد الله المواق[41]: " قال اللخمي: وقيل: في كراهة ذلك خيفة أن يظهر بجوارحه من الخشوع ما لا يضمره. قال أبو هريرة: أعوذ بالله من خشوع النفاق. قيل: وما هو؟ قال: أن يرى الجسد خاشعا والقلب غير خاشع"

* فهذه تأويلاتهم في الكراهة، فيتبن لنا الأخذ بالتأويل الأول لأسباب التالية:

1. اعتماد التأويل الأول عند العلماء المحققين وتضعيف التأويلين الآخرين.

قال عليش[42]: "قصد الاعتماد أي الاستناد به وهذا تأويل عبد الوهاب والمعتمد". وتضعيف التأويل الأخر فقال الخرشي[43]: "وضعف هذا التأويل بتفرقته فيها بين الفرض والنفل مع تأديته إلى كراهة كل المندوبات". ونحوه عند عليش[44]

ولله در القاضي عياض الذي يصرح بهذا القول المبين ففضل القبض واردة في السنة فكيف للإمام مالك أن ينكرها، فكلا وحاشا أن ينكر سنية القبض، فهو بائن لأصحاب الأفهام السليمة، وترجمة المبحث يدل على هذا الفهم، قال عياض[45] أنه إنما أنكر أن يصنع ذلك للاعتماد والمعونة، لا لما جاء في ذلك من الفضل، والكلام يدل عليه وترجمة المبحث".

2. إن المتتبع للأحوال الثالثة في رواية المدونة يجد أنها تتحدث عن قصد الاعتماد وليس السنة.

قال العدوي[46]: فالأحوال ثلاثة قصد الاعتماد مكروه قصد التسنن، أو لم يقصد شيئا مندوب وهذا هو التحقيق والتأويلان بعده خلافه"

3. بعدما ذكر ابن القاسم قول الإمام مالك –رحمه الله- أعقبها في نفس المبحث برواية سحنون في القبض، حتى يكشف النقاب عن مقصود الإمام مالك بهذه المقولة وأن لا تفهم خطأً.

قال الشيخ ابن عزوز[47]: "وبه تعرف مراد ابن القاسم بالكراهة إلى أين توجه، ومراد سحنون وهو المتلقي إملاء المدونة، لله درّه ما أدق نظره وما أبصره بحسن تنسيق الإفادة، حيث خشي أن تؤخذ الكراهة التي رواها عن ابن القاسم مطلقة مغفولاً عن قيدها بقصد الاعتماد -وقد وقع، فأعقبها بثبوت سنيتها إشعاراً بطرفي المسألة رحمه الله".

4. قد أخذ مالك عن تسعمائة شيخ ثلاثمائة من التابعين وستمائة من تابعي التابعين وليس فيهم من تؤخذ عنه رواية السدل، والذين أخذوا العلم عن مالك ثلاثمائة وألف ليس فيهم من روي عنه السدل إلا ابن القاسم، وممن روى عنه القبض أشهب وسحنون وابن نافع ومطرّف وابن الماجشون وابن وهب وابن عبدالحكم وابن حبيب وابن عبد البر وكثيرون، وروايتهم متأخرة عن رواية ابن القاسم.
5. إن ابن القاسم فارق مالكا في حياته وتوطن مصر، كما يدل عليه قول سحنون -متأسفا على عدم لقاء مالك:-أنا عند ابن القاسم بمصر وكتب مالك تأتيه، وسحنون وصل إلى ابن القاسم بمصر قريبا من وفاة مالك لأن وصوله كان في سنة ثمان وسبعين ومائة ووفاة مالك في ربيع الأول سنة تسع وسبعين ومائة والمدنيون أصحاب مالك الذين رووا عنه هذه السنة حاضرون وفاته بالمدينة، ولا سيما مطرّف ابن أخت الإمام وابن الماجشون وابن نافع الذي صار مفتيا للمدينة بعد مالك وقد صحبه أربعين سنة وقيل له: لمن هذا الأمر بعدك؟ قال: لابن نافع، والعمل على ما رواه أهل بلده الملازمون له إلى وفاته رضي الله تعالى عنه[48].
6. ولو ثبتت جدلاً عن ابن القاسم-ولا تثبت- فإنهم قد خرجوا عن قوله في ثمانية عشر مسألة ذكرها قاضي جماعة بفاس، والمكناسي[49].

الفرع الثالث: تحرير قول الإمام مالك في القبض والسدل

إن الإمام مالك مذهبه ورأيه وقوله باستحباب القبض وذلك للأسباب التالية:

1. أن الإمام مالك روى حديثين في الموطأ في باب وضع اليدين إحداهما على الأخرى في الصلاة[50]:

الأول: عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ أَبِي الْمُخَارِقِ الْبَصْرِيِّ، أَنَّهُ قَالَ: «مِنْ كَلَامِ النُّبُوَّةِ إِذَا لَمْ تَسْتَحْيِ فَافْعَلْ مَا شِئْتَ، وَوَضْعُ الْيَدَيْنِ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فِي الصَّلَاةِ، يَضَعُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى وَتَعْجِيلُ الْفِطْرِ وَالِاسْتِيْنَاءُ بِالسَّحُورِ»

الثاني: عَنْ أَبِي حَازِمِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ، أَنَّهُ قَالَ: «كَانَ النَّاسُ يُؤْمَرُونَ أَنْ يَضَعَ الرَّجُلُ الْيَدَ الْيُمْنَى عَلَى ذِرَاعِهِ الْيُسْرَى فِي الصَّلَاةِ» قَالَ أَبُو حَازِمٍ: لَا أَعْلَمُ إِلَّا أَنَّهُ يَنْمِي ذَلِكَ.

وجه الدلالة: معلوم أن مالكاً لا ينقل حديثاً في موطأه إلا وقصد العمل به، لا مجرد الحكاية؛ لأنه كان بصدد تأسيس العمل، حتى لو فرضنا أنه نقل حديثاً غير محكم، لزم التنبيه عليه، والحالة أنه لم يقع منه تنبيهه ولا من شراح الموطأ على نسخ هذين الحديثين[51].

2. قد أخذ الإمام مالك عن تسعمائة شيخ ثلاثمائة من التابعين وستمائة من تابعي التابعين وليس فيهم من تؤخذ عنه رواية السدل، والذين أخذوا العلم عن مالك ثلاثمائة وألف ليس

فيهم من روي عنه السدل إلا ابن القاسم، وممن روى عنه القبض أشهب وسحنون وابن نافع ومطرّف وابن الماجشون وابن وهب وابن عبدالحكم وابن حبيب وابن عبد البر وكثيرون، وروايتهم متأخرة عن رواية ابن القاسم[52].

3. رواية ابن القاسم في المدونة:

- بينها العلماء المحققون واعتمدوها كالقاضي عبد الوهاب وعياض إنما أنكر أن يصنع ذلك للاعتماد والمعونة.
- نسق الأحوال الثالثة في رواية المدونة تتحدث عن قصد الاعتماد وليس السنة.
- بعدما ذكر ابن القاسم قول الإمام مالك –رحمه الله- أعقبها في نفس المبحث برواية سحنون في القبض، حتى يكشف النقاب عن مقصود الإمام مالك بهذه المقولة وأن لا تفهم خطأً.

4. أن ابن المنذر وهو ينقل أراء العلماء في القبض ذكر الإمام مالك ممن يقولون بالقبض قال ابن المنذر[53]: "ثبت أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يأخذ شماله بيمينه إذا دخل الصلاة، وقال بهذا الحديث: مالك، وأحمد، وإسحاق، وحكى ذلك عن الشافعي واستحب ذلك أصحاب الرأي. ورأت جماعة: إرسال اليد، وممن روينا ذلك عنه ابن الزبير، والحسن البصري، وإبراهيم النخعي".

5. ولو ثبتت جدلاً عن ابن القاسم-ولا تثبت- فإنهم قد خرجوا عن قوله في ثمانية عشر مسألة ذكرها قاضي جماعة بفاس، والمكناسي[54].

6. إن ابن القاسم فارق مالكا في حياته وتوطن مصر، كما يدل عليه قول سحنون -متأسفا على عدم لقاء مالك:-أنا عند ابن القاسم بمصر وكتب مالك تأتيه، وسحنون وصل إلى ابن القاسم بمصر قريبا من وفاة مالك لأن وصوله كان في سنة ثمان وسبعين ومائة ووفاة مالك في ربيع الأول سنة تسع وسبعين ومائة والمدنيون أصحاب مالك الذين رووا عنه هذه السنة حاضرون وفاته بالمدينة، ولا سيما مطرّف ابن أخت الإمام وابن الماجشون وابن نافع الذي صار مفتيا للمدينة بعد مالك وقد صحبه أربعين سنة وقيل له: لمن هذا الأمر بعدك؟ قال: لابن نافع، والعمل على ما رواه أهل بلده الملازمون له إلى وفاته رضي الله تعالى عنه[55].

7. أن قاعدة المذهب: أن قول مالك في الموطأ مقدم على قوله في غيره، وأن مالكا لم يدخل في كتابه إلا الأحاديث التي عليها العمل. قال أبو محمد صالح الهسكوري: إنمّا يفتى بقول مالك في الموطأ، فإن لم يجده في النازلة فبقوله في المدونة[56].

قال العلامة محمد بن علي السنوسي[57]: "والقاعدة الذهبية: إذا كان للإمام روايتان عُمل بما عَمل به الإمام"

8. أن الإمام مالك متمسك بسنية القبض حتى فارق الدنيا، قال ابن عبد البر[58]: لم يزل مالك يقبض حتى لقي الله عز وجل.

المطلب الثالث: رأي المالكية في القبض والسدل

بعدما بينا روايات الإمام مالك، واختلاف أفهام العلماء وخاصة قول الإمام في المدونة، الذي دار حولها الخلاف، فلا بد أن تختلف أرائهم في هذه المسألة.

الفرع الأول: سبب الخلاف

اتفق علماء المالكية على مشروعية اعتبار هيئة معينة لليدين في الصلاة، ثم اختلفوا في صفة تلك الهيئة؛ فمنهم من قال بسدلهما، ومنهم من ذهب إلى اعتماد القول بقبضهما.

قال زروق[59]: وإنما اختلف الناس هل ذلك من هيئات الصلاة أم لا.

أما سبب الخلاف في تعيين القبض أو الإرسال فيبين لنا ابن رشد الحفيد ذلك فقد أرجع ابن رشد الحفيد سبب الخلاف في المسألة إلى اختلاف الآثار الناقلة للقبض من عدمه، حيث قال: "والسبب في اختلافهم أنه قد جاءت آثار ثابتة نقلت فيها صفة صلاته - عليه الصلاة والسلام -، ولم ينقل فيها أنه كان يضع يده اليمنى على اليسرى، وثبت أيضا أن الناس كانوا يؤمرون بذلك. وورد ذلك أيضا من صفة صلاته - عليه الصلاة والسلام - في حديث أبي حميد فرأى قوم أن الآثار التي أثبتت ذلك اقتضت زيادة على الآثار التي لم تنقل فيها هذه الزيادة، وأن الزيادة يجب أن يصار إليها، ورأى قوم أن الأوجب المصير إلى الآثار التي ليست فيها هذه الزيادة؛ لأنها أكثر، ولكون هذه ليست مناسبة لأفعال الصلاة، وإنما هي من باب الاستعانة، ولذلك أجازها مالك في النفل ولم يجزها في الفرض، وقد يظهر من أمرها أنها هيئة تقتضي الخضوع، وهو الأولى بها[60].

الفرع الثاني: أقوال علماء المذهب المالكي في مسألة القبض:

تنحصر أقوال علماء المذهب في مسألة القبض في قولين:

القول الأول: القول باستحباب القبض في النَّفل والفرض وترجيحه على السَّدل. يعزى إلى أهل المدينة، وإليه ذهب القاضي عبد الوهاب، وابن عبدوس، وابن أبي زيد، وابن بشير، واختاره محقِّقو المذهب من بينهم ابن عبد البر، واللَّخمي، وابن رشد، وحفيده أبو الوليد، وابن العربي[61]، والقاضي عياض، وابن الحاجب، والقرافي، والرّجراجي، والقرطبي، وابن عبد السَّلام، وابن شاس، وابن عرفة، وابن الحاج، والموَّاق، والقلشاني، وابن جزي، والقباب، والثَّعالبي، والسّنوسي، وأحمد زَرُوق، والسَّنهوري، والأجهوري، والعيَّاشي، والخِرْشي، والشَّبَرْخيتي، وعبد الباقي، ومحمد ابنه، والمسناوي، والبُنَّانيّ، وسلَّمه الرّهوني مع دقة انتقاده، والسّوداني، والعدوي،

والدّردير، والدّسوقي، والصّاوي، والأمير، وحجازي، وعلّيش، وابن حمدون، والسّفطي، والشّيخ محمد كنون، وغيرهم[62]

وهذه عبارات بعض العلماء التي تدلل على أن هذا القول هو المفتى به وهو الذي عليه عامة أهل الفتوى. قال ابن عبد البر[63]: هو قول المدنيين من أصحابه.

وعليه عامة أئمة الفتوى في المذهب المالكي قال القاضي عياض[64]: "ذهب جمهور العلماء وأئمة الفتوى إلى أخذ الشمال باليمين في الصلاة، وأنه من سنتها وتمام خشوعها وضبطها عن الحركة والعبث"

وقال أبو الوليد ابن رشد الجد القرطبي[65]: وهو الأظهر لما جاء في ذلك من أن الناس كانوا يؤمرون به في الزمان الأول، وأن النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كان يفعله.

قال ابن عبد البر[66]: قوله صلى الله عليه وسلم وضع اليمين على الشمال من السنة وعلى هذا جمهور التابعين وأكثر فقهاء المسلمين من أهل الرأي والأثر.

وهو ما عليه جمهور الفقهاء، قال ابن عبد البر[67]: وَقَالَ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَأَبُو حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيُّ وَأَصْحَابُهُمْ وَالْحُسْنُ بْنُ صَالِحٍ وَأَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَإِسْحَاقُ وَأَبُو ثَوْرٍ وَأَبُو عُبَيْدٍ وَدَاوُدُ بْنُ عَلِيٍّ وَالطَّبَرِيُّ يَضَعُ الْمُصَلِّي يَمِينَهُ عَلَى شِمَالِهِ فِي الْفَرِيضَةِ وَالنَّافِلَةِ وَقَالُوا كُلُّهُمْ وَذَلِكَ سُنَّةٌ مَسْنُونَةٌ.

قال ابن عبد البر[68]: وهو عند جميعهم حسن وليس بواجب، ومنهم من قال إنه سنة مسنونة.

<u>القول الثاني: استحباب السّدل.</u> نسب إلى السّهرودي، والزّرقاني، الرّهوني، وكنون، وشهّره الخِرشي، والتتائي، والدردير، واختاره ابن عاشر[69].

المطلب الرابع: أدلة الفريقين ومناقشتها

الفرع الأول: أدلة الفريق الأول القائل بالقبض:

استدلوا بعدة أدلة: منها: الأحاديث النبوية، وآثار الصحابة رضوان الله عليهم، وسيتم ذكرها من رواها من أصحاب الكتب المعتبرة من دواوين السنة الشريفة، فإن كان الحديث في الصحيحين فيكفي به صحة، وإذا ورد فيما سواهما ذكرنا من حكم عليه من أئمة هذا الشأن.

أولاً: الآحاديث النبوية

ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم القبض من طريق تسعة عشر صحابياً نذكر بعضها والباقي تُذكر في الحاشية لتمام الفائدة:

1. من طريق سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: «كَانَ النَّاسُ يُؤْمَرُونَ أَنْ يَضَعَ الرَّجُلُ اليَدَ اليُمْنَى عَلَى ذِرَاعِهِ اليُسْرَى فِي الصَّلَاةِ» قَالَ أَبُو حَازِمٍ لاَ أَعْلَمُهُ إِلَّا يَنْمِي ذَلِكَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. رواه مالك في الموطأ[70] ومن طريقه البخاري في صحيحه[71].
2. ومن طريق وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ: أَنَّهُ " رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَفَعَ يَدَيْهِ حِينَ دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ كَبَّرَ، - وَصَفَ هَمَّامٌ حِيَالَ أُذُنَيْهِ - ثُمَّ الْتَحَفَ بِثَوْبِهِ، ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى، فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ أَخْرَجَ يَدَيْهِ مِنَ الثَّوْبِ، ثُمَّ رَفَعَهُمَا، ثُمَّ كَبَّرَ فَرَكَعَ، فَلَمَّا قَالَ: سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ رَفَعَ يَدَيْهِ فَلَمَّا، سَجَدَ سَجَدَ بَيْنَ كَفَّيْهِ " رواه مسلم في صحيحه[72].
3. ومن طريق ابْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّهُ كَانَ يُصَلِّي فَوَضَعَ يَدَهُ الْيُسْرَى عَلَى الْيُمْنَى، فَرَآهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «فَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى» رواه أبو داود[73]،، وقال النووي[74]: رواه أبو داود بإسناد صحيح على شرط مسلم، وقال ابن حجر[75]: إسناده حسن.
4. ومن طريق هُلْبٍ قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَؤُمُّنَا، فَيَأْخُذُ شِمَالَهُ بِيَمِينِهِ». رواه أحمد[76] والترمذي[77] وابن ماجة[78] والدارقطني[79] وَصَححهُ ابْن السكن[80] وقال الترمذي[81]: حَدِيثُ هُلْبٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ.
5. ومن طريق غُطَيْفِ بْنِ الْحَارِثِ قَالَ: مَا نَسِيتُ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَمْ أَنسَ أَنِّي " رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاضِعًا يَمِينَهُ عَلَى شِمَالِهِ فِي الصَّلَاةِ" رواه أحمد[82] والطبراني[83] وقال الهيثمي[84]: "رواه أحمد والطبراني في الكبير ورجاله ثقات".

قال ابن عبد البر[85]: "إذا أطلق الصاحب ذكر السُّنة، فالمراد سُنّة رسول الله -صلى الله عليه وسلم، وكذلك إذا أطلقها غيره ما لم تُضَفْ إلى صاحبها؛ كقولهم: سنة العمرين، وما أشبه ذلك".

فهذه الطرق نقلها الصحابة عن رسول الله –صلى الله عليه وسلم- أكثرها صحيحة وحسنة كما ذكرنا، وبعضها ضعيفة تتقوى بالصحيحة، فدل على أن القبض متواتر عن رسول الله –صلى الله عليه وسلم-، لا شك فيه، قد بان نوره كالشمس الساطعة في وضح النهار.

قال القاضي عياض[86]: "والآثار بفعل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذلك والحض عليه صحيحة، والاتفاق على أنه ليس بواجب".

قال ابن عبد البر[87]: "لم تختلف الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا المبحث".

قال أبو عبد الله القرطبي[88]: "يفعلها في الفريضة والنافلة. وهو الصحيح، لأنه ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وضع يده اليمنى على اليسرى"

ثانياً: آثار الصحابة:

كثرت أقوال العلماء في النص على أن الجم الغفير من الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يقبضون أيديهم قدوتهم بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم.

قال الترمذي[89]: "وَالعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ العِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالتَّابِعِينَ، وَمَنْ بَعْدَهُمْ، يَرَوْنَ أَنْ يَضَعَ الرَّجُلُ يَمِينَهُ عَلَى شِمَالِهِ فِي الصَّلَاةِ".

قال النووي[90]: "وبه قال علي بن أبي طالب وأبو هريرة وعائشة وآخرون من الصحابة رضي الله عنهم وسعيد بن جبير والنخعي وأبو مجلز وآخرون من التابعين وسفيان الثوري".

قال ابن عبد البر[91]: "ولا أعلم عن أحد من الصحابة في ذلك خلافاً، إلا شيء روي عن ابن الزبير أنه كان يرسل يديه إذا صلى وقد روي عنه خلافه مما قدمنا ذكره عنه".

قال البغوي[92]: "والعمل اليوم على هذا عند عامة أهل العلم من الصحابة، فمن بعدهم".

الفرع الثاني: أدلة سدل اليدين في الصلاة:

أصحاب هذا القول استدلوا بعدة أدلة منها: الأحاديث النبوية، وبالآثار الواردة عن السلف، وأنه من مخالفات بني إسرائيل، وأن القبض ينافي الخشوع، وعمل أهل المدينة فهذا بيان كل دليل استدلوا به والكلام عليه

أولاً: الأحاديث النبوية

الحديث الأول:

ما روي عن مُحَمَّد بْن عَمْرِو بْنِ عَطَاءٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا حُمَيْدٍ السَّاعِدِيَّ، فِي عَشَرَةٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهُمْ أَبُو قَتَادَةَ، قَالَ أَبُو حُمَيْدٍ: أَنَا أَعْلَمُكُمْ بِصَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالُوا: فَلِمَ؟ فَوَاللَّهِ مَا كُنْتَ بِأَكْثَرِنَا لَهُ تَبَعًا وَلَا أَقْدَمِنَا لَهُ صُحْبَةً، قَالَ: بَلَى، قَالُوا: فَاعْرِضْ، قَالَ: " كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَتَّى يُحَاذِيَ بِهِمَا مَنْكِبَيْهِ، ثُمَّ يُكَبِّرُ حَتَّى يَقِرَّ كُلُّ عَظْمٍ فِي مَوْضِعِهِ مُعْتَدِلًا، ثُمَّ يَقْرَأُ... الحديث» رواه البخاري[93] وأبو داود[94] واللفظ لأبي داود.

* **الحكم على الحديث:** قال الخطابي[95]: حديث صحيح، وصححه النووي[96]، وقال ابن القيم[97]: حَدِيث أَبِي حُمَيْدٍ هَذَا حَدِيث صَحِيح ، مُتَلَقًّى بِالْقَبُولِ، لَا عِلَّة لَهُ. وَقَدْ أَعَلَّهُ قَوْم بِمَا بَرَّأَهُ اللَّه، وَأَئِمَّة الْحَدِيث مِنْهُ"

***وجه الاستدلال:**

- قوله[98] " ثُمَّ يُكَبِّرُ حَتَّى يَقِرَّ كُلُّ عَظْمٍ فِي مَوْضِعِهِ مُعْتَدِلًا"، قال في الفتح: وَفِي رِوَايَةِ هُشَيْمٍ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ ثُمَّ يَمْكُثُ قَائِمًا حَتَّى يَقَعَ كُلُّ عَظْمٍ مَوْقِعَهُ...ألخ" فغير خاف على عامي فضلاً عن عالم، أن معنى يقر ويقع في الروايتين: يثبت ويستقر في محله، ولا شك أن موضع اليدين من الإنسان القائم جنباه، وذلك هو الإرسال بعينه، لا ينازع في ذلك إلا مجنون أو مكابر في المحسوس، إذ لا يمكن أن يقول عاقل: إن وضع اليدين على الصدر أو تحت السرة وضع لهما في محلهما؛ لأنه إنكار المحسوس، فالروايتان صريحتان في الإرسال لا يمكن تأويلهما؛ ولأجل هذا لم يذكر راوي الحديث القبض اكتفاء بما عبر عن الإرسال مع أنه متعرض في وصفه لكل مستحب من مستحبات الصلاة مستوعباً لها لم يترك منها واحداً"
- سهل بن سعد هو أحد العشرة المذكورون في الحديث[99] وهو راوي حديث: «كَانَ النَّاسُ يُؤْمَرُونَ أَنْ يَضَعَ الرَّجُلُ الْيَدَ الْيُمْنَى عَلَى ذِرَاعِهِ الْيُسْرَى فِي الصَّلَاةِ»[100] وكان بين الحاضرين، ولو لم يكن يعلم أن الحديث تُرك العمل به، وأنه منسوخ لقال له تركت وضع اليد على اليد، وهو إنما قال له صدقت. [101]
- تصديق أكابر الصحابة وبهذا العدد لأبي حميد يدل على قوة الحديث وترجيحه على غيره من الأدلة[102].
- ترك الإمام مالك العمل به مع روايته له، لظهور نسخه عنده. [103]
- العمل بحديث رواه عشرة من الصحابة في مجلس واحد، لا شك أنه أرجح من حديث رواه أحاد متفرقون[104].
- أنه وصف الفرائض والسنن والمندوبات ولم يذكر القبض، ولم ينكروا عليه، ولم يذكروا خلافه، ومن البعيد نسيانهم وهم عشرة، وفي مجال المذاكرة[105].
- هذا الحديث لا يقال عنه أنه عام، وأحاديث القبض خصصته؛ لأنه وصف وعدد جميع الفرائض والسنن والمندوبات وكامل هيئة الصلاة، وهو في معرض التعليم والبيان، والحذف فيه خيانة وهذا بعيد عنه وعنهم.
- ولو كان القبض من هيئات الصلاة لآخذوه عليه؛ لما جبلت عليه النفوس من شدة الحرص على إسقاط المتحدي عند التنافس[106].

الحديث الثاني:

حديث المسيء في صلاته

* **الحكم على الحديث**: رواه البخاري ومسلم وغيرهما، ويكفي بهما صحة[107].

* **وجه الاستدلال:** إن الحديث لم يذكر فيه القبض، وقد اشتمل على الفرائض والمندوبات والسنن[108].

الحديث الثالث:

عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: «كَانَ النَّاسُ يُؤْمَرُونَ أَنْ يَضَعَ الرَّجُلُ اليَدَ اليُمْنَى عَلَى ذِرَاعِهِ اليُسْرَى فِي الصَّلاَةِ» قَالَ أَبُو حَازِمٍ لاَ أَعْلَمُهُ إِلَّا يَنْمِي ذَلِكَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

* الحكم على الحديث: رواه البخاري(109) في صحيحه فهو صحيح

*** وجه الاستدلال:**

أن أمرهم بالوضع المذكور دليل نص على أنهم كانوا يسدلون، وإلا كان أمراً بتحصيل الحاصل، وهو عبثٌ محالٌ على الشارع صلى الله عليه وسلم، ومن المعلوم بالضرورة أنهم لم يعتادوا السدل ولم يفعلوه إلا لرؤيتهم فعل الرسول صلى الله عليه وسلم إياه، وأمرهم به بقوله: (صلوا كما رأيتموني أصلي)، فجاء بعد ذلك الأمر بالقبض فهل على الوجوب أم على السنية أم على الجواز، فالأول لا اعتبار له، وبقي الخلاف في الثاني والثالث، فرأى قوم أنه سنة ومندوب، ورأى قوم أنه جائز وجاء للتخفيف من طول القيام، فأمروا بالقبض إشفاقا عليهم فهو من باب الجواز[110].

وأما الدليل على أنه كان آخر فعليه وأمريه صلى الله عليه وسلم، فهو استمرار عمل الصحابة والتابعين عليه، حتى قال مالك في رواية ابن القاسم في المدونة: لا أعرفه، يعني الوضع في الفريضة، إذ لا يجوز جهلهم بآخر حالي الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا مخالفته؛ لملازمتهم له بضبط أحواله واتباعه فيها، فلهذا ضمَّ مالكٌ عملهم للآية المحكمة والحديث الصحيح السالم من معارضة العلم به، والإجماع، وجعل الأربعة أصول مذهبه.

الحديث الرابع:

عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ: «كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَ فِي صَلَاتِهِ رَفَعَ يَدَيْهِ قُبَالَةَ أُذُنَيْهِ، فَإِذَا كَبَّرَ أَرْسَلَهُمَا ثُمَّ سَكَتَ،... الحديث» رواه الطبراني في الكبير[111].

قال صاحب إبرام النقض[112]: وإنما ذكرت هذا الحديث وإن كان في إسناده الخصيب بن جحدر-وقد قيل: إنه ضعيف أو متروك- لما فيه من الإيضاح لحديث أبي حميد الصحيح الذي ذكرناه، والاستشهاد بالضعيف على وجه المتابعة فعله جميع المحدثين، الشيخان وغيرهما، فقد استشهد البخاري برواية عبد الكريم بن أبي المخارق، وهو ضعيف بالاتفاق، وغيره من الضعفاء في صحيحة، ولم يحتج بهم في الأصول، وذكرنا لهذا الحديث من هذا القبيل.

ثانياً: الآثار عن السلف في السدل

عمل الصحابة والتابعين وتابع التابعين بسدل أيديهم في الصلاة.

1- منهم أبو بكر الصديق لما روى عن عَبْدُ الرَّزَّاقِ[113]، قَالَ: أَهْلُ مَكَّةَ يَقُولُونَ: أَخَذَ ابْنُ جُرَيْجٍ الصَّلاةَ مِنْ عَطَاءٍ، وَأَخَذَهَا عَطَاءٌ مِنَ ابْنِ الزُّبَيْرِ، وَأَخَذَهَا ابْنُ الزُّبَيْرِ مِنْ أَبِي بَكْرٍ، وَأَخَذَهَا أَبُو بَكْرٍ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَحْسَنَ صَلاةً مِنَ ابْنِ جُرَيْجٍ. وابن الزبير كان يسدل في الصلاة باتفاق الأئمة وكذلك ابن جريج الذي أخذها من عطاء[114]

2- ومنهم علي ابن أبي طالب: لما روي عنه[115] - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - " أَنَّهُ كَانَ إِذَا طَوَّلَ قِيَامَهُ فِي الصَّلَاةِ يُمْسِكُ بِيَدِهِ الْيُمْنَى ذِرَاعَهُ الْيُسْرَى فِي أَصْلِ الْكَفِّ إِلَّا أَنْ يُسَوِّيَ ثَوْبًا أَوْ يَحُكَّ جِلْدًا؟ وهذا يدل على أن الخليفة -رضي الله عنه- لا يفعل ذالك إلا إذا طول في الصلاة فيتضح أنه يرى السدل أولى في الصلاة من القبض ما لم يضطر إلى ذلك.

3- ومنهم عبد الله بن الزبير قال ابن المنذر[116]: فَممَّنْ رُوِّينَا عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ يُرْسِلُ يَدَيْهِ عَبْدُ اللهِ بْنُ الزُّبَيْرِ، وَالْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ، وَإِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ، وَابْنُ سِيرِينَ، وَرُوِيَ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ جُبَيْرٍ رَأَى رَجُلًا يُصَلِّي وَاضِعًا إِحْدَى يَدَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى فَذَهَبَ فَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا" وروى أيضاً عن عَمْرَو بْن دِينَارٍ، قَالَ: كَانَ ابْنُ الزُّبَيْرِ إِذَا صَلَّى يُرْسِلُ يَدَيْهِ "[117] وقَالَ ابْن عَبَّاس: إِنْ أَحْبَبْتَ أَنْ تَنْظُرَ إِلَى صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاقْتَدِ بِصَلَاةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ[118] وغيرهم كثير نكتفي بهؤلاء.

ثالثاً: مخالفة بني إسرائيل

ما روي عَنِ الْحَسَنِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَحْبَارِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَاضِعِي أَيْمَانِهِمْ عَلَى شَمَائِلِهِمْ فِي الصَّلَاةِ»[119]

وجه الدلالة: ما نقل عن جميعهم يفهم منه النسخ، لأن نسبته لأحبار بني إسرائيل أو الروم دال دلالة صريحة على أنه ليس من سنته صلى الله عليه وسلم؛ لأنه لا يقتدي بأحبار الروم ولا يأمر بالاقتداء بهم ولا ينسب إليهم شيئا من السنة، بل لقد نهى صلى الله عليه وسلم عن سؤالهم والاقتداء بهم وعن النظر في كتبهم[120].

رابعاً: القبض ينافي الخشوع

قال المالكية القائلين بالسدل[121]: إن الوضع ينافى الخشوع.

خامساً: عمل أهل المدينة

ومن أدلة الإرسال ما عليه عمل أهل المدينة[122]، وعمل أهل المدينة مقدم على خبر الآحاد عند مالك جاعلا له كالناسخ لما عارضه من خبر الآحاد، وذلك لأن الصحابة رضوان الله عليهم يأخذون بالمتأخر من أقواله وأفعاله صلى الله عليه وسلم ولا يمكن أن يخفى عليهم المتأخر منها، فإذا وجد مالك -رضي الله عنه- عمل أهل المدينة المشحونة من التابعين على خلاف ذلك الخبر عمل بعمل أهل المدينة، وترك الخبر لقرب عهده صلى الله عليه وسلم وعهد الصحابة الذين تلقوا منه الشريعة. وتلقاها منهم التابعون فلا يمكن للتابعين أن يجدوا الصحابة على عمل ويعملوا بخلافه، فعلم أن هذا العمل مستند إلى خبر متأخر ناسخ للخبر الذي قبله. فصار عمل أهل المدينة لهذا المعنى كالمتواتر.

والمتواتر مقدم قطعا على خبر الآحاد، وعمل أهل المدينة حجة عند مالك رحمه الله، والمقصود بعمل أهل المدينة مقصور على عمل الصحابة والتابعين بالمدينة خاصة لأنهم هم الذين يتوفر فيهم ما مر من نقل خلفهم عن سلفهم ما كان يعمل به صلى الله عليه وسلم ويحصل فيهم شرط التواتر كما مر. وإذا قال قائل: لم يثبت عندنا عمل أهل المدينة بالإرسال، ومن أين لنا بثبوته؟ فالجواب: أن قول مالك بالإرسال كاف في ثبوته لأن القائلين بالقبض يزعمون أنه لا يوجد حديث يدل على الإرسال مع ما قدمناه من الأحاديث الدالة عليه.

ومما هو دليل أيضا[123] على أن عمل أهل المدينة على الإرسال كونه مذهب سعيد بن المسيب، وهو أحد كبار التابعين وأحد فقهاء المدينة السبعة أدرك عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو أفضل التابعين على الإطلاق كما قال الإمام أحمد فهذا وحده كاف في ثبوت كون عمل أهل المدينة على الإرسال، ا هـ من أشد العلماء تعصبا للقبض ابن عبد البر وقد قال في كتابه الكافي الذي ألفه في فقه مالك، وذكر في خطبته أنه اعتمد فيه على عمل أهل المدينة واقتصر فيه على الأصح عملا والأوثق نقلا ومن ذلك ما نصه: ووضع اليمنى منها على اليسرى وإرسالهما كل ذلك سنة في الصلاة، قلنا: إن آخر الأمرين الإرسال لما مر بيان ما عليه عمل أهل المدينة. فمالك لم يترك العمل بالحديث إلا لترك الصحابة القاطنين بالمدينة ومنهم العشرة المبشرون بالجنة العمل به والتابعين له.

وأما الدليل على كونه آخر فعليه وأمريه صلى الله عليه وسلم[124]: فهو استمرار عمل الصحابة والتابعين عليه حتى قال مالك في رواية ابن القاسم في المدونة: لا أعرفه، يعني الوضع

في الفريضة: إذ لا يجوز جهلهم بآخر حالي الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا مخالفته لملازمتهم له لضبط أحواله واتباعه فيها، فلهذا ضم مالك عملهم للآية المحكمة والحديث الصحيح السالم من معارضة العمل به والإجماع وجعل الأربعة أصول مذهبه.

وقد ناقشوا الأدلة التي استدلوا بها في القبض:

أ- حديث البخاري: قالوا فيه:

1. قال الداني[125]: هذا معلولٌ؛ لأنَّه ظَنٌّ.
2. لو كان مرفوعا ما احتاج أبو حازم إلى قوله لا أعلمه إلخ. [126]
3. أن الحديث مرسلاً، لأن أبا حازم لم يعين من نماه له، وقال مغلطاي: هو إسماعيل بن إسحاق القاضي[127].
4. أن السدل هو الأصل.
5. أن الحديث منسوخ[128].

ب- باقي الأحاديث التي استدلوا بها في القبض

قال مولاي البشير بن محمد أعمون التناني[129]: أما الأحاديث الواردة في القبض، فليس أكثرها صحاحا ولا حسانا ولا سالما من الضعف بل كلها ما بين موقوف ومضطرب وضعيف، فكل ما ورد في القبض ليس فيه خبر ولا فيه مقال فلا يحتج به بوجه غير حديث وائل عند مسلم مع ما فيه من الخلاف في سنده وإرساله ومتنه

الفرع الثالث: مناقشة الرأي الثاني القائلين بالسدل:

أولاً: الأحاديث النبوية:

ما استدلوا به من الأحاديث النبوية أما صحيحة غير صريحة، أو صريحة غير صحيحة، **فالحديث الأول:** حديث أَبي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ

فالرد من عده وجوه:

أولاً: من حيث ذكر مسائله: فإن هذا الحديث بجميع طرقه مع كثرة ألفاظه وطرقه لم يستوعب جميع ما يتعلق بأوصاف الصلاة نذكر منها[130]

- أذكار الركوع والسجود والرفع منها.
- التعوذ والبسملة والجهر فيهما، أو الإخفات
- صيغ التشهد والدعاء فيه، والصلاة على النبي –صلى الله عليه وسلم-.

- تعيين محل الجهر ومحل الإسرار في القراءة.

وغيرها الكثير، وقد ألف ابن حبان كتاب الصلاة المفرد عن الصحيح ذكر في أوله: أن الأربع ركعات تشتمل على ستمائة سنة منقولة عن رسولنا –صلى الله عليه وسلم- فكيف بحديث واحد يجمع تلك السنن؟! [131]

ثانياً: من حيث تبويب الحديث عند المحدثين: جميع المحدثين الذين ذكروا هذا الحديث وبوبوا له، واستنبطوا منه أبواباً فقهية -وأكثرهم البيهقي في السنن الكبرى استنبط منه أربعة عشر باباً فقهياً، وابن حبان ذكر سبعة أبواب- فلم يذكر أحدهم باباً عنون فيه باب السدل[132].

<u>الحديث الثاني:</u> حديث المسيء في صلاته فالرد كما قيل في حديث أبي حميد الساعدي وهو من عده وجوه:

أولاً: من حيث ذكر مسائله: فإن هذا الحديث بجميع طرقه لم تذكر فيه جملة من مسائل الصلاة، وقد أخذها العلماء من أحاديث مستقلة أخرى منها[133]:

- النية: فهي ركن وفرض عند جميع المذاهب، ولم يأتِ ذكرها في حديث المسيء في صلاته.
- القعود الأخير وهو فرض بالاتفاق، لم يأتِ ذكره فيه.
- السلام وهو فرض عند غير الحنفية، ولم يأت ذكره فيه.
- التشهد الأخير وهو فرض عند غير المالكية، ولم يأت ذكره فيه.

وغيرها الكثير، فلا يوجد حديث ضم صفة صلاة النبي -صلى الله عليه وسلم-، فالعلماء قاموا بتجميعها من أحاديث كثيرة من دوواين السنة المختلفة.

ثانياً: من حيث تبويب الحديث عند المحدثين: جميع المحدثين الذين ذكروا هذا الحديث وبوبوا له، واستنبطوا منه أبواباً فقهية -وأكثرهم البيهقي في السنن الكبرى استنبط منه أربعة عشر باباً فقهياً- فلم يذكر أحدهم باباً عنون فيه باب السدل[134].

ثالثاً: أن الحديث ذكر ما لا بد منه، فأنه ذكر ما تدعو إليه الضرورة وهي الطمأنينة في الصلاة حالة الركوع والسجود، وهو الذي أساء فيه المسيء، فعلمه الرسول -صلى الله عليه وسلم- ما أساء فيه وزاد عليه فذكر له بعض الأمور[135].

<u>الحديث الثالث:</u>

قال الهيثمي[136]: رَوَاهُ الطَّبَرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ وَفِيهِ الْخَصِيبُ بْنُ جَحْدَرٍ وَهُوَ كَذَّابٌ.

قال ابن حجر[137]: "الخصيب بن جحدر: كذبه شعبة والقطان وابن معين، وقال أحمد لا يكتب حديثه، وقال البخاري: كذاب، وقال الساجي: كذاب متروك الحديث ليس بشيء، وقال العقيلي: أحاديثه مناكير لا أصل لها، وقال ابن الجارود في الضعفاء: كذاب".

حديث مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ فهو صريح في السدل، ولكن لا يسعفهم في الاستدلال فهو لا تقوم به حجة فراويه كذاب، وللأسف صاحب كتاب "إبرام النقض"[138] حاول أن يوهم أن راويه وصف بأنه ضعيف يتقوى بالأحاديث الصحيحة، ولكن هذا الراوي كذاب لا يسعفه في احتجاجه ولو جاء من ألف طريق، فالكذاب تطرح روايته، ولا يؤخذ بها، إنما تروى من أجل بيان كذبها كما هو مقرر عند أهل الحديث[139].

ثانياً: عمل الصحابة والتابعين:

لم يصح عن الصحابة السدل إلا ما روي عن ابن الزبير وروي عنه خلاف ذلك، قال ابن عبدالبر[140]: "ولا أعلم عن أحد من الصحابة في ذلك خلافاً إلا شيء روي عن ابن الزبير أنه كان يرسل يديه إذا صلى وقد روي عنه خلافه مما قدمنا ذكره عنه".

والذين ثبت عن بعض التابعين من أفعالهم إنما من أجل بيان أنها ليس بواجب وفرض تبطل الصلاة بعدم فعله، قال ابن عبد البر[141]: "وروي عن الحسن وإبراهيم أنهما كانا يرسلان أيدهما في الصلاة، وليس هذا بخلاف؛ لأن الخلاف كراهية ذلك، وقد يرسل العالم يديه ليري الناس أن ليس ذلك بحتم واجب".

ولو ثبت ذلك عن بعض التابعين، والجم الغفير من التابعين على خلافهم، كذلك الصحابة المتلقين من رسول الله - صلى الله عليه وسلم- فالحجة فيما نقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أقواله وأفعاله، وقال عبد البر[142] -بعد روايته لعدة روايات لبعض التابعين بالسدل-: "فهذا ما روي عن بعض التابعين في هذا المبحث وليس بخلاف؛ لأنه لا يثبت عن واحد منهم كراهية، ولو ثبت ذلك ما كانت فيه حجة؛ لأن الحجة في السنة لمن اتبعها ومن خالفها فهو محجوج بها، ولا سيما سنة لم يثبت عن واحد من الصحابة خلافها".

وينكر ابن عبد البر على الذين فرقوا بين الفرض والنافلة، فالصحابة نقلوا عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- صلاته أمامهم في الفرائض، قال ابن عبد البر[143]: "ولو قال قائل: إن ذلك في الفريضة دون النافلة؛ لأن أكثر ما كان يتنفل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في بيته ليلاً؟! ولو فعل ذلك في بيته لنقل ذلك عنه أزواجه، ولم يأت عنهن في ذلك شيء ومعلوم أن الذين رووا عنه أنه كان يضع يمينه على يساره في صلاته لم يكونوا ممن يبيت عنده، ولا يلج بيته وإنما حكوا عنه ما رأوا منه في صلاتهم خلفه في الفرائض".

ثالثاً: مخالفة بني إسرائيل

ما روي عَنِ الْحَسَنِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَحْبَارِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَاضِعِي أَيْمَانِهِمْ عَلَى شَمَائِلِهِمْ فِي الصَّلَاةِ»

الرد على هذا: أن ظاهر هذا الحديث يدل على المدح وليس الذم؛ لكونها من شرائع الأنبياء قبل محمد صلى الله عليه وسلم[144]، وأحبار بني إسرائيل الراسخين في العبادة، العارفين لسنة نبيهم التزموا بهذا الأمر، وقبضوا بأيمانهم على شمائلهم.

دعوى النسخ

كل استدلالاتهم بالأحاديث الصحيحة فهي غير صريحة: كحديثي أبي حميد والمسيء في صلاته، فكيف يُثبت دعوة النسخ لمفهوم قد لا يوافقون عليه؟ ولم يقل به أحد من السابقين أن حديث القبض منسوخ، وأول من أدعى ذلك[145] الشيخ عليش ت1299هـ، فالنسخ لا يثبت إلا بالنقل عن النبي -صلى الله عليه وسلم-.

رابعاً: القبض ينافي الخشوع

يجاب عليه: بل إن المالكية أنفسهم قالوا: بأن القبض من باب الخشوع.

قال ابن بطال المالكي وهو يشرح حديث سهل في القبض عند البخاري[146]: وهو من باب الخشوع.

قال القاضي عياض[147]: ذهب جمهور العلماء وأئمة الفتوى إلى أخذ الشمال باليمين فى الصلاة، وأنه من سنتها وتمام خشوعها وضبطها عن الحركة والعبث.

وقال اللخمي[148]: "ولأنها وقفة الذليل والعبد لمولاه"

قال ابن العربي المالكي[149]: "والحكمة فيها عند علماء المعاني: أن الوقوف بهيئة الذلة، والاستكانة بين يدي رب العزة ذي الجلال والإكرام؛ كأنه إذا جمع بين يديه يقول: لا دفع ولا منع، ولا حول ادعى ولا قوة، وها أنا في موضع الذلة فإسبغ على فائض الرحمة"

خامساً: عمل أهل المدينة

1- أول من أدعى ذلك[150] هو الشيخ التتائي المالكي ت942هـ.
2- لم يثبت عن أحد منهم أنه سدل يديه إلا سعيد بن المسيب.
3- أن الإمام مالك -رحمه الله- لما نقل حديثين في القبض لم يذكر بعدهما أن عمل أهل المدينة على خلاف ذلك، كما في سائر الأحاديث التي عليها العمل، أو ليس عليها العمل،

جاء في مجلة مجمع الفقه الإسلامي[151]: تعابيره في الموطأ لا تخرج عن قوله: (هذا الأمر الذي أدركت عليه الناس وأهل العلم ببلدنا، أو الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا، أو الأمر الذي لا اختلاف فيه عندنا، أو ما أعرف شيئًا مما أدركت عليه الناس أو السنة عندنا، أو وليس على هذا العمل عندنا، أو الأمر الذي سمعت من أهل العلم، أو السنة التي لا اختلاف فيها عندنا أو السنة التي عندنا والتي لا شك فيها، أو قوله وليس العمل على هذا) هذه هي الصيغ التي استعملها مالك في موطئه قاصدًا بها عمل أهل المدينة.

4- قال الترمذي[152]: "وَالعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ العِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالتَّابِعِينَ، وَمَنْ بَعْدَهُمْ، يَرَوْنَ أَنْ يَضَعَ الرَّجُلُ يَمِينَهُ عَلَى شِمَالِهِ فِي الصَّلَاةِ".

فلو قال به بعض أهل العلم لذكره الترمذي رحمه الله، فدل على أنه إجماعاً من عصر القرون الثلاثة الأولى.

الرد على ردودهم: **أ- حديث البخاري:**

1- قول الداني: هذا معلولٌ؛ لأنَّه ظَنٌّ.

الجواب: قال ابن حجر[153]: أن أبا حازم لو لم يقل لا أعلمه إلخ لكان في حكم المرفوع؛ لأن قول الصحابي كنا نؤمر بكذا يصرف بظاهره إلى من له الأمر، وهو النبي -صلى الله عليه وسلم-؛ لأن الصحابي في مقام تعريف الشرع فيحمل على من صدر عنه الشرع، ومثله قول عائشة كنا نؤمر بقضاء الصوم، فإنه محمول على أن الآمر بذلك هو النبي -صلى الله عليه وسلم-، وأطلق البيهقي أنه لا خلاف في ذلك بين أهل النقل والله أعلم. وقد ورد في سنن أبي داود والنسائي وصحيح ابن السكن شيء يستأنس به على تعيين الآمر والمأمور فروى عن ابن مسعود قال رآني النبي صلى الله عليه وسلم واضعا يدي اليسرى على يدي اليمنى فنزعها ووضع اليمنى على اليسرى إسناده حسن.

2- لو كان مرفوعاً ما احتاج أبو حازم إلى قوله لا أعلمه إلخ. [154]

الجواب أنه أراد الانتقال إلى التصريح فالأول لا يقال له مرفوع وإنما يقال له حكم الرفع[155]، فقوله لا أعلمه فمعناه[156]: لا أعلم هذه العبارة إلا مرفوعة، أي من له الأمر والنهي وهو المشرع ويفسره حديث سَعْدٍ«أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِوَضْعِ اليَدَيْنِ وَنَصْبِ القَدَمَيْنِ» فقد فسر أن الآمر هو رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-

3- أن الحديث مرسلاً، لأن أبا حازم لم يعين من نماه له.

الجواب: قال العيني[157]: " ينمي " بفتح الياء وسكون النون وكسر الميم قال الجوهري: يقال نميت الأمر، أو الحديث إلى غيري إذا أسندته ورفعته، وقال ابن وهب: ينمي يرفع، ومن

اصطلاح أهل الحديث إذا قال الراوي ينميه فمراده يرفع ذلك إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - ولو لم يقيد.

4- أن السدل هو الأصل.

الجواب[158]**:** إن الأصل في الحقائق الشرعية هو ما وضعه الشارع لا ما تقتضيه الطبيعة من السكون والحركات، فالصلاة في أصلها الدعاء فعرفها لنا النبي -صلى الله عليه وسلم-بأنها دعاء مقرونة بأفعال مخصوصة من جملتها وضع اليمين على الشمال بالإضافة أنها الأصل حيث لأنها سنة المرسلين، وهناك أفعال في الصلاة كثيرة لو قيل على الأصل لما بقي من الصلاة أفعالاً كرفع اليدين عند تكبيرة الإحرام، ورفع السبابة عند التشهد وغيرهما.

ب- قولهم باقي الأحاديث أكثرها ضعيفة:

الرد: قد بينا عندما ذكرناها أنها أكثرها صحاح وحسان وبعضها ضعيفة بشهادة العلماء الذين هم ميزان في الجرح والتعديل والحكم عليها من حيث الصحة والضعف ويكفي بهم حكاماً على صحة هذه الأحاديث.

المطلب الخامس: الترجيح

بعدما ناقشنا أدلة كل فريق وبينا ما فيها من وجه الاستدلال والقوة والضعف يجب الرجوع إلى الحق، قال البناني[159]: وإذا تقرر الخلاف في أصل القبض كما ترى وجب الرجوع إلى الكتاب والسنة كما قال تعالى: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} [النساء: 59] وقد وجدنا سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد حكمت بمطلوبية القبض في الصلاة بشهادة ما في الموطأ والصحيحين وغيرهما من الأحاديث السالمة من الطعن فالواجب الانتهاء إليها والوقوف عندها والقول بمقتضاها اهـ.

فإن الفريق الأول القائلين بالقبض هم أصوب رأياً وأقوى دليلاً لأسباب ذكرناها أثناء البحث ونلخصها هنا:

1) **الأحاديث النبوية:**

- صحة الأحاديث التي تدل على القبض منها ما رواها البخاري ومنها مسلم وباقي الأحاديث في دواوين السنة منها الصحيح ومنها الحسن ومنها الضعيف المنجبر. قال القاضي عياض[160]: "والآثار بفعل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذلك والحض عليه صحيحة". وقال ابن عبد البر[161]: "لم تختلف الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا المبحث".

- رُويت أحاديث القبض من طريق تسعة عشر صحابياً بألفاظ مختلفة فهو حديث متواتر تواتراً معنوياً.
- الأحاديث التي أُسْتُدل بها على السدل منها صحيح غير صريح في السدل قد يُفهم غير الذي قالوه، والأحاديث الأخرى الصريحة في القبض التي أُسْتُدل بها لم يقبلها علماء الحديث.

2) عمل الصحابة رضوان الله عليهم:

عمل الصحابة رضوان الله عليهم بإجماعهم هو القبض، إلا ما روي عن ابن الزبير وروي عنه خلافه فتسقط روايته، وحتى لو بسط هو فهو مخالف لإجماع الصحابة الذين تلقوا عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال الترمذي[162]: "وَالعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ العِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالتَّابِعِينَ، وَمَنْ بَعْدَهُمْ، يَرَوْنَ أَنْ يَضَعَ الرَّجُلُ يَمِينَهُ عَلَى شِمَالِهِ فِي الصَّلَاةِ". وقال ابن عبد البر[163]: "ولا أعلم عن أحد من الصحابة في ذلك خلافاً، إلا شيء روي عن ابن الزبير أنه كان يرسل يديه إذا صلى وقد روي عنه خلافه مما قدمنا ذكره عنه".

3) عمل التابعين:

- أجمع عمل التابعين على سنية القبض وقد أطبقت أقوال العلماء على الإجماع في هذه القرون الثلاثة كما مر معنا قول الترمذي.
- روي عن بعضهم الذي هو بمثابة مخالفة لإجماعهم، وعمل الواحد والاثنين لا يخرم الإجماع، وقد يكون عملهم ليعلم الناس بعدم وجوبه، قال ابن عبد البر[164]: "وروي عن الحسن وإبراهيم أنهما كانا يرسلان أيدهما في الصلاة، وليس هذا بخلاف؛ لأن الخلاف كراهية ذلك، وقد يرسل العالم يديه ليري الناس أن ليس ذلك بحتم واجب".
- ولو ثبت عن بعضهم ذلك فالحجة بما صح عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وما عليه إجماع الأمة، وقال عبد البر[165]-بعد روايته لعدة روايات لبعض التابعين بالسدل-: "فهذا ما روي عن بعض التابعين في هذا المبحث وليس بخلاف؛ لأنه لا يثبت عن واحد منهم كراهية، ولو ثبت ذلك ما كانت فيه حجة؛ لأن الحجة في السنة لمن اتبعها ومن خالفها فهو محجوج بها، ولا سيما سنة لم يثبت عن واحد من الصحابة خلافها".

4) قول الإمام مالك وعمله:

إن قول الإمام مالك وعمله على أن القبض هي السنة للأسباب التالية:

- الذين أخذوا العلم عن مالك ثلاثمائة وألف ليس فيهم من روي عنه السدل إلا ابن القاسم، وممن روى عنه القبض أشهب وسحنون وابن نافع ومطرّف وابن الماجشون وابن وهب وابن عبدالحكم وابن حبيب وابن عبد البر وكثيرون، وروايتهم متأخرة عن رواية ابن القاسم.
- أن الإمام مالك -رحمه الله- لما نقل حديثين في القبض في الموطأ لم يذكر بعدهما أن عمل أهل المدينة على خلاف ذلك، كما في سائر الأحاديث التي عليها العمل، أو ليس عليها العمل.
- قال ابن عبد البر[166]: لم يزل مالك يقبض حتى لقي الله عز وجل.
- رواية ابن القاسم في المدونة: بينها العلماء المحققون واعتمدوها كالقاضي عبد الوهاب وعياض إنما أنكر أن يصنع ذلك للاعتماد والمعونة.

5) **جمهور الفقهاء المالكية وأهل الفتوى منهم والمعتمدون يقولون بالقبض**. قال ابن عزوز[167]: ومثلهم كثير لم نتأكد من نسبته إليهم، فهل عرف الناس المذهب إلا من هؤلاء ولا سيما الذين سميناهم وهم فوق الخمسين مؤلفاً.

فهذه تلخيص الأدلة التي تدل على سنية القبض، وتكفي لكل ذي لب، وبعيد عن الهوى، وسلك غير سبيل الحق والدليل، والحمد لله رب العالمين.

الهوامش

(1) الفراهيدي، كتاب العين، (53/5).

(2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (50/5).

(3) المرجع السابق، نفس الصفحة، وانظر: الخرشي، شرح الخرشي على خليل (286/1)، عليش، منح الجليل (262/1)، الدسوقي، حاشية الدسوقي (250/1)، الدردير، الشرح الكبير للدردير(250/1).

(4) ابن عزوز، هيئة الناسك، ص56.

(5) ابن فارس، مرجع سبق ذكره، (149/3).

(6) ابن منظور، لسان العرب (333/11).

(7) انظر الدردير، مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة، الزُرقاني، شرح الزُرقاني على مختصر خليل(1/ 378)، الخرشي، مرجع سبق ذكره،(1/ 170).

(8) ابن عبد البر، البيان والتحصيل، (395/1)، واختلاف أقوال مالك وأصحابه، ص107.

(9) القرينان في المذهب المالكي هما أشهب ت204هـ، عبد الله بن نافع ت206؛ لاقتران سماعهما من الإمام مالك.

(10) ابن عبد البر، اختلاف أقوال مالك وأصحابه، ص107، ابن بطال، شرح صحيح البخاري 357/2.

(11) ابن يونس الصقلي، الجامع لمسائل المدونة، (516/2.).

(12) انظر ابن عبد البر، البيان والتحصيل (395/1.).

(13) انظر ابن عبد البر، مرجع سابق ذكره، نفس الصفحة، ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، (1/ 98).

(14) ابن أبي زيد القيرواني، شرح زروق على متن الرسالة، (1/ 216).

(15) المنتقى شرح الموطأ (1/ 281)، ابن أبي زيد القيرواني، مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة.

(16) مالك، المدونة الكبرى، (1/ 169)، ابن عبد البر، التمهيد (74/20).

(17) انظر ابن العربي، عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي (54/2).

(18) مالك، مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة، ابن عبد البر، التمهيد،(20 /74).

(19) أحمد بن محمد بن الصديق، رسالة رفع شأن المنصف السالك، ص21.

(20) انظر ابن عبد البر، البيان والتحصيل (395/1).

(21) المسناوي، نصرة القبض ص42.

(22) ابن عبد البر، التمهيد(79/20).

(23) عياض، التَّنْبيهَاتُ المُسْتَنْبَطَةُ (1/ 159).

(24) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(25) انظر عليش، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك(1/ 125).

(26) الخرشي، مرجع سبق ذكره، (33/1).

(27) المرجع السابق، نفس الصفحة، وانظر بهرام الدميري، الشامل في فروع المالكية (91/1).

(28) انظر عياض، مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة، وعياض، إكمال المعلم (291/2)، الخرشي، مرجع سبق ذكره (1/ 170)، المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل(247/2).

(29) القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف(241/1).

(30) المواق، مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة.

(31) ابن العربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس ص347.

(32) ابن العربي، أحكام القرآن(461/4).

(33) عياض، إكمال المعلم (291/2).

(34) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن(220/20.)

(35) ابن الحاج، المدخل (58/1).

(36) زروق، شرح زروق على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني (1/ 216).
(37) بلغة السالك لأقرب المسالك1/ 324.
(38) الخرشي، مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة.
(39) انظر ابن عبد البر، مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة.
(40) عياض، مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة.
(41) المواق، مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة.
(42) عليش، مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة.
(43) الخرشي، مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة.
(44) عليش، مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة.
(45) عياض، التَّنْبيهَاتُ المُسْتَنْبَطةُ (1/ 159).
(46) الخرشي، مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة.
(47) ابن عزوز، مرجع سبق ذكره ص82.
(48) ابن عزوز، مرجع سبق ذكره ص145.
(49) المسناوي، نصرة القبض ص91.
(50) مالك، الموطأ(1/158-159).
(51) العلاوي، نور الأثمد ص18-19
(52) ابن عزوز، مرجع سبق ذكره ص145.
(53) ابن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء(12/2).
(54) المسناوي، مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة.
(55) ابن عزوز، مرجع سبق ذكره ص145.
(56) عليش، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك (73/1).
(57) السنوسي، شفاء الصدر بأري المسائل العشر ص10.
(58) ابن عزوز، مرجع سبق ذكره ص65.
(59) زروق، مرجع سبق ذكره (1/ 216).
(60) ابن رشد، بداية المجتهد (146/1).
(61) ابن العربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس ص347.
(62) انظر البناني، حاشية البناني على الزرقاني (1/ 378)، ابن عزوز، مرجع سبق ذكره ص154.

(63) انظر ابن عبد البر، الاستذكار (2/ 291).

(64) عياض، إكمال المعلم (291/2).

(65) انظر ابن رشد، البيان والتحصيل(395/1).

(66) انظر ابن عبد البر، التمهيد (74/20).

(67) انظر المرجع السابق (75/20).

(68) انظر ابن عبد البر، الاستذكار (2/ 291).

(69) محمد عابد، القول الفصل لتأييد سنة السّدل ص35.

(70) مالك، الموطأ (159/1).

(71) البخاري، صحيح البخاري، (148/1 ح740).

(72)مسلم، صحيح مسلم (1/ 301ح401).

(73) أبو داود، سنن أبي داود(200/1).

(74) النووي، المجموع(312/3).

(75) ابن حجر، فتح الباري(224/2).

(76) ابن حنبل، مسند أحمد (304/36).

(77) الترمذي، سنن الترمذي(32/2).

(78) ابن ماجه، سنن ابن ماجه (266/1).

(79) الدارقطني، سنن الدارقطني(33/2).

(80) الهيتمي، تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج 1/ 337.

(81) الترمذي، مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة.

(82) ابن حنبل، مرجع سبق ذكره،(169/37).

(83) الطبراني، المعجم الكبير(276/2).

(84) الهيثمي، مجمع الزوائد(104/2) والطرق الأخرى التي لم نذكرها في الأصل نذكرها هنا في الحاشية للتكتمل الفائدة: السادس: عَنْ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا بِتَعْجِيلِ الْفِطْرِ وَتَأْخِيرِ السُّحُورِ ، وَوَضْعِ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى». رواه العقيلي الضعفاء الكبير404/4 قال العقيلي: وَهَذَا يُرْوَى بِأَصْلَحَ مِنْ هَذَا الْإِسْنَادِ. السابع: من طريق ابْن عَبَّاسٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ نَبِيَّ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّا مَعْشَرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا بِتَعْجِيلِ فِطْرِنا، وَتَأْخِيرِ سُحُورِنا، وَوَضَعِ أيمَانِنَا عَلَى شمائِلِنا فِي الصَّلَاةِ» رواه ابن حبان في صحيحه67/5 والطبراني المعجم الكبير199/11، وقال الهيثمي (مجمع الزوائد105/2): رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال

الصحيح. الثامن: ومن طريق أبي الدرداء، رفعه قال: " «ثلاث من أخلاق النبوة: تعجيل الإفطار وتأخير السحور ووضع اليمين على الشمال في الصلاة» " رواه الدارقطني (نيل الأوطار216/2) والطبراني مرفوعاً(مجمع الزوائد105/2) وعند ابن أبي شيبة(مصنف ابن أبي شيبة 342/1) ورواية عند الطبراني موقوفاً(مجمع الزوائد105/2) وقال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير مرفوعاً وموقوفاً على أبي الدرداء، والموقوف صحيح، والمرفوع في رجاله من لم أجد من ترجمه. التاسع: ومن طريق جَابِرٍ، قَالَ: " مَرَّ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَجُلٍ وَهُوَ يُصَلِّي وَقَدْ وَضَعَ يَدَهُ الْيُسْرَى عَلَى الْيُمْنَى فَانْتَزَعَهَا، وَوَضَعَ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى" رواه أحمد(مسند أحمد 314/23) والطبراني في الأوسط(المعجم الأوسط 27/8)، وقال الهيثمي(مجمع الزوائد104/2): رواه أحمد والطبراني في الأوسط ورجاله رجال الصحيح. العاشر: ومن طريق عن ابن الزبير، قال: «صَفُّ الْقَدَمَيْنِ وَوَضْعُ الْيَدِ عَلَى الْيَدِ مِنَ السُّنَّةِ» رواه أبو داود(سنن أبي داود200/1)، وقال النووي(المجموع312/3): رواه أبو داود بإسناد حسن. وقال ابن الملقن(البدر المنير512/3): إسناد جيد. الحادي عشر: ومن طريق عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، قَالَتْ: ثَلَاثٌ مِنَ النُّبُوَّةِ، بِتَعْجِيلِ الْفِطْرِ، وَتَأْخِيرِ السَّحُورِ، وَوَضْعِ الْيَدِ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى فِي الصَّلَاةِ. رواه البيهقي(السن الكبير للبيهقي44/2)، وقال: الصحيح من قولها. الثاني عشر: ومن طريق شَدَّادِ بْنِ شُرَحْبِيلَ الْأَنْصَارِيِّ، قَالَ: مَهْمَا نَسِيتُ، فَإِنِّي لَمْ أَنْسَ أَنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «قَائِمًا يُصَلِّي، وَيَدُهُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى قَابِضًا عَلَيْهَا» رواه الطبراني(المعجم الكبير272/7). وفيه: عَيَّاشُ بْنُ مُؤْنِسٍ ترجم له البخاري(التاريخ الكبير 7/ 47)، وابن أبي حاتم(الجرح والتعديل 7/ 5)، ولم يذكرا فيه جرحًا ولا تعديلًا، وذكره ابن حبان في "الثقات"(8/ 509)، فمثل هذا يكون حديثه في رتبة الحسن إن شاء الله تعالى. الثالث عشر: ومن طريق يَعْلَى بْنِ مُرَّةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: "«ثَلَاثَةٌ يُحِبُّهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: تَعْجِيلُ الْإِفْطَارِ وَتَأْخِيرُ السُّحُورِ وَضَرْبُ الْيَدَيْنِ إِحْدَاهُمَا بِالْأُخْرَى فِي الصَّلَاةِ» ". وقال الهيثمي(مجمع الزوائد105/2): رواه الطبراني في الكبير، وفيه: عمر بن عبد الله بن يعلى، وهو ضعيف. الرابع عشر: ومن طريق مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ: «كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَ فِي صَلَاتِهِ رَفَعَ يَدَيْهِ قُبَالَةَ أُذُنَيْهِ، فَإِذَا كَبَّرَ أَرْسَلَهُمَا ثُمَّ سَكَتَ، وَرُبَّمَا رَأَيْتُهُ يَضَعُ يَمِينَهُ عَلَى يَسَارِهِ... الحديث رواه الطبراني(المعجم الكبير74/20)، وقال ابن الملقن(البدر المنير512/3): "وَفِي إِسْنَاده: الخصيب بن جحدر، وَقد كذبه شُعْبَة وَالْقطَّان، وَفِيه أَيْضا: مَحْبُوب بن الْحسن، ضعفه النَّسَائِيّ، ولَيَّنه أَبُو حَاتِم فَقَالَ: لَيْسَ بِالْقَوِيّ ووثَّقه ابْن معِين". الخامس عشر: ومن طريق أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: «أَخْذُ الْأَكُفِّ عَلَى الْأَكُفِّ فِي الصَّلَاةِ تَحْتَ السُّرَّةِ» رواه أبو داود(سنن أبي داود200/1)، قال أبو داود: سمعت أحمد بن حنبل: يضعف عبد الرحمن بن إسحاق الكوفي. السادس عشر: ومن طريق طَاوُسٍ مُرْسَلًا قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «يَضَعُ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى يَدِهِ الْيُسْرَى، ثُمَّ يَشُدُّ بَيْنَهُمَا عَلَى صَدْرِهِ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ» رواه أبو داود(سنن أبي داود200/1). السابع عشر: ومن طريق سعد بن أبي وقاص«أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِوَضْعِ الْيَدَيْنِ وَنَصْبِ الْقَدَمَيْنِ» رواه الترمذي(سنن الترمذي67/2). الثامن عشر: ومن طريق علي بن أبي طالب قَالَ: «مِنَ السُّنَّةِ وَضْعُ الْكَفِّ عَلَى الْكَفِّ فِي الصَّلَاةِ تَحْتَ السُّرَّةِ» رواه أبو داود(سنن أبي داود201/1) قال النووي(شرح مسلم115/4):

"ضعيف متفق على تضعيفه رواه الدارقطني والبيهقي من رواية أبي شيبة عبد الرحمن بن إسحاق الواسطي وهو ضعيف بالاتفاق". التاسع عشر: من طريق حُذَيْفَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا بِتَعْجِيلِ الْفُطُورِ وَتَأْخِيرِ السُّحُورِ ، وَوَضْعِ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى» قال ابن حجر (التلخيص الحبير548/1): أخرجه الدارقطني في الأفراد.

(85) ابن عبد البر، التَّقصّي لما في المُوَطَّأ مِنْ حَدِيْثِ النَّبيِّ (صلى الله عليه وسلم) ص161.

(86) عياض، إكمال المعلم (291/2).

(87) ابن عبد البر، التمهيد (74/20).

(88) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (220/20.)

(89) الترمذي، مرجع سبق ذكره (32/2).

(90) النووي، مرجع سبق ذكره (311/3).

(91) ابن عبد البر، التمهيد (74/20).

(92) البغوي، شرح السنة(32/3).

(93) البخاري، مرجع سبق ذكره (165/1ح828).

(94) أبو داود، مرجع سبق ذكره (194/1ح730).

(95) الخطابي، معالم السنن(194/1).

(96)النووي، مرجع سبق ذكره (406/3).

(97) ابن القيم، تَهْذِيْبُ سُنَنِ أَبي دَاودَ وَإِيضاحِ مُشكِلاتِهِ، وقد بين هذه العلل وردها، وانظر أيضاً ابن حجر، فتح الباري307/2.

(98) محمد خضر الشنقيطي، إبرام النقض ص44.

(99) ذكر الحافظ ابن حجر في الفتح307/2: سُمِّيَ مِنَ النَّفَرِ الْمَذْكُورِينَ فِي رِوَايَةِ فُلَيْحٍ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ سَهْلٍ مَعَ أَبِي حُمَيْدٍ أَبُو الْعَبَّاسِ سَهْلُ بْنُ سَعْدٍ وَأَبُو أُسَيْدٍ السَّاعِدِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ أَخْرَجَهَا أَحْمَدُ وَغَيْرُهُ.

(100) البخاري مرجع سبق ذكره (148/1 ح740).

(101) انظر محمد المحفوظ الشنقيطي، "فتح ذي المنة برجحان السدل من السنة" ـ ص2، والشنقيطي، إبرام النقض ص44، محمد المختار بن عابدين الشنقيطي، وتبكيت المالكي الهاتك حجاب المذهب المالكي ص79.

(102) انظر عبد الحميد بن مبارك مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة.

(103) انظر محمد بن الخضر الشنقيطي، مرجع سبق ذكره، ص46.

(104) انظر المرجع السابق.

(105) انظر عبد الحميد بن مبارك، مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة.

(106) مختار الداودي، مرجع سبق ذكره، ص25.

(107) البخاري، مرجع سبق ذكره، (ح757 ، 793 ، 6251 ، 6252 ، 6667)، ومسلم، مرجع سبق ذكره، (ح397).

(108) انظر عبد الحميد بن مبارك، مرجع سبق ذكره، ص12.

(109) البخاري، مرجع سبق ذكره، (148/1 ح740).

(110) انظر عبد الحميد بن مبارك، مرجع سبق ذكره، ص13، مختار الداودي، مرجع سبق ذكره، ص9.

(111) الطبراني، مرجع سبق ذكره، (74/20ح139).

(112) محمد بن الخضر الشنقيطي، مرجع سبق ذكره، ص56.

(113) أحمد بن حنبل، مرجع سبق ذكره، (236/1).

(114) الشوكاني، مرجع سبق ذكره، (2 /201)، عبد الرزاق، المصنف (276/2).

(115) ابن حزم، المحلى(30/3).

(116) ابن المنذر، الأوسط (92/3).

(117) المرجع السابق(93/3).

(118) أبو داود، مرجع سبق ذكره، (197/1).

(119) ابن أبي شيبة، المصنف (343/1)، وقال ابن الملقن(البدر المنير3/ 512): إسناده جيد.

(120) التناني، كُتيب أدلة سنية السدل في الصلاة.

(121) السندي، فتح الغفور في وضع الأيدي على الصدور ص85.

(122) التناني، مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة.

(123) التناني، مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة.

(124) المرجع السابق.

(125) ابن طاهر الداني الأندلسي، الإيماء إلى أطراف أحاديث كتاب الموطأ، (108/3)، ابن حجر، فتح الباري(224/2).

(126) ابن حجر، فتح الباري(224/2).

(127) المرجع السابق، (224/2).

(128) الكافي التونسي، نصرة الفقيه السالك ص19.

(129) التناني، مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة.

(130) انظر محمد الميموني، النصح الأوفى لأهل الصدق والوفا،، ص41-ص44.

(131) المرجع السابق ص45-46.

(132) المرجع السابق ص37.

(133) المرجع السابق ص32.

(134) المرجع السابق ص37.

(135) المرجع السابق ص44-45.

(136) الهيثمي، مرجع سبق ذكره، (135/2).

(137) ابن حجر، لسان الميزان(398/2).

(138) ص56، 57.

(139) انظر ابن الصلاح، علوم الحديث ص98.

(140) ابن عبد البر، مرجع سبق ذكره، (74/20).

(141) المرجع السابق (76/20).

(142) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(143) المرجع السابق (79/20).

(144) انظر محمد الميموني، مرجع سبق ذكره ص66.

(145) المرجع السابق، ص104-105.

(146) ابن بطال، شرح صحيح البخاري(357/2).

(147) عياض، إكمال المعلم(291/2).

(148) اللخمي، التبصرة(296/1).

(149) ابن العربي، عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي(54/2)، وانظر أيضاً ابن العربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس ص347.

(150) انظر محمد الميموني، مرجع سبق ذكره، ص118.

(151) 2563/5.

(152) الترمذي، مرجع سبق ذكره (32/2).

(153) ابن حجر، فتح الباري(224/2).

(154) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(155) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(156) انظر محمد الميموني مرجع سبق ذكره، ص93.
(157) العيني، عمدة القاري (278/5).
(158) محمد الميموني مرجع سبق ذكره، ص64-65.
(159) البناني، مرجع سبق ذكره، (379/1).
(160) عياض، مرجع سبق ذكره، (291/2).
(161) ابن عبد البر، مرجع سبق ذكره (74/20).
(162) الترمذي جامع، مرجع سبق ذكره (32/2).
(163) ابن عبد البر، مرجع سبق ذكره (74/20).
(164) المرجع السابق.
(165) المرجع السابق.
(166) انظر ابن عزوز، مرجع سبق ذكره ص65.
(167) انظر ابن عزوز، مرجع سبق ذكره(155).

قائمة المصادر والمراجع:

ابن أنس، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني(المتوفى: 179هـ). (1415هـ/1994م). **المدونة**، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى.

ابن أنس، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ). (1406 هـ/1985م). **موطأ الإمام مالك**، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، عام النشر:.

الأنصاري، أبو عبد الله محمد بن محمد المصطفى الأنصاري. (423هـ). **فتح العلي الغفار في أن القبض من سنة النبي المختار**، المدينة النبوية، مكتبة المسجد النبوي الشريف،، قسم البحث والترجمة.

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الأندلسي (المتوفى: 474هـ). (1332هـ). **المنتقى شرح الموطإ**، مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، الطبعة: الأولى، (ثم صورتها دار الكتاب الإسلامي، القاهرة - الطبعة: الثانية، بدون تاريخ).

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: 256هـ). (د.ت). **التاريخ الكبير**، الطبعة: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد – الدكن، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي. (1422هـ). **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه**، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) الطبعة: الأولى،.

ابن البراذعي، خلف بن أبي القاسم محمد، الأزدي القيرواني، أبو سعيد بن البراذعي المالكي (المتوفى: 372هـ). (1423هـ/2002م). **التهذيب في اختصار المدونة**، دراسة وتحقيق: الدكتور محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، الناشر: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الطبعة: الأولى.

ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفى: 449هـ). (1423هـ/2003م). **شرح صحيح البخاري**، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الطبعة: الثانية.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: 516هـ). (1403هـ/1983م). **شرح السنة**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط-محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت الطبعة: الثانية.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ). (1424هـ/2003م). **السنن الكبرى**، المحقق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنات، الطبعة: الثالثة.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ). (1395هـ/1975م). **جامع الترمذي**، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ 1، 2)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى المبحثي الحلبي - مصر الطبعة: الثانية.

التميمي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس الصقلي (المتوفى: 451 هـ). (1434هـ/2013م). **الجامع لمسائل المدونة**، المحقق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى.

التناني، مولاي البشير بن محمد أعمون التناني. (د.ت). **أدلة سنية السدل في الصلاة**، نشر على الشبكة العنكبوتية.

ابن جزيء، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، الكلبي الغرناطي (المتوفى: 741هـ). (د.ت). **القوانين الفقهية**، بدون طبعة.

ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي (المتوفى: 327هـ). (1271هـ/1952م). **الجرح والتعديل**، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن – الهند، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى.

ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي (المتوفى: 737هـ). (د.ت). **المدخل**، دار التراث، بدون طبعة.

ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين الكردي المالكي (المتوفى: 646هـ). (1421هـ/2000م). **جامع الأمهات**، المحقق: أبو عبد الرحمن الأخضر الأخضري، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية.

ابن الحجاج، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ). (د.ت). **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ). (1419هـ/1989م). **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ). (د.ت). **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة - بيروت، 1379، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ). (1390هـ/1971م). **لسان الميزان**، المحقق: دائرة المعرف النظامية – الهند، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ). (د.ت). **المحلى بالآثار**، دار الفكر – بيروت، الطبعة: بدون طبعة.

الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي (المتوفى: 954هـ). (1412هـ/1992م). **الرُعيني المالكي مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، دار الفكر، الطبعة: الثالثة.

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

الخرشي، محمد بن عبد الله المالكي أبو عبد الله (المتوفى: 1101هـ). (د.ت). **شرح مختصر خليل للخرشي**، دار الفكر للطباعة – بيروت، الطبعة: بدون طبعة.

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي (المتوفى: 388هـ). (1351هـ/1932م). **معالم السنن**، وهو شرح سنن أبي داود، المطبعة العلمية – حلب، الطبعة: الأولى.

الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي (المتوفى: 385هـ). (1424هـ/2004م). **سنن الدارقطني**، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط، وغيره، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى.

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: 275هـ). (د.ت). **سنن أبي داود**، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.

الداودي، مختار. (دزت). **رسالة في مشروعية السدل في الفرض**، مطبعة إمام دار الهجرة، بدون طبعة.

الداني، أبو العباس أحمد بن طاهر الداني الأندلسي (المتوفى: 532 هـ). (د.ت). المحقق: أبو عبد الباري رضا، بدون طبعة.

الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي (المتوفى: 1230هـ). (د.ت). **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، دار الفكر، بدون طبعة.

الدَّمْيَاطِيّ، بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز بن عمر بن عوض، أبو البقاء، تاج الدين السلمي الدَّمِيرِيّ المالكي(المتوفى: 805هـ). (1429هـ/2008م). **الشامل في فقه الإمام مالك**، ضبطه وصححه: أحمد بن عبد الكريم نجيب الناشر: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة: الأولى.

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

ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير (المتوفى: 595هـ). (1425هـ/2004م). **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الحديث – القاهرة، بدون طبعة.

الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف بن أحمد المصري (المتوفى: 1099هـ). (1422هـ/2002م). **شرح الزُرقاني على مختصر خليل**، ومعه: الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني، ضبطه وصححه وخرج آياته: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى.

زروق، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي (المتوفى: 899هـ). (1427هـ/2006م). **شرح زروق على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني**، أعتنى به: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى.

السندي، محمد حياة (المتوفى: 1163هـ). (1419هـ). **فتح الغفور في وضع الأيدي على الصدور**، دراسة وتحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الناشر: مكتبة الغرباء الأثرية، الطبعة: الثالثة.

السنوسي، محمد بن علي الخطابي (1202-1276هـ). (2001). **شفاء الصدر بأري المسائل العشر**، دار الإمام مالك، الجزائر، الطبعة الأولى.

ابن شاس، أبو محمد جلال الدين عبد الله بن نجم بن نزار الجذامي السعدي المالكي (المتوفى 616هـ). (1423هـ/2003م). **عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة**، دراسة وتحقيق: أ.د. حميد بن محمد لحمر، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى.

أبو شامة الجزائري. (1424هـ/2003م). **الإيماء إلى أطراف أحاديث كتاب الموطأ**، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى.

الشنقيطي، محمد المحفوظ بن محمد الأمين التنواجيوي. (د.ت). **فتح ذي المنة برجحان السدل من السنة**، بدون طبعة.

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

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى: 235هـ). (1409هـ). **المصنف في الأحاديث والآثار**، المحقق: كمال يوسف الحوت الناشر: مكتبة الرشد - الرياض الطبعة: الأولى.

الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي (المتوفى: 1241هـ). (د.ت). **بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير**، الشرح الصغير هو شرح الشيخ الدردير لكتابه المسمى أقرب المسالك لِمَذْهَبِ الْإِمَامِ مَالِكٍ،، دار المعارف، بدون طبعة.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبوعمرو، تقي الدين (المتوفى: 643هـ). (1406هـ/1986م). **علوم الحديث**، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح، المحقق: نور الدين عتر، دار الفكر- سوريا، دار الفكر المعاصر – بيروت.

الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني (المتوفى: 211هـ). (1403هـ). **المصنف**، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي- الهند، المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الثانية.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم (المتوفى: 360هـ). (د.ت). **المعجم الأوسط**، المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني الناشر: دار الحرمين – القاهرة.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم (المتوفى: 360هـ). (1415هـ/1994م). **المعجم الكبير**، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة الطبعة: الثانية (دار الصميعي - الرياض / الطبعة الأولى).

عابد، الشيخ محمد مفتي المالكية بمكة المكرمة. (1329هـ). **القول الفصل في تأييد سنة السدل**، مطبوع بمطبعة الترقي الماجدية بمكة المكرمة.

ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى: 543هـ). (1424هـ/2003م). **أحكام القرآن**، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلَّق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الثالثة.

ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى: 543هـ). (دزت). **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ). (2003هـ). **اختلاف أقوال مالك وأصحابه**، تحقيق وتعليق: حميد محمد لحمر (جامعة فاس/ المملكة المغربية) - ميكلوش موراني (جامعة بون / ألمانيا)، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ). (1421هـ/2000م). **الاستذكار**، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى.

ابن عَبْدِ البر، أبو عُمَر يُوسُف بن عَبْدِ البر النَّمْرِيِّ الأنْدَلُسِيِّ (368 - 463هـ). (1433هـ/2012م). **التَّقصّي لما في المُوَطَّأ مِنْ حَدِيْثِ النَّبِيِّ (صلى الله عليه وسلم)**، اعتَنَى بِهِ: فيصل يوسف أحمد العلي - الطَّاهِر الأَزْهَرخُذَيْري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت [الإصدار 52 من إصدارات مجلة الوعي الإسلامي]، الطبعة: الأولى.

ابن عَبْدِ البر، أبو عُمَر يُوسُف بن عَبْدِ البر النَّمْرِيِّ الأنْدَلُسِيِّ (368 - 463 هـ). (1387هـ). **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب.

ابن عَبْدِ البر، أبو عُمَر يُوسُف بن عَبْدِ البر النَّمْرِيِّ الأنْدَلُسِيِّ (368 - 463 هـ). (1400هـ/1980م). **الكافي في فقه أهل المدينة**، المحقق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية.

عبد الوهاب، القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي (422هـ). (1420هـ/1999م). **الإشراف على نكت مسائل الخلاف**، المحقق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، الطبعة: الأولى.

عبد الوهاب، القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي (422هـ). (1425هـ/2004م). **التلقين في الفقة المالكي**، المحقق: ابي أويس محمد بو خبزة الحسني التطواني، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى.

ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى: 543هـ). (1992). **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، المحقق: الدكتور محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى.

ابن عزوز، أبو عبد الله محمد المكي بن مصطفى بن محمد الشريف الحسني الإدريسي المالكي التونسي 1270هـ/1334هـ. (1996). **هيئة الناسك في أن القبض في الصلاة هو مذهب الإمام مالك**، دار طيبة للنشر والتوزيع، تحقيق: د. نفل الحارثي، الطبعة الأولى.

ابن عسكر، عبد الرحمن بن محمد بن عسكر البغدادي، أبو زيد أو أبو محمد، شهاب الدين المالكي (المتوفى: 732هـ). (د.ت). **إرْشَادُ السَّالِك إلىَ أشرَفِ المَسَالِكِ فِي فقهِ الإمَامِ مَالِك**، وبهامشه: تقريرات مفيدة لإبراهيم بن حسن، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى المبحثي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الثالثة.

العقيلي أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد المكي (المتوفى: 322هـ). (1404هـ/1984م). **الضعفاء الكبير**، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، الناشر: دار المكتبة العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى.

عليش، محمد بن أحمد بن محمد، أبو عبد الله المالكي (المتوفى: 1299هـ). (د.ت). **فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك**، دار المعرفة، بدون طبعة.

عليش، محمد بن أحمد بن محمد، أبو عبد الله المالكي (المتوفى: 1299هـ). (1409هـ/1989م). **منح الجليل شرح مختصر خليل**، دار الفكر – بيروت، بدون طبعة.

عياض، عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (المتوفى: 544هـ). (1419هـ/1998م). **إكمَالُ المُعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم وهو شَرْحُ صَحِيح مُسْلِمٍ**، المحقق: الدكتور يحْيَى إسْمَاعِيل، الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة: الأولى.

عياض، عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (المتوفى: 544هـ). (1432هـ/2011م). **التَّنْبيهَاتُ المُسْتَنْبَطةُ على الكُتُبِ المُدَوَّنَةِ والمُخْتَلَطَةِ**، تحقيق: الدكتور محمد الوثيق، الدكتور عبد النعيم حميتي، دار ابن حزم، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى.

العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين (المتوفى: 855هـ). (د.ت). **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

الغماري، أحمد بن محمد بن الصديق الحسني. (1933). **رفع شأن المنصف السالك وقطع لسان المتعصب الهالك بإثبات سنية القبض في الصلاة على مذهب الإمام مالك**، المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر.

ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ). (1399هـ/1979م). **معجم مقاييس اللغة**، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.

الفراهيدي أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري (المتوفى: 170هـ). (د.ت). **كتاب العين**، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (المتوفى: 684هـ). (1994). **الذخيرة**، المحقق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة: الأولى.

القرشي، عبد القادر بن محمد بن نصر الله، أبو محمد، محيي الدين الحنفي (المتوفى: 775هـ). (د.ت). **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، الناشر: مير محمد كتب خانه – كراتشي، عدد الأجزاء: 2، بدون طبعة.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (المتوفى: 671هـ). (1384هـ/1964م). **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن القيم الجوزية (المتوفى: 751هـ). (1428هـ/2007م). **تَهْذِيْبُ سُنَنِ أَبِي دَاودَ وَإِيضاحِ مُشكِلاتِهِ**، تحقيق: إسماعيل بن غازي مرحبا. مكتبة المعارف.

الكافي، محمد بن يوسف الشهير التونسي. (2003). **نصرة الفقيه السالك على من أنكر مشهورية السدل في مذهب الإمام مالك**، تحقيق: محمد محمود الأمين، الطبعة الأولى.

اللخمي، علي بن محمد الربعي، أبو الحسن المعروف باللخمي (المتوفى: 478هـ). (1432هـ/2011م). **التبصرة**، دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة: الأولى.

ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: 273هـ). (د.ت). **سنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.

مايابا الشنقيطي، محمد الخضر مايابا الشنقيطي المالكي مفتي المدينة المنورة. (1348هـ). **إبرام النقض لما قيل من أرجحية القبض**، طبع بمطبعة الحاج عبد السلام بن شقرون، مصر.

ابن مبارك، الدكتور عبد الحميد. (2001). **رسالة مختصرة في السدل**، دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدبي، الطبعة الثانية.

مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، تصدر عن منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة.

محمد المختار، محمد المختار بن عابدين الشنقيطي. (2010). **تبكيت المالكي الهاتك حجاب المذهب المالكي**، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية.

المستغانمي، الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي الجزائري (1869م/1934م). (1992). **نور الأثمد في سنة وضع اليد على اليد في الصلاة**، الطبعة الثالثة، المطبعة العلاوية بمستغانم.

المسناوي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الملقب المالكي ابن محمد بن أبي بكر الدلائي (1072هـ/1136م). (2007). **نصرة القبض والرد على من أنكر مشروعيته في صلاة الفرض**، الطبعة الأولى ، دار ابن حزم.

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى: 804هـ). (د.ت). **البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير**، المحقق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، الناشر: دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض-السعودية.

ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى: 319هـ). (1425هـ/2004م). **الإشراف على مذاهب العلماء**، المحقق: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، الناشر: مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة - الإمارات العربية المتحدة، الطبعة: الأولى.

ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى: 319هـ). (1405هـ/1985م). **الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف**، تحقيق: أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، الناشر: دار طيبة - الرياض – السعودية، الطبعة: الأولى.

المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبد الله المواق المالكي (المتوفى: 897هـ). (1416هـ/1994م). **التاج والإكليل لمختصر خليل**، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 711هـ). (1414هـ). **لسان العرب**، دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة.

الميموني، محمد بن محمد بن حسن. (2002). النصح **الأوفى لأهل الصدق والوفا بإثبات سنية وضع اليمنى على اليسرى في هدي المصطفى**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني (المتوفى: 303هـ). (1406هـ/1986م). **سنن النسائي**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب الطبعة: الثانية.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (المتوفى: 676هـ). (د.ت). **المجموع شرح المهذب "مع تكملة السبكي والمطيعي"**، الناشر: دار الفكر، بدون طبعة.

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

الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي. (1357هـ/1983م). **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، روجعت وصححت: على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، الطبعة: بدون طبعة، (ثم صورتها دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون طبعة).

الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان (المتوفى: 807هـ). (1414هـ/1994م). **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، المحقق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة.

List of Sources and references:

Abu Dawood, Suleiman bin Al-Ash'ath bin Ishaq bin Bashir bin Shaddad bin Amr Al-Azdi Al-Sijjastani (deceased: 275 AH), *Sunan Abi Dawood*, investigator: Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, Modern Library, Saida - Beirut.

Al-Ansari, Abu Abdullah Muhammad bin Muhammad Al-Mustafa Al-Ansari, *Fatah Al-Ali Al-Ghaffar in that the arrest is from the Sunnah of the Mukhtar Prophet*, Madinah, Library of the Prophet's Noble Mosque, Department of Research and Translation, 1423 AH.

Al-Baghawi, Abu Muhammad al-Husayn bin Masud bin Muhammad ibn al-Furra al-Baghawi al-Shafi'i (deceased: 516 AH), *Explanation of the Sunnah*, edited by: Shuaib Al-Arna`ut-Muhammad Zuhair Al-Shawish, Islamic Bureau - Damascus, Beirut Edition: Second, 1403 AH - 1983 AD.

Al-Baji, Abu Al-Walid Suleiman Bin Khalaf Bin Saad Bin Ayoub Bin Warith Al-Tajibi Al-Qurtubi Al-Andalusi (deceased: 474 AH), *Al-Muntaqa Sharh Al-Muwatta*, Al-Saada Press - next to the governorate of Egypt, First Edition, 1332 AH, (then photographed by Dar Al-Kitab Al-Islami, Cairo Edition: 2nd, undated).

Al-Bayhaqi, Ahmad Bin Al-Hussein Bin Ali Bin Musa Al-Khosrojirdi Al-Khurasani, Abu Bakr Al-Bayhaqi (deceased: 458 AH), *Al-Sunan Al-Kubra*, Investigator: Muhammad Abdul-Qader Atta, Publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut - Lebnat, Third Edition, 1424 yourself - 2003 AD.

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughira al-Bukhari, Abu Abdullah (deceased: 256 AH), *The Great History*, Edition: The Ottoman Encyclopedia, Hyderabad - Deccan, printed under the supervision of: Muhammad Abd al-Muayed Khan.

Al-Bukhari, Muhammad Ibn Isma`il Abu Abdullah Al-Bukhari Al-Ja`fi, *Al-Jami` Al-Musnad Al-Sahih Al-Sahih Al-Muqtisad of the affairs of the Messenger of God*, may God bless him and grant him peace and his Sunnah and days, the investigator: Muhammad Zuhair bin Nasser Al-Nasser, Dar Touq Al-Najat (illustrated on the Sultanate by adding the numbering of Muhammad Fuad Abdul-Baqi): First, 1422 AH.

Al-Dani, Abu Al-Abbas Ahmad bin Taher Al-Dani Al-Andalusi (died: 532 AH), the investigator: Abu Abdul-Bari Reda, without print and without date.

Al-Daoudi, Mukhtar, *A treatise on the legitimacy of al-Sadl in the imposition*, Imam Dar al-Hijrah Press, without edition and without date.

Al-Daraqutni, Abu Al-Hasan Ali bin Omar bin Ahmed bin Mahdi bin Masoud bin Nu'man bin Dinar Al-Baghdadi (deceased: 385 AH), *Sunan al-Daraqutni*, verified and set its text and commented on it: Shuaib Al-Arnaout, and others, The Resala Foundation, Beirut - Lebanon Edition: First, 1424 H - 2004 AD.

Al-Hattab, Shams al-Din Abu Abdullah Muhammad ibn Muhammad ibn Abd al-Rahman al-Trabelsi al-Maghribi, *al-Raini al-Maliki Talents in the Explanation of Mukhtasar Khalil*, deceased: 954 AH.

Al-Khattabi, Abu Suleiman Hamad bin Muhammad bin Ibrahim bin Al-Khattab Al-Basti (deceased: 388 AH), *Milestones of Sunan*, which is an explanation of Sunan Abi Dawood, The Scientific Press - Aleppo, First Edition: 1351 AH - 1932 CE.

Al-Khurshi, Muhammad ibn Abdullah al-Maliki Abu Abdullah, (deceased: 1101 AH), *A brief explanation of Khalil al-Kharshi*, Dar al-Fikr for Printing - Beirut, Edition: without edition and without date.

Al-Tamimi, Abu Bakr Muhammad bin Abdullah bin Yunis al-Suqali (deceased: 451 AH), *Al-Jami 'of the Moudawana issues*, the investigator: a group of researchers in doctoral theses, the Institute for Scientific Research and the Revival of Islamic Heritage - Umm Al-Qura University, Dar Al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution, Edition First: 2013-1434 A.H.

Al-Tirmidhi, Muhammad bin Issa bin Surah bin Musa bin al-Dhahak, Abu Issa (deceased: 279 AH), *Jami al-Tirmidhi*, investigation and commentary: Ahmad Muhammad Shakir (part 1, 2), Mustafa al-Mutahathi al-Halabi Library and Press Company - Egypt Second Edition, 1395 AH - 1975 CE.

Desouki's footnote to the great commentary, Desouki, Muhammad bin Ahmad bin Arafa al-Maliki (died: 1230 AH), *Dar al-Fikr*, without edition and without date.

Ibn Abi Hatim, Abu Muhammad Abd al-Rahman bin Muhammad bin Idris bin al-Mundhir al-Tamimi, al-Hanzali, al-Razi (deceased: 327 AH), *al-Jarrah and al-Ta`dil*, edition of the Ottoman Encyclopedia Council - Hyderabad Deccan - India, Arab Heritage Revival House - Beirut, Edition First: 1271 AH 1952 CE.

Ibn al-Barazi, Khalaf bin Abi al-Qasim Muhammad, al-Azdi al-Qayrawani, Abu Sa'id bin al-Baradi al-Maliki (died: 372 AH), *al-Tahdheeb in the abbreviation of the code*, study and investigation: Dr. Muhammad al-Amin Ould Muhammad Salim bin al-Sheikh, Publisher: Dar al-Research for Islamic Studies and Heritage Revival Dubai, First Edition, 1423 AH - 2002 CE.

Ibn al-Hajib, Othman bin Omar bin Abi Bakr bin Yunus, Abu Amr Jamal al-Din al-Kurdi al-Maliki (deceased: 646 AH), *al-Ummat Mosque*, the investigator: Abu Abd al-Rahman al-Akhdar al-Akhdari, al-Yamamah for printing, publishing and distribution, second edition, 1421 AH - 2000 AD.

Ibn al-Hajj, Abu Abdullah Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Abdri al-Fassi al-Maliki (died: 737 AH), *Entrance*, Dar Al Turath, without print and without date.

Ibn al-Hajjaj, Muslim bin al-Hajjaj Abu al-Hasan al-Qushayri al-Nisaburi (deceased: 261 AH), *Is the authentic Musnad summarized by the transmission of justice on justice to the Messenger of God*, may God bless him and grant him peace, the investigator: Muhammad Fuad Abdul-Baqi Publisher: House of Revival of Arab Heritage - Beirut.

Ibn Anas, Malik bin Anas bin Malik bin Amer Al-Asbahi Al-Madani (deceased: 179 AH), *Muwatta 'of Imam Malik*, corrected and numbered it, produced his hadiths and commented on it: Muhammad Fuad Abd al-Baqi, publisher: House of Revival of Arab Heritage, Beirut - Lebanon, year of publication: 1406 AH - 1985 AD.

Ibn Anas, Malik bin Anas bin Malik bin Amer Al-Asbahi Al-Madani, who died: 179 AH, *The Code*, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Edition: First, 1415 AH - 1994 AD.

Ibn Battal, Abu al-Hasan Ali bin Khalaf bin Abd al-Malik (deceased: 449 AH), *Sharh Sahih al-Bukhari*, edited by: Abu Tamim Yasser bin Ibrahim, Al-Rushd Library - Saudi Arabia, Riyadh, second edition, 1423 AH - 2003 AD.

Ibn Hajar, Abu al-Fadl Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar al-Asqalani (deceased: 852 AH), *Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari*, Dar al-Maarifah - Beirut, 1379, the number of his books, chapters and hadiths: Muhammad Fuad Abd al-Baqi, directed, corrected and supervised On its print: Muheb al-Din al-Khatib, with the comments of the scholar: Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz.

Ibn Hajar, Abu al-Fadl Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar al-Asqalani (died: 852 AH), *Lisan al-Meezan*, The Investigator: The Systematic Identifier Department - India, Publisher: Al-Alamy Foundation for Publications Beirut - Lebanon, 2nd edition, 1390 AH / 1971AD.

Ibn Hajar, Abu al-Fadl Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Ahmed bin Hajar al-Asqalani (deceased: 852 AH), *The Enviable Summary of Takhreej Al-Rafa'i Al-Kabeer Hadiths*, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, First Edition 1419 AH. 1989 AD.

Ibn Hanbal, Abu Abdullah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad al-Shaibani (died: 241 AH), *The Musnad of Imam Ahmad bin Hanbal*, the investigator: Shuaib Al-Arna`ut - Adel Murshid, and others, supervised by: Dr. Abdullah bin Abdul Mohsen Al-Turki, The Resala Foundation Edition: First Edition, 1421 AH - 2001 AD.

Ibn Hazm, Abu Muhammed Ali bin Ahmed bin Saeed Al-Andalusi Al-Qurtubi Al-Dhahiri (died: 456 AH), *Al-Mahli Balathar*, Dar Al-Fikr - Beirut, Edition: without edition and without date

Ibn Jazaa, Abu al-Qasim, Muhammad bin Ahmed bin Muhammad bin Abdullah, al-Kalbi al-Gharnati (died: 741 AH), *al-Qawun al-Fiqhiyyah*, without edition and without date.

اتجاهات طلبه دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها برنامج التأهيل من وجهة نظر الطلبة

رندة "أحمد فتحي" محمد العالم *

تاريخ الاستلام: 2019/3/22م تاريخ القبول: 2019/7/3

ملخص

هدفت هذه الدراسة إلى اتجاهات طلبه دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها برنامج التأهيل التربوي. وقد تكون مجتمع الدراسة من جميع الطلبة الملتحقين بالبرنامج والخريجين من البرنامج، والبالغ عددهم (108) منهم (15) ملتحقاً بالبرنامج و(93) خريجاً من البرنامج، ولتحقيق أهداف الدراسة أعدت الباحثة استبانة تكونت بصورتها النهائية من (22) فقره موزعة على ثلاثة مجالات هي: مجال المعرفة والفهم، ومجال المهارات، ومجال القيم التربوية. وقد أظهرت نتائج الدراسة ما يلي:

1) أن اتجاهات طلبه دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها برنامج التأهيل التربوي. قد جاءت بدرجة كبيرة قد تراوحت ما بين (4.44-4.48)، حيث جاء مجال القيم التربوية في المرتبة الأولى بأعلى متوسط حسابي بلغ (4.48)، بينما جاء المهارات المهنية في المرتبة الأخيرة وبمتوسط حسابي بلغ (4.44)، وبلغ المتوسط الحسابي للاتجاهات ككل (4.46).

2) أظهرت نتائج الدراسة عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha = 0.05$) تعزى لأثر المعدل التراكمي الجامعي للبكالوريوس والخبرة وفئة المستجيب للبرنامج على الأداة ككل وعلى المجالات.

الكلمات المفتاحية: اتجاهات، طلبه دبلوم التأهيل، الكفايات التعليمية، فلسطين.

© جميع الحقوق محفوظة لجامعة جرش 2020.

* كلية الآداب والعلوم التربوية، جامعه فلسطين التقنية خضوري، فلسطين. Email: randaalem10@gmail.com

The Attitudes of the Educational Qualification Diploma Students towards Competencies the Qualification Program Develops from the Students' Viewpoint

Abstract

This study aimed at identifying the attitudes that the educational qualification diploma students have towards the competencies developed by the educational qualification program. The study sample comprised of all (108) enrolled and graduating students at the Palestine Technical University - Kadoorie, of whom (15) are enrolled in the program and (93) are graduates. To achieve the objectives of the study, the researcher prepared a questionnaire that consisted in its final form of (22) items distributed into three areas: knowledge and understanding, skills, and educational values. The results of the study showed the following:

1. The attitudes of the students of the educational qualification diploma towards the competencies developed by the educational qualification program was high, ranging between (4.44-4.48). The area regarding the educational values ranked first with the highest mean =4.48, while professional skills came in the last place with the mean = 4.44, and the overall mean of students' attitude = 4.46.
2. There were no statistically significant differences ($\alpha = 0.05$) attributed to the effect of the university GPA of undergraduate, experience, and the respondent's category on the overall tool and on all the areas.

Keywords: Attitudes, students of qualification diploma, educational competencies, Palestine.

المقدمة:

يتميز العصر الحالي بتطورات واسعة بكافة الميادين المعرفية والعلمية والتكنولوجية، والتي تظهر مدى التطور الذي وصلت إليه البشرية في كافة الميادين، الأمر الذي يتطلب مواكبة هذه التطورات بما ينعكس ايجابيًا على الأفراد والمجتمعات وكافة المجالات الأخرى[1].

ومما لاشك فيه أن التربية لم تكن في معزل عن هذه التطورات، بل أسهمت بها وسعت إلى الاستفادة منها والتفاعل معها من أجل إحداث التغير المرغوب في سلوك الفرد، والعمل على إيجاد مفاهيم حديثة تتفق مع التقدم العلمي، والانفجار المعرفي الهائل في إثراء الخبرات ومهارات القائمين على التعليم حتى يتمكنوا من التأثير ايجابيًا في سلوكيات المتعلمين[2].

وهذا يعني أن الاهتمام بالمعلمين يحتل مكانةً كبيرةً في المنظومة التربوية، ذلك أن المعلم يسهم إسهامًا فاعلًا وأساسياً في تحقيق أهداف العملية التعليمية، كما أن نجاح التربية في بلوغ أهدافها التربوية والتعليمية، وتحقيق دورها في تطوير الحياة. يتوقف على مقومات عديدة

كالسياسات التعليمية والإدارة والتنظيم والمنهاج المدرسي والإمكانات المادية، وعلاقة نظام التعليم بالنظم الأخرى، إلا أن المعلم وقد يعد أهم هذه المقومات وربما يشكل العامل الرئيسي فيها[3].

فإن تأهيل المعلم وإعداده يجعله منفتحًا على ما يستجد من تغيرات سواء في المناهج المدرسية، أم في أساليب التدريس ونواتج البحوث التربوية، والمعرفة الإنسانية، ولا سيما في عصر التكنولوجيا والانفجار المعرفي[4].

فقد أولت العديد من الدول أهمية خاصة للمعلم كونه يمثل العنصر الرئيسي في العملية التربوية، وذلك من خلال إعداد خطط وبرامج تربوية تسعى للنهوض بالمعلم واكتسابه العديد من المهارات والخبرات، والغايات التدريسية التي تساعده على إتقان عمله بصورة متقنه، ولما كانت التربية هي عماد التغير والأداة تعد أجيال الحاضر لعالم المستقبل. فإن من أهم مقوماتها وشروطها المعلم ذو الكفايات التعليمية والسمات الشخصية التي يستطيع من خلالها إكساب المتعلمين الخبرات المتنوعة اللازمة للمساهمة في الحياة بفاعلية.

فقد ظهرت في أواخر الستينات وأوائل السبعينيات حركة تربوية قائمة على الكفايات في إعداد المعلم والتي عرفت فيما بعد فيما يسمى "حركة التربية القائمة على الكفايات" كرد فعل للاتجاهات السائدة في مجال إعداد المعلمين المعتمدة على تزويد المعلم بقدر من الثقافة العامة والمتخصصة، وقد ركزت على إتقان التعلم والتقويم، والتعلم الذاتي، وتصميم البرامج[5].

ومن هنا كان إلزاما على المؤسسات التعليمية إعطاء الأهمية اللازمة لمن يقوم بمهنة التدريس من خلال تطوير كفايتهم قبل الخدمة وأثناها. مما يحقق العديد من الأهداف التي تسعى إليها العملية التربوية[6].

ويعد موضوع الكفايات التدريسية التي يحتاجها المعلم لممارسة المهنة من الموضوعات التي حظيت باهتمام التربويين والباحثين، لما لها من دور كبير على أداء المعلم في عمله، كان لابد من تطوير كفايات المعلمين قبل وأثناء الخدمة[7]. ويعد وصول المعلم إلى درجة جيده من الكفايات التدريسية من خلال التحاقه ببرامج التدريب والتأهيل جوهر في حد ذاته في عملية التعلم والتعليم[8].

فقد أوصى مؤتمر المعايير الوطنية لتنمية المعلمين مهنيًا، بتبني عدد من معايير إعداد وتطوير المعلمين مجموعة من الكفايات التعليمية من أبرزها: التخطيط للتدريس وتنفيذ التدريس، وتقسيم الطلبة والتدريس، وأيضا مجال أخلاقيات المهنة[9].

وانطلاقا من توجيهات المؤتمر لتنمية المعلمين وإعدادهم والإقبال الشديد لبعض المعلمين على الالتحاق في هذه البرامج لكونها تعمل على تسليح المعلمين بعدد من الكفايات والمهارات التدريسية ليكونوا قادرين على أداء عملهم على أكمل وجه. فقد ارتأت الباحثة الى التعرف على اتجاهات طلبة الدبلوم نحو الكفايات التي ينميها البرنامج كونها تقوم على تدريس هؤلاء الطلبة في الجامعة.

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

كون أن عملية برامج تأهيل وإعداد المعلم تجعله منفتحًا على ما يستجد من تغيرات سواء أكان في المناهج الدراسية ام في أساليب التدريس. وتعمل أيضاً على إكسابه العديد من الكفايات التعليمية والمهارات التي تعمل على تطوير قدراتهم التدريسية. وانطلاقاً من ذلك وكون أن الباحثة تعمل على تدريس طلبة الدبلوم التربوي فقد لاحظت أن البعض يشيد بالكفايات التي ينميها البرنامج، والبعض الأخر لا يشيد بذلك. وبناءً على ذلك فقد ارتأت الباحثة التعرف على اتجاهات طلبه دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها البرنامج التأهيل من وجهة نظر الطلبة.

أسئلة الدراسة:

1. ما اتجاهات طلبه دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها البرنامج التأهيل من وجهة نظر الطلبة؟
2. هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في اتجاهات طلبه دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها البرنامج التأهيل من وجهة نظر الطلبة. تعزى لمتغير المعدل الجامعي التراكمي، وفئة المستجيب، وسنوات الخبرة؟

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في ما يمكن ان تكشفه الدراسة عن مستوى اتجاهات طلبة دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها البرنامج. وقد تفيد هذه الدراسة المسؤولين في وزاره التربية والتعليم في تطوير برامج وخطط تسعى لرفع مستوى اكتساب المعلمين للكفايات التعليمية. وما يمكن أن تضيفه الدراسة الى الأدب النظري والدراسات السابقة حول الكفايات التعليمية. وقد تفيد المعلمين أنفسهم في زيادة الوعي لديهم بأهمية برامج التأهيل التربوي على مستوى العمل.

التعريفات الإجرائية:

- الاتجاهات: تعنى تصورات وأراء المعلمين نحو الكفايات التي ينميها البرنامج وتقاس بدرجة استجابات افراد عينه الدراسة على اداه الدراسة.

- برنامج التأهيل: هو برنامج أكاديمي مهني يلتحق به المعلمون الحاصلون على درجة البكالوريوس في أحد التخصصات التعليمية، وله أهداف ومحتوى ومخرجات.
- الكفايات التعليمية: تعنى المهارات والمعارف والقدرات التي يكتسبها الفرد من خلال العمل والخبرات المتنوعة.
- طلبة دبلوم التأهيل التربوي: هم الطلبة الملتحقين بالبرنامج من حمله شهاده البكالوريوس أو من هم على مقاعد الدراسة حاليا وانهوا 60 ساعه من تخصصهم.

أولاً: الأدب النظري

فقد أكد التربويين على أهمية الكفايات التدريسية التي تنميها برامج إعداد المعلمين وتأهيلهم لكونها تسهم في تعزيز قدرات المعلم على أداء عمله بفاعلية واقتدار[10]. فيري الشايب وزاهي (2011) أن الكفايات التدريسية تعني قدرة المعلم على أداء عمله التعليمي بمستوى عال من الكفاءة والاقتدار.

وأضاف[11] يوسف (2015) بان الكفاية للمعلم تساعده على تمكنه من أداء عمله بطريقة ترتبط بمهامه التدريسية بما ليديه من معارف ومهارات. بينما أكد[12] الشديفات والخصاونة (2012) على أنها مجموعة الكفايات التي يمكن اكتسابها من البرامج من المعارف والإجراءات التي تسهم تعزيز قدرات المعلم على أدائه التدريسي.

وبناءً على ما تقدم ترى الباحثة أن الكفايات التدريسية تعني إلمام المعلم بمجموعة من الأساليب والطرق التي تسانده في أداء عمله على أكمل وجه.

- **أنواع الكفايات التعليمية**

1. **الكفايات المعرفية**: وتعني إلمام المعلم بالمحتوى التعليمي والمادة الدراسية.
2. **الكفايات الأدائية**: وتعني الطرق والأساليب والمعارف والمهارات التي تمكن الفرد من أداء عمله.
3. **الكفايات الإنتاجية**: وتشير إلى النواتج النهائية للتعليم وُر المعلم في طلابه، ولذا ينبغي أن تلقي الاهتمام في برامج إعداد الكوادر البشرية، ذلك لأن هذه البرامج تعد لتأهيل المعلم ذو الكفاية، فالكفاية والتأهيل يشيران إلى نجاح المعلم في عمله.
4. **الكفايات الوجدانية**: تشير إلى أراء الفرد واستعداداته وميوله واتجاهاته والذي يؤثر على أداء عمل ما وهذه تعطي جوانب كثيرة وعوامل متعددة مثل حساسية الفرد وتقبله لنفسه واتجاهاته نحو مهنته[13].

• **الكفايات التعليمية التي ينميها برنامج التأهيل التربوي:**

فقد أشار كل[14] من (بشناق 2017، وتوم 2012، والعجمي 2011) الى مجموعة من الكفايات التعليمية التي ينميها برنامج دبلوم التأهيل التربوي نذكر منها ما يلي:

1. كفايات طرق التدريس: وتعني أن يمتلك المعلم طرق واستراتيجيات التدريس تمكنه من التعامل مع الموقع التربوي بمرونة وكفاءة، فالمعلم الناجح هو المعلم الملم بالأساليب والطرق التي تمكنه من القدرة على تحقيق الأهداف التربوية[15].
2. كفايات التخطيط: وتعد مرحلة إعداد وتخطيط الدروس من المراحل المهمة حيث أن نجاح المدرس يعتمد على دقة الإعداد والتخطيط الذي يقوم ب هاذ أن الأداء الجيد في تدريس أي مادة من المواد الدراسية لا يمكن تحقيقه بالآمال وإنما يتحقق بالتخطيط والإعداد الجيد.
3. كفايات التنفيذ وإدارة الصف: وتعني قدر المعلم وتمكنه من امتلاك الإجراءات والطرق التي تؤهله لتوصيل هذه المعارف والحقائق المتنوعة التي من شأنها تعمل على مساعدة التلاميذ على التفاعل مع الموقف التعليمي.
4. كفايات الوسائل التعليمية: فالوسائل التعليمية ترتبط بعملية التدريس ارتباطا وثيقا، فالتدريس يتضمن إجراءات وعمليات لتحقيق الأهداف، وتشمل هذه الإجراءات على توظيف بعض الوسائل التعليمية اللازمة لتحقيق الأهداف، فالوسائل التعليمية مكون أساسي من مكونات النظام التربوي لا يمكن الاستغناء عنه.
5. الكفايات أخلاقيات مهمة التدريس: فالعمل التربوي يستند إلى طبيعة العلاقة بين البشر، حيث أن الأخلاق وحسن التعامل تشتد كما قوى التفاعل بين الأفراد، فالمعلم في مهنته أحوج من غيره إلى أخلاقيات يلتزم فيها ويتعامل من خلالها مع الناس سواء كانوا طلابا أو زملاء أو أولياء أمور، وهي أخلاقيات في غاية الأهمية له في ممارسته لمهنة التعليم والتربية، فهي التي تحكم العلاقة بين أطراف المهنة.
6. كفايات التقويم: ويقصد بها العملية التي يلجأ إليها المعلم لمعرفة مدى نجاحه في تحقيق أهدافه مستخدما أنواعا مختلفة من الأدوات التي يتم تحديد نوعها في ضوء الأهداف المراد قياسها (الاختبارات) المقابلات، تحليل المحتوى، فالهدف من امتلاك كفاية التقويم هو ضمان جودة التعليم واستمرارها.

وقد أجريت العديد من الدراسات حول أهمية الكفاية التعليمية وأثرها في إعداد المعلم وإكسابه العديد من المهارات ألازمه ليكون قادرا على أداء عملة بصورة متقنه. فقد أجرى[16] الطراونة (2013) دراسة بعنوان **"الكفايات التدريسية" التي يتملكها الطلبة المعلمون**

المتدربون في المدارس المتعاونة من وجهة نظر المعلمين المتعاونين. فقد هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على الكفايات التي يمتلكها المعلمون المتدربون في المدارس، وتكونت عينة الدراسة من (98) معلما ومعلمة منهم (4) معلمين و(94) معلمة، ولتحقيق هدف الدراسة اعد الباحث استبانة تكونت من (52) فقرة موزعه على أربع مجالات للكفايات التدريسية، وأظهرت نتائج الدراسة أن امتلاك الطلبة المعلمين للكفايات التدريسية جاءت كالتالي: التخطيط للتدريس، كفايات الصفات الشخصية، تنفيذ الدرس، تقويم التدريس، كما اظهرت النتائج وجود فروق ذات دلالة احصائية بين المتوسطات الحسابية نحو الكفايات التدريسية تعزى للمتغير عدد سنوات الخبرة ولصالح المعلمين ذو الخبرة الأطول.

وأعد[17] الفريحات (2013) دراسة بعنوان **"مدى مساهمة التربية العملية في اكساب الطالبات في كلية بعجلون للكفايات التدريسية من وجهة نظر الطلبة"**. وهدفت الدراسة الى التعرف الى مدى مساهمة التربية العملية في اكساب الطالبات في كلية بعجلون للكفايات التدريسية من وجهة نظر الطلبة وتكونت عينة الدراسة من (100) طالب (75) طالبه من طلبات تخصص بكالوريوس تربية الطفل، (25) طالبة من طالبات الدبلوم تربية الطفل، وأظهرت نتائج الدراسة أن التربية العملية أسهمت في اكساب عينة الدراسة للكفايات التعليمية جاءت على النحو التالي: الصفات الشخصية – ادارة الصف – التخطيط – الاهداف – التنفيذ.

وأجرى بإرجافنا وبآتي[18] (Bhargava naira, 2011) دراسة بعنوان **"تقصي الكفايات التدريسية التي يحتاجها الطلبة للنجاح في مهنة التدريس"**، وهدفت الدراسة الى التعرف الى تقصي الكفايات التدريسية التي يحتاجها الطلبة للنجاح في مهنة التدريس.وتكونت عينة الدراسة من (100) طالب من الطلبة المعلمين في جامعة رانش الهندية، ولتحقيق هذه الدراسة اعد الباحثان استبانة احتوت على الكفايات التدريسية التي يحتاجها الطلبة في مهنة التدريس، وقد أظهرت نتائج الدراسة أن أكثر الكفايات التدريسية احتياجا للطلبة كفاية المعرفة بمحتوى المادة.

وكما أعد[19] المطلق (2016) دراسة بعنوان **"اعداد المدرسين وفق الكفايات التي ينبغي أن يكتسبها المدرس الناجح"**، وهدفت هذه الدراسة إلى التعرف إلى كفايات المدرس الناجح وصفاته، ولتحقيق هذه الدراسة اعد الباحث استبانة للتعرف على كفايات المدرس الناجح، وتكونت عبنة الدراسة من (87) موجها اختصاصيا وموجهة، وعلى (1072) طالبا وطالبة من الصفين الأول والثاني ثانويين، وأظهرت نتائج الدراسة إلى أهمية الكفايات الاكاديمية للمدرس والمهنية الوظيفية. وأظهرت نتائج الدراسة صفات المدرس الناجح على النحو التالي ممثلة من مادته، محترم ويحترم الآخرين، ذكي مخلص ومتفان، محاور ومناقش.

واجرى[20] (Kovac, M., Sloan, S.E., strac, G., 2008) دراسة بعنوان **"التعرف على الكفايات التدريسية التي يحتاجها الطلبة المعلمون في الولايات المتحدة".** وهدفت الدراسة الى التعرف الى التعرف على الكفايات التدريسية التي يحتاجها الطلبة المعلمون في الولايات المتحدة. واستخدم الباحث استبانة لتحقيق هدف الدراسة، وتكونت عينة الدراسة من (260) معلم ومعلمة من الطلبة المعلمين في جامعة الألباما، وأظهرت نتائج الدراسة أن أهم الكفايات التي يحتاجها الطلبة هي كفاية التخطيط، وكتابة التنفيذ والتقويم وادارة الصف.

وأجرى[21] العجرمي (2011) دراسة بعنوان **"فعالية برنامج تدريبي مقترح لتطوير الكفايات المهنية لطلبة معلمي التعليم الأساسي بجامعة الأزهر، في ضوء استراتيجية اعداد المعلمين (2008)"**. وهدفت الدراسة الى التعرف الى فعالية برنامج تدريبي مقترح لتطوير الكفايات المهنية لطلبة معلمي التعليم الأساسي بجامعة الأزهر، في ضوء استراتيجية اعداد المعلمين 2008 استبانة، وتكونت عينة الدراسة من (120) طالبا وطالبة عبر اختبار تحصيلي وبطاقة ملاحظة وفق قائمة الكفايات المهنية، وقد أظهرت نتائج الدراسة وجود فروق ذات دلالة احصائية (0.05) في متوسط درجات الطلبة وكانت لصالح المجموعة التدريبية، في حين لم تظهر فروق ذات دلالة احصائية (0.05) في متوسط درجات الطلبة للمجموعة التدريبية في القياس بحوثي والتبعي، وكما أظهرت نتائج الدراسة الى وجود فاعلية للبرنامج التدريبي المقترح لأفراد العينة.

وأعد[22] زيليه فاروق (Ziaullahe Farooq, 2008) دراسة بعنوان **"تقييم فعالية البرامج التعليمية على تطوير مهارات التدريس في ولاية بنجاب من خلال التدريب والممارسة".** وهدفت الدراسة الى التعرف الى تقييم فعالية البرامج التعليمية على تطوير مهارات التدريس في ولاية بنجاب من خلال التدريب والممارسة وتكونت عينة الدراسة من (80) معلما من معلمي ما قبل الخدمة من بينهم (4) ذكور و(40) اناث يتم وضعهم تحت الملاحظة وقد أظهرت نتائج الدراسة ظهور مهارة التنوع داخل الغرفة الصفية من قبل المعلمين ما قبل الخدمة، بالإضافة الى أن مهارة التوجه في الغرفة الصفية لم تكن واضحة بدرجة كافية لدى معلمي ما قبل الخدمة.

مجتمع الدراسة:

تكون مجتمع الدراسة من جميع طلبة برنامج دبلوم التأهيل التربوي الملتحقين في جامعة فلسطين التقنية خضوري والخريج من جامعة فلسطين التقنية خضوري والبالغ عددهم (108) منهم (15) ملتحقاً بالبرنامج في جامعة فلسطين التقنية خضوري و(93) خريجاً من جامعة

فلسطين التقنية خضوري، وقد شكلوا هم أنفسهم عينة الدراسة. والجدول (1) يوضح توزيع عينة الدراسة حسب المتغيرات:

جدول (1): التكرارات والنسب المئوية حسب متغيرات الدراسة

	الفئات	التكرار	النسبة
المعدل التراكمي الجامعي البكالوريوس	60-69	20	18.5
	70-79	47	43.5
	80-89	28	25.9
	90-100	13	12.0
مستوى الدراسة للبرنامج	ملتحق	15	13.9
	خريج	93	86.1
الخبرة	1-4 سنوات	87	80.6
	5-10 سنوات	21	19.4
	Total	108	100.0

أداة الدراسة:

لتحقيق أهداف الدراسة أعدت الباحثة استبانة تكونت بصورتها الأولية من (27) فقره موزعة على ثلاثة مجالات وهي: مجال المعرفة والفهم، المهارات المهنية، مجال القيم التربوية، وقد تم استخدام التدريج الخماسي (بدرجه كبيره جداً، بدرجه كبيره، بدرجه متوسطة، بدرجة قليلة، بدرجة قليلة جدًا).

صدق أداة الدراسة:

للتحقق من صدق أداة الدراسة، تم عرضها على مجموعة من المحكمين من ذوي الاختصاص، وذلك لقراءة فقرات الاستبانة وإبداء ملحوظاتهم عليها من حيث درجة مناسبة الفقرات لما وضعت له. مدى مناسبة الصياغة اللغوية ودقتها. حذف الفقرات غير المناسبة. اقتراح أية فقرات أو مجالات مناسبة.

وبعد الأخذ بملحوظات المحكمين وتوجيهاتهم، من حيث حذف بعض الفقرات وتعديل صياغتها ودمج مجالات مع بعضها، أصبحت الاستبانة بصورتها النهائية مكونة من (22) فقرة موزعة على المجالات التالية مجال المعرفة والفهم (8) فقرة ومجال المهارات المهنية (8) فقرة مجال القيم التربوية (6) فقرة.

ثبات أداة الدراسة:

للتأكد من ثبات أداة الدراسة، فقد تم التحقق بطريقة الاختبار وإعادة الاختبار (test-retest) بتطبيق المقياس، وإعادة تطبيقه بعد أسبوعين على مجموعة من خارج عينة الدراسة مكوّنة من (25) فردا، ومن ثم تم حساب معامل ارتباط بيرسون بين تقديراتهم في المرتين.

وتم أيضاً حساب معامل الثبات بطريقة الاتساق الداخلي حسب معادلة كرو نباخ ألفا، والجدول رقم (2) يبين معامل الاتساق الداخلي وفق معادلة كرو نباخ ألفا وثبات الإعادة للمجالات والأداة ككل واعتبرت هذه القيم ملائمة لغايات هذه الدراسة.

جدول (2): معامل الاتساق الداخلي كرو نباخ ألفا وثبات الإعادة للمجالات والدرجة الكلية

المجال	ثبات الإعادة	الاتساق الداخلي
مجال المعرفة والفهم	0.88	0.84
المهارات المهنية	0.91	0.80
مجال القيم التربوية	0.90	0.81
الاتجاهات ككل	0.91	0.89

متغيرات الدراسة

اشتملت متغيرات الدراسة على المتغيرات المستقلة والتابعة الآتية:

أولا: المتغيرات المستقلة وهي:

المعدل التراكمي الجامعي: (60-69) (70-79) (80-89) (90-100).

فئة المستجيب: ملتحق، وخريج.

الخبرة: (1-4) سنوات و(5 -10) سنوات فأكثر.

ثانيا: المتغير التابع.

استجابات أفراد عينة الدراسة على أداة الدراسة.

المعالجة الإحصائية.

للإجابة عن السؤال الأول، تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لدرجات اتجاهات طلبه دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها البرنامج التأهيل من وجهة نظر الطلبة. **للإجابة عن السؤال الثاني**، تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية

لدرجات اتجاهات طلبه دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها البرنامج التأهيل من وجهة نظر الطلبة، حسب متغيرات الدراسة وهي المعدل التراكمي الجامعي، فئة المستجيب، الخبرة، ولبيان دلالة الفروق الإحصائية بين المتوسطات تم استخدام تحليل التباين المتعدد على المجالات وعلى الأداة ككل.

نتائج الدراسة

السؤال الأول: اتجاهات طلبه دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها البرنامج التأهيل من وجهة نظر الطلبة؟

للإجابة عن هذا السؤال تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمستوى اتجاهات طلبه دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها البرنامج التأهيل من وجهة نظر الطلبة، والجدول (3) أدناه يوضح ذلك.

جدول (3): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمستوى اتجاهات طلبة برنامج دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها البرنامج في جامعه فلسطين التقنية خضوري مرتبة تنازلياً حسب المتوسطات الحسابية

الرتبة	الرقم	المجال	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المستوى
1	3	مجال القيم التربوية	4.48	.475	بدرجة كبيره
2	1	مجال المعرفة والفهم	4.47	.473	بدرجة كبيره
3	2	المهارات المهنية	4.44	.473	بدرجه كبيره
		الاتجاهات ككل	4.46	.447	بدرجه كبيره

يبين الجدول (3) أن المتوسطات الحسابية قد تراوحت ما بين (4.44-4.48)، حيث جاء مجال القيم التربوية في المرتبة الأولى بأعلى متوسط حسابي بلغ (4.48)، بينما جاء المهارات المهنية في المرتبة الأخيرة وبمتوسط حسابي بلغ (4.44)، وبلغ المتوسط الحسابي للاتجاهات ككل (4.46).

وقد تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد عينة الدراسة على فقرات كل مجال على حدة، حيث كانت على النحو التالي:

المجال الأول: مجال المعرفة والفهم

جدول (4): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية للفقرات المتعلقة بمجال المعرفة والفهم مرتبة تنازلياً حسب المتوسطات الحسابية

الرتبة	الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المستوى
1	3	ساعدني البرنامج على امتلاك المعرفة والفهم بكيفية تدريس التخصص وفق قدرات الطلبة واحتياجاتهم.	4.60	.579	كبيره
2	1	يمكنني البرنامج من اكتساب المعرفة والفهم بفلسفة المنهاج الفلسطيني.	4.57	.550	كبيره
3	5	يمكنني البرنامج من الإلمام بطرائق تعلم الطلبة وفق قدراتهم وخصائصهم النمائية.	4.49	.677	كبيره
4	8	يتيح لي البرنامج فرصة التعرف والاطلاع على ظروف الطلبة وكيفية التعامل معها.	4.46	.633	كبيره
5	7	يساعدني البرنامج على امتلاك المعرفة والفهم بكيفية ربط التخصص بمواضيع وحقول مختلفة.	4.45	.602	كبيره
6	6	يمكنني البرنامج من اكتساب المعرفة والفهم بأسس القياس والتقويم التربوي.	4.44	.660	كبيره
7	2	يعرّفني البرنامج بالمحتوى الدراسي للمرحلة التي ادرسها.	4.42	.613	كبيره
8	4	يزودني البرنامج بالمعرفة والفهم لمتطلبات تعليم التخصص العمودية والأفقية.	4.31	.729	كبيره
		مجال المعرفة والفهم	4.47	.473	كبيره

يبين الجدول (4) ان المتوسطات الحسابية قد تراوحت ما بين (4.31-4.60)، حيث جاءت الفقرة رقم (3) والتي تنص على "ساعدني البرنامج على امتلاك المعرفة والفهم بكيفية تدريس التخصص وفق قدرات الطلبة واحتياجاتهم" في المرتبة الأولى وبمتوسط حسابي بلغ (4.60)، بينما جاءت الفقرة رقم (4) ونصها "يزودني البرنامج بالمعرفة والفهم لمتطلبات تعليم التخصص العمودية والأفقية" بالمرتبة الأخيرة وبمتوسط حسابي بلغ (4.31). وبلغ المتوسط الحسابي لمجال المعرفة والفهم ككل (4.47).

المجال الثاني: المهارات المهنية

جدول (5): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية للفقرات المتعلقة بالمهارات المهنية مرتبة تنازلياً حسب المتوسطات الحسابية

الرتبة	الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المستوى
1	9	يكسبني البرنامج مهارة إعداد خطط تعليمية واضحة تراعى فيها الفروق الفردية	4.56	.569	كبيره
2	15	يتيح البرنامج الفرصة توظيف وسائل التكنولوجيا والاتصال الحديثة في العملية التعليمية.	4.51	.717	كبيره
3	13	يساعدني البرنامج على ممارسة إجراءات التقويم وتوفير التغذية الراجعة للطلبة.	4.50	.634	كبيره
4	11	يكسبني البرنامج المرونة والابتكار والتحفيز المستمر والتفكير الناقد.	4.47	.662	كبيره
5	16	يمكنني البرنامج من ممارسة التقويم المستمر باعتباره جزاً من عملية التعلم.	4.40	.626	كبيره
6	14	يكسبني مهارات الاتصال والتواصل في العملية التعليمية.	4.38	.637	كبيره
7	12	يكسبني البرنامج مهارة توظيف الوسائل التعليمية المناسبة في العملية التعليمية.	4.36	.729	كبيره
8	10	ينمّى قدرتي على توفير بيئة تعليمية محفزه وداعمه لعمليه التعلم والتعليم.	4.34	.614	كبيره
		المهارات المهنية	4.44	.473	

يبين الجدول (5) ان المتوسطات الحسابية قد تراوحت ما بين (4.34-4.56)، حيث جاءت الفقرة رقم (9) والتي تنص على "يكسبني البرنامج مهارة إعداد خطط تعليمية واضحة تراعى فيها الفروق الفردية" في المرتبة الأولى وبمتوسط حسابي بلغ (4.56)، بينما جاءت الفقرة رقم (10) ونصها "ينمّى قدرتي على توفير بيئة تعليمية محفزة وداعمة لعمليه التعلم والتعليم" بالمرتبة الأخيرة وبمتوسط حسابي بلغ (4.34). وبلغ المتوسط الحسابي للمهارات المهنية ككل (4.44).

المجال الثالث: مجال القيم التربوية

جدول (6): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية للفقرات المتعلقة بمجال القيم التربوية مرتبة تنازلياً حسب المتوسطات الحسابية

الرتبة	الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المستوى
1	17	يشجعني البرنامج على الالتزام بتسيير عملية التعلم لجميع الطلبة دون تمييز.	4.66	.566	كبيره
2	19	يشجعني البرنامج على الالتزام بقواعد السلوك وأخلاقيات المهنة.	4.59	.548	كبيره
3	21	شعرت من البرنامج بأهمية التقييم الذاتي لأدائي بشكل مستمر.	4.45	.632	كبيره
4	22	يعزز البرنامج لدي الشعور بأهمية توفير فرص متكافئة للتعلم لدى جميع الطلبة.	4.45	.632	كبيره
5	18	يشعرني البرنامج بأهمية مساعدة الطلبة على إبراز قدراتهم.	4.39	.577	كبيره
6	20	يشجعني البرنامج على التعاون والتواصل مع ذوي العلاقة.	4.34	.672	كبيره
		مجال القيم التربوية	4.48	.475	

يبين الجدول (6) ان المتوسطات الحسابية قد تراوحت ما بين (4.34-4.66)، حيث جاءت الفقرة رقم (17) والتي تنص على "يشجعني البرنامج على الالتزام بتسيير عملية التعلم لجميع الطلبة دون تمييز" في المرتبة الأولى وبمتوسط حسابي بلغ (4.66)، بينما جاءت الفقرة رقم (20) ونصها "يشجعني البرنامج على التعاون والتواصل مع ذوي العلاقة" بالمرتبة الأخيرة وبمتوسط حسابي بلغ (4.34). وبلغ المتوسط الحسابي لمجال القيم التربوية ككل (4.48).

السؤال الثاني: هل توجد فروق ذات دلالة احصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha = 0.05$) في اتجاهات طلبه دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها البرنامج التأهيل من وجهة نظر الطلبة تعزى للمعدل التراكمي الجامعي للبكالوريوس، ومستوى الدراسة للبرنامج، والخبرة؟

للإجابة عن هذا السؤال تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية اتجاهات طلبه دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها البرنامج التأهيل من وجهة نظر الطلبة حسب متغيرات المعدل التراكمي الجامعي للبكالوريوس، ومستوى الدراسة للبرنامج، والخبرة، والجدول (7) أدناه يوضح ذلك.

جدول (7): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمستوى اتجاهات طلبه دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها البرنامج التأهيل من وجهة نظر الطلبة حسب متغيرات المعدل التراكمي الجامعي للبكالوريوس، ومستوى الدراسة للبرنامج، والخبرة

			مجال المعرفة والفهم	المهارات المهنية	مجال القيم التربوية	الاتجاهات ككل
المعدل التراكمي الجامعي للبكالوريوس	60-69	المتوسط الحسابي	4.61	4.54	4.63	4.59
		الانحراف المعياري	.585	.538	.377	.489
	70-79	المتوسط الحسابي	4.40	4.37	4.42	4.39
		الانحراف المعياري	.381	.356	.432	.344
	80-89	المتوسط الحسابي	4.45	4.42	4.43	4.43
		الانحراف المعياري	.530	.582	.603	.552
	90-100	المتوسط الحسابي	4.56	4.57	4.59	4.57
		الانحراف المعياري	.450	.483	.428	.449
مستوى الدراسة للبرنامج	ملتحق	المتوسط الحسابي	4.36	4.33	4.41	4.36
		الانحراف المعياري	.453	.414	.408	.383
	خريج	المتوسط الحسابي	4.49	4.46	4.49	4.48
		الانحراف المعياري	.476	.481	.486	.456
الخبرة	1-4 سنوات	المتوسط الحسابي	4.47	4.44	4.50	4.47
		الانحراف المعياري	.495	.501	.478	.471
	5-10 سنوات	المتوسط الحسابي	4.46	4.45	4.42	4.45
		الانحراف المعياري	.379	.344	.473	.337

س= المتوسط الحسابي ع=الانحراف المعياري

يبين الجدول (7) تبايناً ظاهرياً في المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية في اتجاهات طلبة برنامج دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها البرنامج في جامعه فلسطين التقنية

خضوري بسبب اختلاف فئات متغيرات المعدل التراكمي الجامعي للبكالوريوس، ومستوى الدراسة للبرنامج، والخبرة.

ولبيان دلالة الفروق الإحصائية بين المتوسطات الحسابية تم استخدام تحليل التباين الثلاثي المتعدد على المجالات جدول (8) وتحليل التباين الثلاثي للأداة ككل جدول (9).

جدول (8): تحليل التباين الثلاثي المتعدد لأثر المعدل التراكمي الجامعي للبكالوريوس، ومستوى الدراسة للبرنامج، والخبرة على مجالات اتجاهات الطلبة

مصدر التباين	المجالات	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة ف	الدلالة الإحصائية
المعدل التراكمي	مجال المعرفة والفهم	.791	3	.264	1.172	.324
وليكس=949.	المهارات المهنية	.674	3	.225	.994	.399
ح=802.	مجال القيم التربوية	.759	3	.253	1.110	.349
المستوى الدراسي	مجال المعرفة والفهم	.159	1	.159	.706	.403
هوتلنج=010.	المهارات المهنية	.157	1	.157	.695	.406
ح=812.	مجال القيم التربوية	.049	1	.049	.213	.646
الخبرة	مجال المعرفة والفهم	.077	1	.077	.341	.560
وليكس=017.	المهارات المهنية	.096	1	.096	.423	.517
ح=628.	مجال القيم التربوية	.001	1	.001	.006	.941
الخطأ	مجال المعرفة والفهم	22.938	102	.225		
	المهارات المهنية	23.045	102	.226		
	مجال القيم التربوية	23.256	102	.228		
الكلي	مجال المعرفة والفهم	23.941	107			
	المهارات المهنية	23.953	107			
	مجال القيم التربوية	24.185	107			

يتبين من الجدول (8) الآتي:

- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha = 0.05$) تعزى لأثر المعدل التراكمي الجامعي للبكالوريوس في جميع المجالات.

- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha = 0.05$) تعزى لأثر مستوى الدراسة للبرنامج، في جميع المجالات.
- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha = 0.05$) تعزى لأثر الخبرة، في جميع المجالات.

جدول (9): تحليل التباين الثلاثي لأثر المعدل التراكمي الجامعي للبكالوريوس، ومستوى الدراسة للبرنامج، والخبرة على الدرجة الكلية لاتجاهات الطلبة

مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة ف	الدلالة الإحصائية
المعدل التراكمي	.721	3	.240	1.199	.314
مستوى الدراسة	.122	1	.122	.607	.438
الخبرة	.041	1	.041	.206	.651
الخطأ	20.462	102	.201		
الكلي	21.364	107			

يتبين من الجدول (90) الآتي:

- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha = 0.05$) تعزى لأثر المعدل التراكمي الجامعي للبكالوريوس، حيث بلغت قيمة ف 1.199 وبدلالة احصائية بلغت 0.314.
- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha = 0.05$) تعزى لأثر مستوى الدراسة للبرنامج، حيث بلغت قيمة ف 0.607 وبدلالة احصائية بلغت 0.438.
- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha = 0.05$) تعزى لأثر الخبرة، حيث بلغت قيمة ف 0.206 وبدلالة احصائية بلغت 0.651.

مناقشة النتائج:

السؤال الأول: ما اتجاهات طلبه دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها البرنامج التأهيل من وجهة نظر الطلبة؟

أظهرت نتائج الدراسة أن مستوى اتجاهات طلبه دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها البرنامج التأهيل من وجهة نظر الطلبة. جاءت بدرجه كبيره في جميع المجالات وعلى الأداة ككل، وقد جاء مجال القيم التربوية بالمرتبة الأولى، وتلاه مجال المعرفة والفهم، وجاء بالمرتبة الأخيرة مجال المهارات المهنية. وتعزو الباحثة هذه النتيجة إلى أن اتجاهات طلبه دبلوم التأهيل

التربوي نحو الكفايات التي ينميها البرنامج التأهيل من وجهة نظر الطلبة جاءت بدرجه كبيره. حيث ان الطلبة يرون ان الالتزام اولاً بأخلاقيات العمل التربوي تشكل اطارًا مهما في نجاح مهمه التدريس، حيث يرون أن الالتزام بالقيم التربوية، والمبادئ مهمه في عملهم لأنها تشكل لديهم حافزا نحو العمل بإخلاص وأمانه.

وحول فقرات كل مجال من مجالات الدراسة، فقد أظهرت النتائج المتعلقة بمجال المعرفة والفهم أن الفقرة رقم (3) والتي تنص على "ساعدني البرنامج على امتلاك المعرفة والفهم بكيفية تدريس التخصص وفق قدرات الطلبة واحتياجاتهم". جاءت بالمرتبة الأولى وبمتوسط حسابي بلغ (4.60)، وتعزو الباحثة ذلك أن امتلاك المعرفة والفهم يعتبر مهما في تحسين مستوى أداء الطلبة نحو العمل. لأنه دون المعرفة والفهم لطبيعة للعمل لن يستطيع الطلبة السير نحو التدريس الصحيح.بينما جاءت الفقرة رقم (4) ونصها "يزودني البرنامج بالمعرفة والفهم لمتطلبات تعليم التخصص العمودية والأفقية" بالمرتبة الأخيرة وبمتوسط حسابي بلغ (4.31). وبلغ المتوسط الحسابي لمجال المعرفة والفهم ككل (4.47). وتعزو الباحثة هذا الى قله خبرة الطلبة في كيفية تحديد احتياجاتهم التدريبية.

وحول فقرات مجال المهارات المهنية، فقد أظهرت النتائج المتعلقة بمجال المهارات المهنية أن الفقرة رقم (9) والتي تنص على "يكسبني البرنامج مهارة إعداد خطط تعليمية واضحة تراعى فيها الفروق الفردية" في المرتبة الأولى وبمتوسط حسابي بلغ (4.56). وترى الباحثة ان نجاح أي عمل تربوي لابد ان يكون قائما على الاعداد والتخطيط الصحيحين. بينما جاءت الفقرة رقم (10) ونصها "ينمّى قدرتي على توفير بيئة تعليمية محفزة وداعمة لعمليه التعلم والتعليم" بالمرتبة الأخيرة وبمتوسط حسابي بلغ (4.34). وتعزو الباحثة ذلك الى ضعف البرنامج في توعية وتثقيف الطلبة بأهمية البيئة التعليمية.

وحول فقرات مجال القيم التربوية فقد أظهرت النتائج المتعلقة بمجال القيم التربوية أن الفقرة رقم (17) والتي تنص على "يشجعني البرنامج على الالتزام بتسيير عملية التعلم لجميع الطلبة دون تمييز" في المرتبة الأولى وبمتوسط حسابي بلغ (4.66). تعزو الباحثة ذلك الى أن الطلبة متيقنون بأن البرنامج يعمل على تدريبهم وتحفيزهم نحو العمل دون تفرقة. بينما جاءت الفقرة رقم (20) ونصها "يشجعني البرنامج على التعاون والتواصل مع ذوي العلاقة" بالمرتبة الأخيرة وبمتوسط حسابي بلغ (4.34). وتعزو الباحثة ذلك لضعف قدرة الطلبة في عدم المامه الكافي في كيفية التواصل والعمل مع الاخرين.

السؤال الثاني: "هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α = 0.05) في مستوى ما اتجاهات طلبه دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها البرنامج التأهيل من وجهة نظر الطلبة؟

تعزى للمعدل التراكمي الجامعي للبكالوريوس، وفئة المستجيب للبرنامج، والخبرة؟"

أظهرت نتائج الدراسة إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية (α = 0.05) تعزى لأثرالمعدل التراكمي الجامعي للبكالوريوس والخبرة والمستوى الدراسي في جميع المجالات وعلى الأداة ككل. وتعزو الباحثة ذلك إلى الواع الفعلي للطلبة، وأن هذا الواقع واضح لا يفرق بين المعدل والخبرات وفئة المستجيب.اذ انهم مجمعون على أهمية الكفايات بعملهم.

التوصيات:

أظهرت نتائج الدراسة إن اتجاهات طلبه دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها برنامج التأهيل التربوي. قد جاءت بدرجة كبيرة قد تراوحت ما بين (4.44-4.48)، حيث جاء مجال القيم التربوية في المرتبة الأولى بأعلى متوسط حسابي بلغ (4.48)، بينما جاء المهارات المهنية في المرتبة الأخيرة وبمتوسط حسابي بلغ (4.44)، وبلغ المتوسط الحسابي للاتجاهات ككل (4.46). وفي ضوء هذه النتائج توصي الباحثة بما يلي:

1. إعداد دراسات مماثله للتعرف على إن اتجاهات طلبه دبلوم التأهيل التربوي نحو الكفايات التي ينميها برنامج التأهيل التربوي.
2. ضرورة العمل على توفير بيئة مدرسيه تساعد على تحقيق الأهداف التربوية والارتقاء بها نحو الأفضل.
3. دعوه وزارة التربية والتعليم الى إعادة النظر في الكفايات التي ينميها برنامج التأهيل التربوي.

الهوامش

(1) الحسيني، عدنان. (2017). درجة امتلاك معلمي الدراسات العلمية بدولة الكويت للكفايات التعليمية الادارية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة آل البيت، كلية العلوم التربوية، الأردن، ص2.

(2) عبد الباقي، مطر، فريد، صدام، عبد الرضا، حيدر، راسخ، خالد، محمد، صبحة. (2011). الكفايات التعلمية ومدرسات التربية الرياضية في محافظات الفرات الأوسط، مجلة العلوم التربية الرياضية، 4(3)،3036.

(3) دويكات، حامد. (2011). أثر برنامج تدريبي قائم على المعايير التربوية للاستراتيجية الوطنية لأعداد وتأهيل المعلمين في المعرفة الرياضية اللغوية لدى معلمي المرحلة الأساسية الدنيا في فلسطين، رسالة دكتوراه، الجامعة الاردنية، عمان، الاردن، ص3.

(4) الهاشمي، عبد الرحمن عبد. (2009)، فاعلية برنامج تعليمي باستخدام الوسائط المتعددة في تنمية مهارات التحدث لدى طلبة المرحلة الأساسية في الأردن، المجلة التربوية، المجلد (24)، العدد (93).

(5) منال، نجم. (2010). فعالية برنامج مقترح في تنمية مهارات التربية العملية لدى طلبة قسم الدراسات الاسلامية في جامعة الأزهر في غزة، رسالة ماجستير غير منشوره،غزه، فلسطين، ص3.

(6) ناصر، ابراهيم. (2007). أسس التربية، عما، دار عمان للنشر والتوزيع، الاردن، ص147.

(7) الطراونة، محمد. (2013). الكفايات التدريسية لبتي يمتلكها الطلبة المعلمون المتدربون في المدارس المتعاونة من وجهة نظر المعلمين المتعاونين، مجلة دراسات للعلوم التربوية، الجامعة الأردنية، المجلد 42، العدد 3، ص (807).

(8) منال، نجم. (2010). فعالية برنامج مقترح في تنمية مهارات التربية العملية لدى طلبة قسم الدراسات الاسلامية في جامعة الأزهر في غزة، رسالة ماجستير غير منشوره،غزه، فلسطين، ص3.

(9) فلسطين، وزارة التربية والتعليم.(2010). المعايير المهنية لأعداد المعلمين، هيئة تطوير مهنة التعليم.

(10) الشايب، محمد، منصور، زاهي. (2011). قراءة في مفهوم الكفايات التدريبية، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد 4، ص (14- 40).

(11) يوسف، أصف. (2015). الكفايات التعلمية الأساسية لدى مدرس التربية الوطنية، درجة ممارستها ومدى الحاجة لها، مجلة اتحاد الجامعات العربية وعلم النفس، دمشق. 13 (2).

(12) الشديفات، أشجان حامد، والخصاونة، خلود أحمد. (2012)، واقع التربية الإعلامية والعوامل المؤثرة فيها في المدارس الخاصة في المملكة الأردنية الهاشمية من وجهة نظر طلابها، المجلة التربوية الدولية المتخصصة، المجلد (1)، العدد (6)، ص204.

(13)زيدان، علاء. (2007). تدريس التاريخ بين التأهيل والتطوير، ط1، الرياضية، مكتبة الرشيد، المملكة العربية السعودية، ص23.

(14)بشناق، مرام. (2017). أهمية الكفايات اللازمة لمعلمي ومعلمات الدراسات الاجتماعية والوطنية بإدارة التعليم بمحافظة النماص من وجهة نظرهم ومدى توفرها لهم، المجلة الدولية التربوية المتخصصة، 6 (3)، 287-250.

(15) Young, W. (2001). the performance of pre-service student teacher physical education during teaching practice in Hong Kong, paper submitted, for Discussion at 21 international al seminar for teacher education(ISTE) college of education await.

(16)الطراونة، محمد. (2013). الكفايات التدريسية لبتي يمتلكها الطلبة المعلمون المتدربون في المدارس المتعاونة من وجهة نظر المعلمين المتعاونين، مجلة دراسات للعلوم التربوية، الجامعة الأردنية، المجلد 42، العدد 3، ص (807).

(17)الفريحات، عمار. (2013). مدى مساهمة التربية العلمية في اكساب طالبات تخصص تربية الطفل في كلية عجلون الجامعية للكفايات التدريسية من وجهة نظرهم، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات التربوية والنفسية، 21(1).151 -175.

(18) Bhargava, A. and Dashy, M. (2011). peresptia of student teacher about teaching competencies American international Journal of.

(19)المطلق، فرح. (2016). كفايات المدرس الناجح وصفاته من وجهة نظر الموجهين الاختصاصيين وطلبة المرحلة الثانوية مدينة دمشق، مجلة اتحاد الجامعات العربية للتربية وعلم النفس، 14(2)، 82-47.

(20) Kovac, M, Sloan, S.E. and Strac, G. (2008), competencies in physical education teaching: Slovenian teacher.

(21)العجرمي، باسم. (2011). فعالية برنامج تدريبي مقترح لتطوير الكفايات المهنية لطلبة معلمي التعليم الأساسي بجامعة الأزهر– غزة في ضوء استراتيجية إعداد المعلمين. (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة الأزهر غزة، فلسطين، ص25.

(22) Ziaullah,M. and Farooq, S. (2008). Effectiveness of teacher education programmers in Developing teaching skills of secondary.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المراجع باللغة العربية:

بشناق، مرام. (2017). أهمية الكفايات اللازمة لمعلمي ومعلمات الدراسات الاجتماعية والوطنية بإدارة التعليم بمحافظة النماص من وجهة نظرهم ومدى توفرها لهم، **المجلة الدولية التربوية المتخصصة**، 6 (3).

الحسيني، عدنان. (2017). **درجة امتلاك معلمي الدراسات العلمية بدولة الكويت للكفايات التعليمية الادارية**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة آل البيت، كلية العلوم التربوية، الأردن.

دويكات، حامد. (2011). **أثر برنامج تدريبي قائم على المعايير التربوية للاستراتيجية الوطنية لأعداد وتأهيل المعلمين في المعرفة الرياضية اللغوية لدى معلمي المرحلة الأساسية الدنيا في فلسطين**، رسالة دكتوراه، الجامعة الاردنية، عمان، الاردن،.

زيدان، علاء. (2007). **تدريس التاريخ بين التأهيل والتطوير**، ط1، الرياضية، مكتبة الرشيد، المملكة العربية السعودية.

الشايب، محمد، ومنصور، زاهي. (2011). قراءة في مفهوم الكفايات التدريبية، **مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية**، العدد 4.

الشديفات، أشجان حامد، والخصاونة، خلود أحمد. (2012). واقع التربية الإعلامية والعوامل المؤثرة فيها في المدارس الخاصة في المملكة الأردنية الهاشمية من وجهة نظر طلابها، **المجلة التربوية الدولية المتخصصة**، المجلد (1)، العدد (6).

الطراونة، محمد. (2013). الكفايات التدريسية لبتي يمتلكها الطلبة المعلمون المتدربون في المدارس المتعاونة من وجهة نظر المعلمين المتعاونين، **مجلة دراسات للعلوم التربوية، الجامعة الأردنية**، المجلد 42، العدد 3.

عبد الباقي، مطر، فريد، صدام، عبد الرضا، حيدر، راسخ، خالد، ومحمد، صبحة. (2011). الكفايات التعلمية ومدرسات التربية الرياضية في محافظات الفرات الأوسط، **مجلة العلوم التربية الرياضية**، 4(3).

العجرمي، باسم. (2011). **فعالية برنامج تدريبي مقترح لتطوير الكفايات المهنية لطلبة معلمي التعليم الأساسي بجامعة الأزهر– غزة في ضوء استراتيجية إعداد المعلمين.** (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة الأزهر غزة، فلسطين.

الفريحات، عمار. (2013). مدى مساهمة التربية العلمية في اكساب طالبات تخصص تربية الطفل في كلية عجلون الجامعية للكفايات التدريسية من وجهة نظرهم، **مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات التربوية والنفسية**، 21(1).

فلسطين، وزارة التربية والتعليم. (2010). **المعايير المهنية لأعداد المعلمين**، هيئة تطوير مهنة التعليم.

المطلق، فرح. (2016). كفايات المدرس الناجح وصفاته من وجهة نظر الموجهين الاختصاصيين وطلبة المرحلة الثانوية مدينة دمشق، **مجلة اتحاد الجامعات العربية للتربية وعلم النفس**، 14(2).

منال، نجم. (2010). **فعالية برنامج مقترح في تنمية مهارات التربية العملية لدى طلبة قسم الدراسات الاسلامية في جامعة الأزهر في غزة**، رسالة ماجستير غير منشوره، غزه، فلسطين.

ناصر، ابراهيم. (2007). **أسس التربية**، عما، دار عمان للنشر والتوزيع، الاردن.

الهاشمي، عبد الرحمن عبد. (2009)، فاعلية برنامج تعليمي باستخدام الوسائط المتعددة في تنمية مهارات التحدث لدى طلبة المرحلة الأساسية في الأردن، **المجلة التربوية**، المجلد (24)، العدد (93)، 425.

يوسف، أصف. (2015). الكفايات التعلمية الأساسية لدى مدرس التربية الوطنية، درجة ممارستها ومدى الحاجة لها، **مجلة اتحاد الجامعات العربية وعلم النفس**، دمشق. 13(2).

ثانياً: المراجع باللغة الإنجليزية:

Kovac, M., Sloan, S.E. and Strac, G. (2008). *Competencies in Physical Education Teaching: Slovenian Teacher*.

Young, W. (2001). *The performance of pre-service student teacher physical education during teaching practice in Hong Kong*, paper submitted, for Discussion at 21 international al seminar for teacher education (ISTE) college of education await.

Ziaullah, M. and Farooq, S. (2008). *Effectiveness of teacher education programmers in Developing teaching skills of secondary*.

List of Sources and References:

Abdul-Baqi, Matar, Farid, Saddam,Abdul-Ridha, Haider, Raseh, Khaled, Muhammad, and Sabha. (2011). Learning competencies and physical education teachers in the central Euphrates provinces, *Journal of Physical Education Sciences*, 4 (3).

Al-Ajrami, Bassem. (2011). *The effectiveness of a proposed training program to develop the professional competencies of students of basic education teachers at Al-Azhar University - Gaza in light of the teacher preparation strategy*. (Unpublished MA Thesis), Al-Azhar University, Gaza, Palestine.

Al-Farihat, Ammar. (2013). The extent of the contribution of scientific education in providing female students with specialization in child education at Ajloun University College for teaching competencies from their point of view, *Journal of the Islamic University for Educational and Psychological Studies*, 21 (1) 151-175.

Al-Hashemi, Abdul-Rahman Abdul. (2009). The Effectiveness of an Educational Program Using Multimedia in Developing the Speaking Skills of Basic Stage Students in Jordan, *The Educational Journal*, Volume (24), Issue (93).

Al-Husseini, Adnan. (2017). *The degree to which teachers of scientific studies in the State of Kuwait possess administrative and educational competencies*, an unpublished master's thesis, Al-Bayt University, College of Educational Sciences, Jordan.

Al-Shayeb, Muhammad, Mansour, Zahi. (2011). A reading in the concept of training competencies, *Journal of Human and Social Sciences*, Issue 4.

Al-Shdifat, Ashjan Hamed, and Al-Khasawneh, Kholoud Ahmed. (2012). The reality of media education and the factors affecting it in private schools in the Hashemite Kingdom of Jordan from the viewpoint of its students, *Specialized International Educational Journal*, Volume (1), Issue (6).

Bushnaq, Maram. (2017). The importance of the necessary competencies for teachers of social and national studies in the education administration in the province of Namas from their point of view and the extent of their availability for them, *The International Journal of Specialized Education*, 6 (3).

Dwikat, Hamid. (2011). *There is a training program based on the educational standards of the national strategy for preparing and qualifying teachers in the mathematical linguistic knowledge of teachers of the lower primary stage in Palestine*, PhD thesis, University of Jordan, Amman, Jordan.

Kovac, M., Sloan, S.E. and Strac, G. (2008), *Competencies in physical education teaching: Slovenian teacher*.

Manal, Najm. (2010). *The effectiveness of a proposed program in developing practical education skills among students of the Department of Islamic Studies at Al-Azhar University in Gaza*, an unpublished MA thesis, Gaza, Palestine.

Nasir, Ibrahim. (2007). *Foundations of Education*, Amman, Amman House for Publishing and Distribution, Jordan.

Palestine, Ministry of Education. (2010). *Professional Standards for Teacher Numbers*, Teaching Profession Development Authority.

Tarawneh, Muhammad. (2013). The teaching competencies of LBTI possessed by the student teachers trained in the cooperating schools from the viewpoint of the cooperating teachers, *Studies for Educational Sciences Journal*, The University of Jordan, Volume 42, Issue 3.

Young, W. (2001). *The performance of pre-service student teacher physical education during teaching practice in Hong Kong*, paper submitted, for Discussion at 21 international al seminar for teacher education (ISTE) college of education await.

Yusef, Assef. (2015). The basic learning competencies of the teacher of national education, the degree of its practice and the extent of the need for it, *Journal of the Association of Arab Universities and Psychology*, Damascus. 13 (2).

Ziaullah, M and Farooq, S. (2008). *Effectiveness of teacher education programmers in Developing teaching skills of secondary*.

Zidan, Alaa. (2007). *Teaching History between Qualification and Development*, 1st Edition, Sports, Al-Rasheed Library, Saudi Arabia.

مستوى السعادة لدى طلاب المرحلة الثانوية في مدينة مكة المكرمة في ضوء بعض المتغيرات

أحمد عبد المجيد صمادي * وعبد الرحمن صالح الزهراني **

تاريخ الاستلام: 2019/7/4 تاريخ القبول: 2019/11/16

ملخص

هدفت الدراسة تحديد مستوى السعادة، ودرجة اختلافها، في ضوء متغيرات التخصص، والمستوى التحصيلي، والدخل الشهري للأسرة، ونمط الأسرة. لدى طلاب المرحلة الثانوية في مدينة مكة المكرمة. تكونت عينة الدراسة من 600 طالباً تم اختيارهم من مدارس مكة المكرمة، وبالطريقة العشوائية العنقودية. أجاب المشاركون على مقياس السعادة، الذي طوره الباحثان لهذا الغرض، بعد أن تم التحقق من خصائصه السيكومترية. وبعد اجراء التحليلات الإحصائية المناسبة، كشفت النتائج أن مستوى السعادة، لدى طلاب المرحلة الثانوية في مدينة مكة المكرمة، جاء بدرجة متوسطة (ع= 2.17). كما أظهرت التحليلات الإحصائية عدم وجود فروق ذات دلالة في مستوى السعادة، تعزى لتخصص الطالب الأكاديمي. وأظهرت وجود فروق ذات دلالة احصائية في مستوى السعادة، تعزى لمتغيرات المستوى التحصيلي، والدخل الشهري، ونمط الأسرة؛ حيث كانت النتائج لصالح ذوي المستوى التحصيلي من فئتي ممتاز وجيد جداً، مقارنة مع ذوي المستوى التحصيلي من فئة جيد أو أقل. كما كانت الفروق لصالح ذوي الدخل الإقتصادي المتوسط، والمرتفع، مقارنة مع ذوي الدخل الإقتصادي المنخفض. في حين كانت الفروق لصالح أبناء الأسر التي يعيش فيها الوالدان معا ويقومان بوظيفة التنشئة الاجتماعية. وخلصت الدراسة إلى مجموعة من التوصيات.

الكلمات المفتاحية: السعادة، الطلبة، المرحلة الثانوية.

© جميع الحقوق محفوظة لجامعة جرش 2020.

* أستاذ الإرشاد النفسي في جامعة اليرموك، اربد، الأردن. Email: smadi53@hotmail.com

* مشرفاً إرشادياً في إدارة تعليم (ذكور) مكة المكرمة. العزيزية، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية. Email: oha22@hotmail.com

Happiness Level among Secondary School Students in Holey Makkah in Light of Some Variables

Abstract

The study proposed to determine level of happiness among secondary school students in the Holey Makkah, and to examine if there were significant differences in happiness in light of variables as: specialization, achievement level, family monthly income, and family type. A random cluster sample of 600 students answered a life happiness scale after the psychometric of the scale were ensured. A statistical analyses of the data revealed a moderate level (2.17) of happiness among secondary school students in Holey Makkah, There were no statistical significant differences in the level of happiness due to the student specialization, school level, family monthly income, and family type, in favor of those with GPA of excellent and very good levels, compared to those with a good level, There were statistical significant differences in favor of middle and highly income compared to those of low-income, and there were statistical significant differences in favor of the children of families where both parents are living together. The study suggested several recommendations.

Keywords: happiness, students, high school.

مقدمة:

يسعى الناس في حياتهم لتحقيق السعادة، من خلال تحقيق أهدافهم القصيرة، والبعيدة المدى. وبأساليب تتضمن درجات مختلفة من الأنشطة والسلوكات التي يقوم بها كل فرد، وفي مختلف مراحل حياته، وبدرجات متفاوتة نسبياً، كل حسب قدراته، وما يمتلكه من سمات، وما يتاح له من فرص وامكانات.

يتفق غالبية الأفراد على أن السعادة هدف أساسي في حياة كل فرد، ويختلفون في مفهومها، والعوامل التي تساعد في تحقيقها. وتعتبر السعادة من أهم المفاهيم التي يبحث فيها علم الصحة النفسية، وعلم النفس الإيجابي. حيث تقاس الصحة النفسية للفرد بمدى قدرته على التكيف مع الحياة، وتحقيق الذات، وبالتالي تحقيق السعادة؛ حيث أن العلاقة طردية[1] بين السعادة والرضا عن الحياة من جهة، وتقدير الذات من جهة أخرى.

على المستوى العالمي، نشر روت فينهوفن (Ruut Veenhoven) أستاذ دراسات السعادة في جامعة (ارسمس) في هولندا، عدداً كبيراً من الدراسات الإرتباطية اوالمسحية والمقارنة[2] التي أجريت في الكثير من دول العالم، وعلى نوعيات من المبحوثين، تبعا لأعمارهم وجنسياتهم. وأكدت نتائج هذه الدراسات أن السعادة، ترتبط بعدد كبير من المتغيرات الشخصية، والاجتماعية،

والبيئية، والثقافية، والديموغرافية، والأسرية، والصحتين النفسية والجسمية، والقيم، والإتجاهات، والميول، والدين. فضلا عن علاقة السعادة بكثير من الإضطرابات والأمراض.

تعد السعادة هي الغاية القصوى التي يطمح إليها الإنسان منذ القدم، ومفهوم السعادة من المفاهيم التي اهتم بها الفلاسفة. فالبحث عن السعادة عند اليونان هو المطلب الأسمى للإنسان، وخيره الأعلى، وغايته القصوى. حيث ينظر أرسطو إلى السعادة على أنها لا تعدو أن تكون حالاً من أحوال النفس البشرية. وسعادة الإنسان تكون بمزاولته لما يمتاز به عن سائر المخلوقات، أي بمزاولة الحياة الناطقة على أكمل وجه. ولكن لا تتحقق السعادة إلا عن طريق الرضا، فهو سر الحصول عليها. فإذا رضي المرء بكل ما يصيبه من كدر وضيق العيش، كان في سعادة مستمرة، إلا إذا فقد هذا الرضا[3].

وهناك العديد من العوامل التي تؤدي إلى سعادة الفرد منها:

أ. السن: تعتبر الطفولة أكثر ارتباطا بالسعادة. ومع ذلك فلكل مرحلة من مراحل الإنسان، ما يمكن أن يجعله سعيداً. فقد عبر أفراد مجموعة أواسط العمر (40- 49 سنة) عن درجة أقل من السعادة التي يشعر بها الشباب، ولكنهم مع ذلك عبروا عن درجة مرتفعة من السعادة[4].

ب. الجنس: تختلف مصادر السعادة لدى الرجال عنها لدى الإناث، إذ يتأثر الرجال أكثر بالعوامل المادية، والإقتصادية. بينما تتأثر الإناث أكثر بالأطفال وصحة الأسرة[5].

جـ. المهنة: يمكن القول أن المهنة ترتبط بالسعادة. فعندما توفر المهنة لصاحبها مكانة اجتماعية مرموقة يزيد تقديره لذاته، وترتفع معنوياته. إضافة إلى أنها مصدر للرزق. كما تتيح للفرد فرصة لبناء علاقات اجتماعية خارج نطاق الأسرة، وهي متنفس لطاقته.

د. التعليم: يكون التعليم مصدرا متجدداً للسعادة، سواء كان من خلال القراءة، أو الإستماع، أو المشاهدة. إضافة إلى أن الشخص المتعلم، تكون له رؤية متسعة للأمور. ولديه قدرة على التكيف مع المشكلات، وإيجاد الحلول لها. كما أن رؤيته لذاته تكون إيجابية، فيزيد من اعتباره لذاته[6].

هـ. المساندة الاجتماعية: ويقصد بها الدعم الذي توفره شبكة العلاقات الاجتماعية للفرد، سواء كانت تلك العلاقات داخل الأسرة، أو علاقات القرابة، أو الصداقة، أو الجوار، أوغيرها.

و. الطبقة الاجتماعية: لا شك أن من ينتمون إلى الطبقة الاجتماعية العليا، يستطيعون إشباع الكثير من حاجاتهم. ومن ثم فهم أقدر على تحقيق السعادة مقارنة مع غيرهم من أبناء الطبقات الأقل حظاً.

ز. سمات الشخصية: هنالك سمات للشخصية ترتبط بالسعادة أكثر من غيرها. فمثلاً: المرحون هم أكثر شعورا بالسعادة من غيرهم، مقارنة مع أصحاب الأمزجة الأخرى[7].

ح. البيئة التي يعيش فيها الشخص: لا شك أن البيئة الريفية الهادئة، تحقق استرخاءً داخلياً أكثر، وهي أقرب إلى الإسترخاء منها إلى التوتر، الذي تولده بيئة المدينة المزدحمة[8].

تذكر ريف وسنجر (Ryff & Singer, 2006) أن السعادة النفسية هي مجموعة من المؤشرات، تدل على ارتفاع مستويات رضا الفرد عن حياته بشكل عام. وتتحدد بستة مكونات رئيسة[9] هي:

- الاستقلالية: استقلالية الفرد، وقدرته على اتخاذ القرار، ومقاومة الضغوط الاجتماعية، وضبط تنظيم السلوك الشخصي أثناء التفاعل مع الأخرين.
- التمكن البيئي: قدرة الفرد على التمكن من تنظيم الظروف، والتحكم في كثير من الأنشطة، والاستفادة بطريقة فعالة من الظروف المحيطة، وتوفير البيئة المناسبة، والمرونة الشخصية.
- التطور الشخصي: قدرة الفرد على تنمية وتطوير قدراته، وزيادة فعاليته، وكفاءته الشخصية. وفي الجوانب المختلفة، والشعور بالتفاؤل.
- العلاقات الإيجابية مع الأخرين: قدرة الفرد على تكوين وإقامة صداقات، وعلاقات اجتماعية إيجابية متبادلة مع الآخرين على أساس من الود، والتعاطف، والثقة المتبادلة، والتفهم، والتأثير، والصداقة، والأخذ، والعطاء.
- الحياة الهادفة: قدرة الفرد على تحديد أهدافه في الحياة بشكل موضوعي. وأن يكون له هدف، ورؤية واضحة توجه سلوكاته، مع المثابرة على تحقيق أهدافه.
- تقبل الذات: قدرة الفرد على تحقيق الذات، وتقبل المظاهر المختلفة لها، بكل ما فيها من جوانب إيجابية وسلبية.

تتميز الشخصية السعيدة عن غيرها ببعض الخصائص: كالثقة بالنفس، والتفكير بطريقة واقعية، وممارسة الرياضة، وقوة المعتقدات الدينية، واستغلال الصداقة، والإيجابية والتطور، والتعلم، وحب القراءة، والمرح[10].

اختلفت النظريات النفسية[11] في تفسير سعادة الفرد؛ حيث ترى نظرية التحليل النفسي أن السعادة تتحقق عندما ينجح الفرد في اشباع غريزتي الحياة والموت، من خلال نجاح الأنا، في اشباع دوافع الهو، بما يتوافق مع مطالب الأنا الأعلى. وترى المدرسة السلوكية أن السعادة تتحقق من خلال الحصول على المعززات الإيجابية، وتجنب العقوبات. كما ترى النظرية الواقعية أن سعادة الفرد، تنتج بعد حصول الفرد على ما يريد، وبالتالي اشباع حاجاته الملحة. في حين ترى المدرسة الإنسانية أن السعادة تتحقق بنجاح الفرد في تحقيقه لذاته. وذلك من خلال تحقيق

الإنسجام بين الذات الحقيقية، والذات الاجتماعية، والذات المثالية، وفي جو من التقبل غير المشروط، توفره البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها.

تصدت العديد من الدراسات العربية والأجنبية لمفهوم السعادة لدى العديد من الفئات العمرية وخاصة المراهقين، وفي ضوء العديد من المتغيرات. فقد كشفت احدى الدراسات[12] التي أجريت في النرويج عن أن 88.9% من الطلاب سعداء جدًا، أو سعداء، وأن زيادة مستوى التوتر، يقلل من الشعور بالسعادة لدى الطلاب. كما كشفت دراسة أخرى[13] ارتفاع معدلات السعادة، لدى طلاب المرحلة الاعدادية، مقارنة مع طلبة المرحلة الثانوية. كما كشفت نتائج الدراسة عن وجود فروق جوهرية بين متوسطات الطلبة من الذكور والإناث، ولصالح الذكور. في حين كشفت دراسة أخرى[14] عن وجود علاقة موجبة بين الشعور بالسعادة، والرضا عن الحياة، وتقديرالذات. وعدم وجود علاقة بين الشعور بالسعادة، ووجهة الضبط الداخلي، والقلق الاجتماعي، والشعور بالوحدة النفسية. في حين أظهرت دراسة مصرية[15] وجود عوامل تعزز من السعادة مثل: المكانة الاجتماعية، والزواج، والصحة الجيدة، والعمر، وقوة العلاقة مع الأصدقاء. وعوامل أخرى تضعف الإحساس بالسعادة مثل: عدم الزواج، وانخفاض المستوى التعليمي. كما أكد ذلك دراسة مصرية أخرى[16]. وكشفت إحدى الدراسات[17] أن هناك علاقة إيجابية، بين زيادة الدخل، والسعادة. وأظهرت كذلك أن ذوي مستوى التعليم المرتفع، كانوا أعلى في مستوى السعادة، مقارنة مع ذوي التعليم المنخفض. في حين كشفت دراسة[18] أجريت في فلسطين المحتلة عدم وجود فروق دالة في مستوى السعادة، تعزى إلى الجنس والتخصص. في حين أظهرت التحليلات وجود فروقاً دالة بين المستوى الاقتصادي العالي من جهة، وكل من المستوى الاقتصادي المتوسط والمنخفض، من جهة أخرى؛ وجاءت الفروق لصالح ذوي المستوى الاقتصادي المرتفع. كما أضافت إحدى الدراسات[19] وجود علاقة ارتباط موجبة، ودالة بين الانبساطية والسعادة، ووجود علاقة ارتباط سالبة، ودالة بين العصابية والسعادة. وكان تقدير الذات والعلاقة مع الوالدين منبئان قويان بالسعادة. ووجود علاقة إيجابية دالة بين السعادة، والذكاء الأخلاقي. وعدم وجود فروق ذات دلالة في مستوي السعادة، والذكاء الأخلاقي، تعزي لأثر الجنس. ووجود فروق في مستوي السعادة، تعزي لأثر الصف؛ وجاءت الفروق لصالح طلبة الصف الثالث الأساسي[20]. وأضافت دراسة تركية[21] أن لاستخدام وسائل التواصل الإجتماعي قدرة تنبؤية عالية في مستوى السعادة لدى الطالبات. كما أكدت تجربة تركية[22] إمكانية تحسين مستوى السعادة لدى طلبة المرحلة الثانوية، من خلال بعض البرامج التدريبية.

يتضح من عرض نتائج الدراسات، وغياب المعلومات عن مستوى السعادة لطلبة المرحلة الثانوية في المملكة العربية السعودية عامة، ولطلبة المرحلة الثانوية في مدينة مكة المكرمة خاصة، تأتي هذه الدراسة لسد الفجوة، وتسليط الضوء على هذه الظاهرة، من خلال تحديد مستوى

السعادة، ودراسة اختلافها بإختلاف بعض المتغيرات، من مثل: التخصص الأكاديمي للطالب، ومستوى دخل الأسرة الشهري، والمستوى التحصيل الأكاديمي للطالب، ونمط الأسرة التي يعيش فيها.

مشكلة الدراسة وأسئلتها

نظراً لأهمية مرحلة المراهقة، وأهمية مستوى السعادة الحياتية لدى المراهقين عامة، وفي المجتمع السعودي خاصة، وفي ظل ندرة الدراسات عن السعادة لدى المراهقين السعوديين (حسب علم الباحثين)، وغياب المعلومات حول مستوى السعادة لدى طلبة المرحلة الثانوية في مكة المكرمة، وغياب المعلومات عن مدى اختلافها بإختلاف بعض المتغيرات: كالتخصص الأكاديمي للطالب، ومستوى دخل الأسرة الشهري، والمستوى التحصيلي للطالب، ونمط الأسرة التي يعيش فيها. لذا تأتي هذه الدراسة، وتتلخص مشكلها من خلال الإجابة عن السؤالين التاليين:

السؤال الأول: ما مستوى السعادة لدى طلاب المرحلة الثانوية في مدينة مكة المكرمة؟

السؤال الثاني: هل يختلف مستوى السعادة لدى طلاب المرحلة الثانوية في مدينة مكة المكرمة، بإختلاف متغيرات: التخصص، ومستوى دخل الأسرة الشهري، والمستوى التحصيلي للطالب، ونمط الأسرة التي يعيش فيها؟

تعريف السعادة

يعرف البهاص السعادة: انها انفعال وجداني إيجابي ثابت نسبيا، يتمثل في إحساس الفرد بالبهجة، والفرح، والسرور، وغياب المشاعر السلبية من خوف، وقلق، واكتئاب. والتمتع بصحة البدن والعقل. بالإضافة إلى الشعور بالرضا الشامل في مجالات الحياة المختلفة. وللسعادة أبعاد ثلاثة هي: التوازن الوجداني، والصحة الجسمية، ووالصحة العقلية، والرضا عن الحياة[23]. ولأغراض البحث الحالي، فيعرف الباحثان السعادة إجرائياً، بأنها مجموع الدرجات التي يحصل عليها الطالب، على مقياس أكسفورد للسعادة، والذي عربه أحمد عبد الخالق وطوره الباحثان، لتحقيق أغراض هذه الدراسة.

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى تحقيق ما يلي:

1- التعرف على مستوى السعادة، لدى طلبة البمرحلة الثانوية، في مدينة مكة المكرمة.

2- التعرف على مدى اختلاف السعادة، باختلاف متغيرات: التخصص الأكاديمي للطالب، ومستوى دخل الأسرة الشهري، والمستوى التحصيلي للطالب، ونمط الأسرة التي يعيش فيها.

أهمية الدراسة

تكمن أهمية الدراسة فيما يلي:

من الناحية النظرية: يمكن للدراسة الحالية، أن تقدم قاعدة معلومات حول مستوى السعادة، لدى شريحة مهمة من مجتمع مكة المكرمة، ولمرحلة عمرية حساسة كمرحلة المراهقة، وتقديم معلومات حول العوامل التي تؤثر في مستوى السعادة مثل: تخصص الطالب الأكاديمي، ومستوى دخل الأسرة الشهري، والمستوى التحصيلي للطالب. وبالتالي اثراء المكتبة التربوية السعودية بقاعدة بيانات يمكن البناء عليها في دراسات لاحقة.

ومن الناحية التطبيقية: يمكن للدراسة الحالية، أن تساعد المخطط التربوي في دمج مفهوم السعادة في المناهج الدراسية، والأنشطة المدرسية اللامنهجية الخاصة بهذه الفئة العمرية. كما ستساعد المرشدين في تصميم البرامج الإرشادية، وتطوير الأنشطة التي ستساعد في رفع مستوى السعادة لديهم؛ والأخذ بعين الإعتبار متغيرات الدراسة عند تصميم هذه البرامج.

الطريقة والاجراءات

مجتمع الدراسة وعينتها

تكون مجتمع الدراسة من جميع طلاب المرحلة الثانوية بمدينة مكة المكرمة، والبالغ عددهم (24540) طالبا مسجلين للعام الدراسي 1436/1435هـ، حسب إحصائيات إدارة التربية والتعليم بمكة المكرمة. تم اختيار عينة عشوائية عنقودية متعددة المراحل، حيث تم تحديد المناطق التعليمية في مدينة مكة المكرمة (الشمال –الجنوب – الشرق – الغرب – الوسط)، ثم اختيار مجموعة عشوائية من المدارس، من داخل تلك المناطق التعليمية، وثم الإختيار حسب الصف الدراسي، وأخيرا الإختيار العشوائي حسب الشعبة. بلغ عدد الإستبانات التي تم استرجاعها، وخضعت للتحليل الإحصائي (600) استبانة، ويبن جدول (1) وصف لتوزيع العينة حسب متغيرات الدراسة.

مقياس السعادة

لتحقيق أهداف الدراسة، ولأغراض جمع البيانات، قام الباحثان بتطوير قائمة أكسفورد للسعادة التي عربها عبد الخالق[24]. تتكون القائمة من 29 بنداً في صورتها العربية المعدلة، صيغت جميع بنود القائمة بصورة ايجابية. وهي أحادية البعد، يتم الحصول على الدرجة الكلية من القائمة.

جدول (1): توزع عينة الدراسة في ضوء المتغيرات

المتغير	فئات المتغير	العدد
التخصص	طبيعي	302
	إنساني	298
المستوى التحصيلي	جيد فأقل	104
	جيد جدا	275
	ممتاز	221
الدخل الشهري للأسرة	أقل من 5000 ريال	168
	من 5001 – 1000 ريال	212
	أكثر من 10001 ريال	220
نمط الأسرة	الوالدان يعيشان معا	530
	الوالدان منفصلان	70

صدق المقياس: تتمتع القائمة الأصلية بمؤشرات صدق عالية، كالصدق التنبؤي، وصدق التلازمي. كما تتمتع بدلالات ثبات مرتفعة، كالإتساق الداخلي، وثبات الإستقرار. كما قام عبد الخالق[25] بالتحقق من صدق وثبات القائمة في البيئة العربية، كالمجتمع الكويتي، على عينات متنوعة من طلبة المرحلة الثانوية، وطلبة المرحلة الجامعية، والموظفين والموظفات.

ولأغراض الدراسة الحالية، تم التأكد من صدق مقياس السعادة، من خلال عرضه على عشرة من المتخصصين في الإرشاد، وعلم النفس، والقياس في جامعة أم القرى في مكة المكرمة، وطلب منهم إبداء أرائهم بفقرات المقياس، من حيث: وضوح الفقرات، وسلامتها اللغوية، ومناسبتها لطلبة المرحلة الثانوية، وقياسها لمفهوم السعادة. اعتمد الباحثان معيار 80% كحد أدنى لقبول الفقرات وإجراء التعديلات الضرورية، وبعد تطبيق هذا المعيار، قبلت جميع فقرات المقياس مع تعديل بعضها. وللحصول على مؤشرات إضافية لصدق المقياس، كصدق البناء، فقد تم تجريبة على عينة استطلاعية مكونة من (35) طالباً من خارج عينة الدراسة، وتم حساب معامل ارتباط الفقرات بالدرجة الكلية على المقياس، والتي تراوحت ما بين0.132 إلى 0.704، حيث جاء ارتباط الفقرة 25 متدنياً، اما بقية الفرات فقد كان أدنى معامل ارتباطها هو 0.352. وهي ذات دلالة عند مستوى ($\alpha=0.05$). وبناء على ما سبق يرى الباحثان أن مقياس السعادة، يتمتع بدرجة مقبولة من الصدق.

ثبات المقياس: تتمتع القائمة الأصلية بدلالات ثبات مقبولة، وبعد تعريبها للبيئة العربية تم التأكد من ثباتها، بحساب الثبات بطريقة التجزئة النصفية، وكان معامل الثبات 0,82 0 كماتم

حساب معامل كرونباخ – ألفا، كمؤشر للإتساق الداخلي، وتبين أن قيمته هي (88,.)، وتعد هذه القيم جيدة لأغراض البحث العلمي.

للتأكد من مناسبة مقياس السعادة للدراسة الحالية من حيث الثبات، فقد تم حساب قيمة كرونباخ - الفا للدرجة الكلية على المقياس والتي بلغت (0.874). كما تم حساب معامل الإستقرار للمقياس، من خلال حساب معامل الإرتباط بين مرتي التطبيق، وبفارق زمني مدته اسبوعان للعينة الإستطلاعية، والتي ضمت (35) طالباً والذي بلغ (0.774). وهما مؤشران مقبولان للثبات لأغراض الدراسة الحالية.

تصحيح المقياس: تعطى الدرجة (3) للاستجابة كبيرة، والدرجة (2) للاستجابة متوسطة، والدرجة (1) للاستجابة قليلة. ويمكن للدرجة الكلية على المقاييس أن تتراوح ما بين 29و 87. ووفقا لتدريج المقياس الثلاثي تم استخدام المعيار التالي للحكم على مستوى الاستجابة:

مدى الاستجابة = أعلى تدريج – أقل تدريج = 3 – 1 = 2

طول الفئة = مدى الاستجابة / عدد فئات الاستجابة = 3/2 = 0.66

وبالتالي تكون معايير الحكم على مستويات السعادة كما يلي: أقل من 1,66 = مستوى منخفض، ما بين1,67 إلى 2,33= مستوى متوسط، أكثر من 2,34 = مستوى مرتفع.

النتائج والمناقشة

نتائج السؤال الأول والذي نصه: ما مستوى السعادة لدى طلاب المرحلة الثانوية في مدينة مكة المكرمة؟

للإجابة عن هذا السؤال، استخدمت بعض مقاييس الإحصاء الوصفي، والتي شملت المتوسط الحسابي، والوسيط، والمنوال، ومعامل الإلتواء، والمدى، والإنحراف المعياري، ومعامل التفلطح. حيث أن هذه المقاييس الوصفية تعطي تصوراً واضحاً عن طبيعة وتوزيع متغير السعادة، لدي طلاب المرحلة الثانوية في مدينة مكة المكرمة، وكانت النتائج كما في الجدول (2):

جدول (2): مستوى السعادة لدي طلاب المرحلة الثانوية في مدينة مكة المكرمة

الإحصاء	القيمة
المتوسط الحسابي	2.17
الوزن النسبي للمتوسط الحسابي	%72.33
الوسيط	2.18
المنوال	2.32
معامل الالتواء	0.27
أقل قيمة	1.21
أكبر قيمة	2.89
المدى	1.68
الانحراف المعياري	0.27
معامل التفلطح	0.22

من خلال نتائج الجدول (2) يتضح أن قيمة المتوسط الحسابي لمستوى السعادة لدي طلاب المرحلة الثانوية في مدينة مكة المكرمة يساوي (2.17) من أصل (3) درجات، أي بوزن نسبي (72.33%)، لذا يمكن القول أن مستوى السعادة لدي طلاب المرحلة الثانوية في مدينة مكة المكرمة - وبعد تطبيق المعيار المعتمد للحكم على مستوى السعادة- هو بدرجة متوسطة. ولإعطاء صورة أوضح عن شكل التوزيع التكراري لمستوى السعادة لدى طلاب المرحلة الثانوية في مدينة مكة المكرمة، تمت المقارنة بين قيم المتوسط الحسابي، والوسيط، والمنوال. ولوحظ أن قيمة المتوسط الحسابي (2.17)، والوسيط (2.18)، والمنوال (2.32)، أي أن قيمة المتوسط الحسابي أصغر قليلا من قيمة الوسيط، والوسيط أصغر قليلا من قيمة المنوال. لذا يمكن استنتاج أن التوزيع التكراري، لمتغير مستوى السعادة لدي طلاب المرحلة الثانوية في مدينة مكة المكرمة، هو توزيع ملتوي التواءً سالباً قليلاً، أي أن غالبية الطلاب درجاتهم أكبر من قيمة المتوسط الحسابي. وهذه النتيجة تؤكدها قيمة المنوال (2.32)، حيث أن المنوال هو الدرجة الأكثر انتشاراً بين أفراد عينة الدراسة، وهي أكبر من قيمة المتوسط الحسابي (2.17). ويؤكد النتائج السابقة قيمة معامل الالتواء، حيث أن قيمة معامل الالتواء تساوي (-0.27)، أي أن قيمته تقل عن الصفر، أي أن التوزيع التكراري لمتغير مستوى السعادة لدي طلاب المرحلة الثانوية في مدينة مكة المكرمة، هو توزيع ملتوي التواءً سالباً، وهي نفس النتيجة التي تم التوصل إليها من مقارنة قيم المتوسط الحسابي، والوسيط، والمنوال.

ولمعرفة مدى تشتت أفراد عينة الدراسة من طلاب المرحلة الثانوية في مدينة مكة المكرمة في مستوى السعادة، يلاحظ أن أقل متوسط حسابي يساوي (1.21)، وأعلى متوسط حسابي يساوي (2.89)، أي أن المدى يساوي (1.68). وهي تشير إلى وجود تشتت بين درجات الطلاب في مستوى السعادة، وهذه النتيجة تتفق تماما مع قيمة الانحراف المعياري (وهو يعطي مؤشراً عن تشتت أفراد عينة الدراسة عن قيمة المتوسط الحسابي)، حيث بلغت قيمة الانحراف المعياري (0.27). كما استخدم الباحثان معياراً إحصائياً آخر، بخلاف الانحراف المعياري، لإعطاء صورة أوضح عن تشتت درجات الطلاب في مستوى السعادة، وهو معامل التفلطح، وكانت قيمته تساوي (0.22)، أي أقل من (3)، أي أن هناك تشتت في درجات الطلاب في مستوى السعادة.

فخلاصة جميع المؤشرات السالفة، تؤكد أن مستوى السعادة لدي طلاب المرحلة الثانوية في مدينة مكة المكرمة هو بدرجة متوسطة. كما أن أكثر الطلاب درجاتهم أكبر من المتوسط الحسابي لمستوى السعادة. ويجب ألا يتصور البعض أن هذا يعني أن مستوى السعادة مرتفع، ولكن وبالرغم من أن كثير من الطلاب درجاتهم أعلى من المتوسط الحسابي، إلا انه يجب الأخذ بعين الإعتبار أن قيمة المتوسط الحسابي ليست مرتفعة بل هي قيمة متوسطة (2.17). كذلك توجد فروق فردية واضحة بين الطلاب في مستوى السعادة، حيث أن الفروق الفردية يعبر عنها بمدى انحراف درجات الفرد عن قيمة المتوسط الحسابي للمجموعة التي ينتمي إليها الفرد، وهذا ما أشارت إليه قيم الانحراف المعياري، ومعامل الالتواء، ومعامل التفلطح.

ويمكن إرجاع النتائج السابقة إلى أن الطالب في فترة المراهقة يمر بتغيرات فيزيولوجية، وجسمية، ونفسية، تؤثر في مستوى السعادة لدية. يضاف إلى ذلك نمط التنشئة الاجتماعية، والبيئة المحيطة، والثقافة السائدة في مجتمع مكة المكرمة، والتي توصف بأنها بيئة تقليدية محافظة، تخلو من الأنشطة الترفيهية التي تتيح للفرد حرية التعبير عن ذاته للوصول إلى مستويات أعلى من السعادة. كما أن النظام التعليمي في المملكة العربية السعودية يخلو من الفرص التدريبية، والأنشطة المحببة للطالب، مما يجعل الحياة المدرسية أقل متعة، ولا تبعث على السعادة، والسرور. تتفق هذه النتيجة مع نتائج بعض الدراسات[26]، من حيث الكشف عن مستويات متوسطة من السعادة لدى طلبة المرحلة الثانوية. لذا يرى الباحثان أن هناك حاجة لرفع مستوى السعادة لدى طلاب المرحلة الثانوية في مدينة مكة المكرمة.

نتائج الإجابة عن السؤال الثاني والذي نصه: هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات درجات السعادة لدى طلاب المرحلة الثانوية في مدينة مكة المكرمة، تعزى لاختلاف متغيرات: التخصص، والمستوى التحصيلي، والدخل الشهري للأسرة، ونمط الأسرة؟

للإجابة عن السؤال الثاني تم حساب المتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية، لدرجات أفراد عينة الدراسة، في ضوء متغيراتها، والجدول (3) يلخص النتائج:

جدول (3): المتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية، لمستوى السعادة، في ضوء متغيرات الدراسة

المتغير	فئات المتغير	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
التخصص	طبيعي	302	2.18	0.28
	إنساني	298	2.17	0.27
المستوى التحصيلي	جيد	104	2.05	0.27
	جيد جدا	275	2.14	0.26
	ممتاز	221	2.22	0.28
الدخل الشهري للأسرة	أقل من 5000 ريال	168	2.09	0.18
	من 5001 – 1000 ريال	212	2.19	0.22
	أكثر من 10001 ريال	220	2.22	0.22
نمط الأسرة	الوالدان يعيشان معا	530	2.18	0.21
	الوالدان منفصلان	70	2.02	0.18

يتضح من الجدول (3) وجود فروق ظاهرية بين المتوسطات الحسابية لدرجات الطلبة على مقياس السعادة. ولإختبار دلالة هذه الفروق إحصائياً، أجري تحليل التباين الرباعي (عديم التفاعل) كما في جدول (4).

جدول (4): تحليل التباين الرباعي لمتوسطات درجات السعادة حسب متغيرات الدراسة

مصادر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة ف	الدلالة الإحصائية
التخصص	0.009	1	0.009	0.132	0.724
المستوى التحصيلي	1.400	2	0.700	10.294	0.000
الدخل الشهري للأسرة	0.581	2	0.291	4.279	0.018
نمط الأسرة	0.324	1	0.324	4.764	0.015
الخطأ	40.416	593	0.068		
المجموع	42.730	599			

يتضح من الجدول (4) عدم وجود فروق دالة إحصائيا، بين متوسطات درجات مستوى السعادة. تعزى لمتغير اختلاف التخصص. ويعزو الباحثان ذلك ربما لتجانس العينة كونها مكونة في مجملها من طلاب مرحلة واحدة وبيئة واحدة، وربما لتقارب العمر، وتقارب المستوى التحصيلي بينهم، كلا حسب تخصصه، وقناعة كل طرف بالتخصص الذي اختاره، ويتفق ذلك مع نتائج سابقة[27].

المقارنة حسب المستوى التحصيلي

يتضح من الجدول (4) وجود فروق دالة إحصائيا بين متوسطات درجات مستوى السعادة، تعزى لمتغيرالمستوى التحصيلي للطلبة. ولتحديد مصادر هذه الفروق، تم استخدام اختبار شيفيه للمقارنات البعدية، وكانت نتائجه كما في جدول (5):

جدول (5): نتائج اختبار شيفيه لتحديد مصادر الفروق في مستوى السعادة حسب المستوى الدراسي.

المستوى التحصيلي	المتوسطات الحسابية	جيد	جيد جدا	ممتاز
جيد فأقل	2.05	-	فروق دالة	فروق دالة
جيد جدا	2.14		-	فروق دالة
ممتاز	2.21			-

يتضح من الجدول (5) أن الفروق في مستوى السعادة جاءت لصالح الطلبة من ذوي التحصيل من مستويي ممتاز وجيد جداً، مقارنة مع من كان مستوى تحصيلهم جيد فأقل، وكذلك لصالح ذوي المستوى الممتاز مقارنة مع ذوي التحصيل من مستوى جيد جداً. ويمكن تفسير ذلك، بأنه كلما تحسن مستوى تحصيل الطالب الأكاديمي، فإنه يعطيه الشعور بالرضا لتحقيق

أهدافه، وأهداف المرحلة التي يعيش فيها؛ فيتحسن مستوى تقدير الذات لديه. وتتفق هذه النتيجة مع نتائج بعض الدراسات السابقة[28].

المقارنة حسب الدخل الشهري للأسرة: يتضح من الجدول (4) وجود فروق دالة إحصائيا، بين متوسطات درجات مستوى السعادة لدى الطلبة، تعزى لمتغير مستوى الدخل الشهري. ولتحديد مصادر هذه الفروق، تم استخدام اختبار شيفيه للمقارنات البعدية، وكانت نتائجه كما في جدول (6):

جدول (6): نتائج اختبار شيفيه لتحديد مصادر الفروق في مستوى السعادة حسب الدخل الشهري للأسرة.

الدخل الشهري للأسرة بالريال	المتوسطات الحسابية	أقل من 5000 ريال	من 5001 – 10000 ريال	أكثر من 10001 ريال
أقل من 5000	2.09	-	فروق دالة	فروق دالة
من 5001 – 10000	2.19		-	-
أكثر من 10001	2.22			-

يتضح من الجدول (6) أن الطلاب ممن يتجاوز دخل أسرهم الشهري (5001) ريالاً، قد حققوا درجات أعلى، مقارنة مع الطلاب الذين كان دخل أسرهم أقل من 5000 ريالاً، وأن الطلبة من أسر يتجاوز دخلها الشهري (10001) ريالاً، قد حققوا درجات أعلى، ممن جاءوا من أسر يتراوح دخلها الشهري (5001 – 10000) ريالاً شهرياً، مما يؤكد تأثير العامل الاقتصادي في مستوى السعادة لدى هؤلاء الطلاب؛ فكلما ازداد دخل الأسرة الشهري فإنه يصبح لدى الأسرة الإمكانيات لتوفير كل سبل الراحة والسعادة لأبنائها. وتتفق هذه النتيجة حول تأثير وأهمية العامل الإقتصادي في توفير سبل السعادة لدى طلبة المرحلة الثانوية المراهقين مع نتائج بعض الدراسات السابقة[29].

المقارنة حسب نمط الأسرة: يتضح من الجدول (4) كذلك وجود فروق دالة إحصائيا بين متوسطات درجات مستوى السعادة لدى الطلاب تعزى لمتغير اختلاف نمط الأسرة؛ حيث جاءت الفروق لصالح من يعيشون مع أسرهم، بحيث يتشارك الوالدان في مهام التنشئة الإجتماعية، مقارنة مع من يعيش في أسرة يغيب فيها أحد الوالدين. ويعزو الباحثان ذلك إلى شعور الطالب بالأمن، والسكينة، والاطمئنان، نتيجة وجود الوالدين، وجهودهما التى يبذلانها معاً في تهيئة الجو المناسب للإبن، وتوفير كافة احتياجاته، والمشاركة معاً بالقيام بوظائف التنشئة الاجتماعية.

وبالتالي فإن المراهق يحس بمستويات أعلى من السعادة، والطمأنينة، وجودة الحياة. تتفق هذه النتيجة مع نتائج إحدى الدراسات[30].

التوصيات: انطلاقاً من هذه النتائج يوصي الباحثان بما يلي:

1. توفير الدعم المالي للطلبة ممن يقل مستوى الدخل الشهري لأسرهم عن خمسة الاف ريالاً.
2. توفير الدعم النفسي والإرشادي للطلبة من ذوي التحصيل المتدني.
3. عقد الورش التدريبية في مفاهيم السعادة لطلبة المرحلة الثانوية في مدينة مكة المكرمة.
4. اعطاء حصص توجيهية، وتوزيع النشرات الإعلامية لطلبة المرحلة الثانوية عن أساليب السعادة، لرفع مستوى السعادة لديهم.
5. اجراء المزيد من الدراسات عن السعادة للطلبة في ضوء متغيرات جديدة كالجنس، والعمر، ومنطقة السكن.

الهوامش

1- أنظر: أماني عبدالوهاب. السعادة النفسية وعلاقتها ببعض المتغيرات النفسية لدى عينة من المراهقين من الجنسيين. *مجلة البحوث النفسية والتربوية*، العدد الثاني، (2016)، ص254- 308.

2- أنظر: أحمد عبد الخالق. معدلات السعادة لدى عينات مختلفة من المجتمع الكويتي. القاهرة.مجلة دراسات نفسية، المجلد الثالث عشر، العدد الرابع، (2003)، ص581 – 612.

3- أنظر: محمد العجيمي. السعادة والرضا الوظيفي علاقة تبادلية تكاملية. مطبعة النهضة، بيروت، (2002).

4- أنظر: سيد خليفة. السعادة لدي الإنسان: دراسة في المراحل العمرية المختلفة. مؤسسة الكويت للنشر، الكويت، (2002).

5- أنظر: حمزة الدريني. الفروق الفردية في السعادة. القاهرة، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع. القاهرة، (2004).

6- أنظر: يوسف صالح. كيف تكون سعيداً. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (2005).

7- أنظر: محمد عبدالله. مدخل إلى الصحة النفسية. دارالفكرللنشر، عمان، (2001).

8- أنظر: محمد عبدالعظيم. السعادة لدى كبار السن. القاهرة: مكتبة مصر العامة، القاهرة، (2011).

9- المشار إليه في: محمد أبو هاشم السيد. النموذج البنائي للعلاقات بين السعادة النفسية والعوامل الخمسة الكبرى للشخصية وتقدير الذات والمساندة الاجتماعية لدى طلاب الجامعة. مجلة كلية التربية، جامعة بنها. العدد الحادي والثمانون، (2010)، ص 268 – 350.

10- أنظر: سناء سليمان. السعادة والرضا: أمنية غالية وصناعة راقية. عالم الكتب للنشر، القاهرة، (2010).

11- أنظر: جيرالد كوري. النظرية والتطبيق في الإرشاد والعلاج النفسي (ترجمة رياض ملكوش). دار الفكر، عمان، (2011).

12 - أنظر: Natvig, G., Albrektsen, G. & Qvarnstrom, U. (2003). "Association between psychosocial factors and happiness among School adolescents". *International Journal of Nursing Practice*, 9(3), 166-175.

13- أنظر: سحر علام. معدلات السعادة الحقيقية لدى عىنة من طلاب المرحلتىن الإعدادية والثانوية. مجلة دراسات نفسية، **المجلد** الثامن عشر، العدد الثاني، (2008)، ص431 – 465.

14- أنظر: أماني عبدالوهاب. السعادة النفسية وعلاقتها ببعض المتغيرات النفسية لدى عينة من المراهقين من الجنسيين. مجلة البحوث النفسية والتربوية، العدد الثاني، (2016)،ص 254- 308.

15- أنظر: عبد الفتاح الفنجري. السعادة بين علم النفس الإيجابي والصحة النفسية. مؤسسة الإخلاص للطباعة والنشر، القاهرة، (2006).

16- أنظر: عطية البدر. معدلات السعادة لدى فئات مختلفة من المجتمع المصري. رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، جامعة الإسكندرية، مصر، (2013).

17- أنظر: Mahadha. & Rawat. T. (2008): Economic grown Income and happiness *an* exploratory study. *South African Journal of Economics*. 76(2), 276-290.

18- أنظر: أكرم شعبان. العلاقة بين السعادة والذكاء الانفعالي لدى طلبة المرحلة الثانوية في منطقة عكا. رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة عمان العربية للدراسات العليا، عمان، الأردن، (2010).

19- أنظر: Willis, (2014). The relationship between personal self-esteem and happiness and depression, *Journal of Educational Psychology*,. 42(4), pp.159-167.

20- أنظر: عايدة محمد، وحسين الصفدي. السعادة وعلاقتها بالذكاء الأخلاقي لدى عينة من طلبة المرحلة الأساسية في مدارس الكرامة الأساسية في منطقة الأغوار الوسطى. مجلة كلية التربية في جامعة الإسكندرية، المجلد السادس والعشرون، العدد السادس، (2016)، ص 347 – 369.

21- أنظر: Dogan, U. (2016). Effects of social network use on happiness and life satisfaction of high school students: Case of facebook and twitter. Education & Science, 41(183), 217 – 231..

22- أنظر: Esmaeil, H. & Hossaein, M. (2017). The effectiveness of mindfulness training on students happiness. *Research in clinical psychology & counseling*, 6(2), 111 – 120.

23- أنظر: سيد البهاص. (2009). العفو كمتغيروسيط بين العوامل الخمسة الكبرى للشخصية والشعور بالسعادة لدى طلبة الجامعة. مجلة الارشاد النفسي، العدد الثالث والعشرون، (2009)، ص 327-378.

24- أنظر: قام بالتعريب أحمد عبد الخالق. استخبارات الشخصية (ط3). الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (2001).

25- المرجع السابق.

26- أنظر نتائج دراسة: أكرم شعبان. العلاقة بين السعادة والذكاء الانفعالي لدى طلبة المرحلة الثانوية في منطقة عكا. رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة عمان العربية للدراسات العليا، عمان، الأردن، (2010).

27- اتفقت مع دراسة: Natvig, G., Albrektsen, G. & Qvarnstrom, U. (2003). "Association between psychosocial factors and happiness among School adolescents". *International Journal of Nursing Practice*, 9(3), 166-175.

ودراسة: أكرم شعبان. العلاقة بين السعادة والذكاء الانفعالي لدى طلبة المرحلة الثانوية في منطقة عكا. رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة عمان العربية للدراسات العليا، عمان، الأردن، (2010).

ودراسة: عايدة محمد، وحسين الصفدي. السعادة وعلاقتها بالذكاء الأخلاقي لدى عينة من طلبة المرحلة الأساسية في مدارس الكرامة الأساسية في منطقة الأغوار الوسطى. مجلة كلية التربية في الإسكندرية، المجلد السادس والعشرون، العدد السادس، (2016)، ص 347 – 369.

28- اتفقت مع نتائج دراسة: عبد الفتاح الفنجري. السعادة بين علم النفس الإيجابي والصحة النفسية. مؤسسة الإخلاص للطباعة والنشر، القاهرة، (2006).

ودراسة: عطية البدر. معدلات السعادة لدى فئات مختلفة من المجتمع المصري. رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة الإسكندرية، مصر،(2013).

ودراسة: Mahadha. & Rawat. T. (2008): Economic grown Income and happiness an exploratory study. *South African Journal of Economics*. 76(2), 276-290.

29- اتفقت مع نتائج دراستين هما:

دراسة: Mahadha. & Rawat. T. (2008): Economic grown Income and happiness *an* exploratory study. *South African Journal of Economics*. 76(2), 276-290.

ودراسة أكرم شعبان. العلاقة بين السعادة والذكاء الانفعالي لدى طلبة المرحلة الثانوية في منطقة عكا. رسالة ماجستي، كلية الدراسات العليا، جامعة عمان العربية للدراسات العليا، عمان، الأردن، (2010).

30- هي دراسة: Willis, (2014). The relationship between personal self-esteem and happiness and depression, *Journal of Educational Psychology*,. 42(4), pp.159-167.

المراجع العربية والأجنبية:

أولاً: المراجع العربية:

البدر، عطية. (2013). **معدلات السعادة لدى فئات مختلفة من المجتمع المصري**. رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، جامعة الإسكندرية، مصر.

البهاص، سيد. (2009). العفو كمتغيروسيط بين العوامل الخمسة الكبرى للشخصية والشعور بالسعادة لدى طلبة الجامعة. **مجلة الارشاد النفسي**، (23)، 327- 378.

خليفة، سيد. (2002). **السعادة لدى الإنسان: دراسة في المراحل العمرية المختلفة**. الكويت: مؤسسة الكويت للنشر.

الدريني، حمزة. (2004). **الفروق الفردية في السعادة**. القاهرة: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع.

السالم، عبد الرحمن. (2009). **السعادة وعلاقتها بالذكاء الوجداني**. القاهرة: مكتبة مبارك.

سليمان، سناء. (2010). **السعادة والرضا أمنية غالية وصناعة راقية**. القاهرة: عالم الكتب للنشر.

السيد، أبو هاشم محمد. (2010). النموذج البنائي للعلاقات بين السعادة النفسية والعوامل الخمسة الكبرى للشخصية وتقدير الذات والمساندة الاجتماعية لدى طلاب الجامعة. **مجلة كلية التربية، جامعة بنها**. (81)، 268 – 350.

شعبان أكرم. (2010). **العلاقة بين السعادة والذكاء الانفعالي لدى طلبة المرحلة الثانوية في منطقة عكا**. رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الدراسات العليا، جامعة عمان العربية للدراسات العليا، عمان، الأردن.

صالح، يوسف. (2005). **كيف تكون سعيداً**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

عبدالله، محمد. (2001). **مدخل إلى الصحة النفسية**. عمان: دارالفكر للنشر.

عبد الخالق، أحمد. (2003). معدلات السعادة لدى عينات مختلفة من المجتمع الكويتي. القاهرة. **مجلة دراسات نفسية**، 13(4)، 581 – 612.

عبد الخالق، أحمد. (2001). **استخبارات الشخصية.** (ط3). الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

عبدالعظيم، محمد. (2011). **السعادة لدى كبار السن.** القاهرة: مكتبة مصر العامة.

عبدالوهاب، أماني. (2016). السعادة النفسية وعلاقتها ببعض المتغيرات النفسية لدى عينة من المراهقين من الجنسيين. **مجلة البحوث النفسية والتربوية**، (2)، 254- 308.

العجيمي، محمد. (2002). **السعادة والرضا الوظيفي علاقة تبادلية تكاملية.** بيروت: مطبعة النهضة.

علام، سحر. (2008). معدلات السعادة الحقيقية لدى عينة من طلاب المرحلتين الإعدادية والثانوية. **مجلة دراسات نفسية**، 18(2)، 431- 465.

الفنجري، عبدالفتاح. (2006). **السعادة بين علم النفس الإيجابي والصحة النفسية.** القاهرة: مؤسسة الإخلاص للطباعة والنشر.

كوري، جيرالد. (2011). **النظرية والتطبيق في الإرشاد والعلاج النفسي**، (ترجمة رياض ملكوش). عمان: دار الفكر.

محمد، عايدة والصفدي، حسين. (2016).).السعادة وعلاقتها بالذكاء الأخلاقي لدى عينة من طلبة المرحلة الأساسية في مدارس الكرامة الأساسية في منطقة الأغوار الوسطى. **مجلة كلية التربية في الإسكندرية**، 26(6)، 347 – 369.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

Dogan, U. (2016). Effects of social network use on happiness and life satisfaction of high school students: Case of facebook and twitter. *Education & Science*, 41(183), 217 – 231.

Esmaeil, H. & Hossaein, M. (2017). The effectiveness of mindfulness training on students happiness. *Research in clinical psychology & counseling*, 6(2), 111 – 120.

Mahadha. & Rawat. T. (2008). Economic grown,. Income and happiness an exploratory study.*South African Journal of Economics*. 76(2), 276-290.

Natvig, G., Albrektsen, G. & Qvarnstrom, U. (2003). "Association between psychosocial factors and happiness among School adolescents". *International Journal of Nursing Practice*, 9(3), 166-175.

Ryff, C. & Singer, B. (2008). Know them self and become what you are: A eudemonic approach to psychological well-being. *Journal of Happiness Studies*, (9),13–39.

Willis, (2014). The relationship between personal self-esteem and happiness and depression, *Journal of Educational Psychology*, 42(4).

List of Sources and References:

Abdallah, Mohmmad. (2001). *Introduction to mental health*. Amman, Jordan: Dar Elfiker.

Abdul-Azeem, Mohmmad. (2011). *Happiness among elderly.* Cairo: Egypt public Library.

Abdulkhaiq, Ahmad. (2001). *Personality tests, (3ed).* Alexandria: University Knowledge home.

Abdulkhaiq, Ahmad. (2003). Averages of happiness among different samples of Kuwaiti society. *Psychological Studies Journal*, 13(4), 581- 612.

Abdul-Wahab, Amani. (2016). Psychological happiness and its relation to psychological variables among sample of adolescents of both sex. *Educational and Psychological research Journal*, (2), 254 - 308.

Aidah, Mohmmad & Assafadi, Hussain. (2016). Happiness and its relation to moral intelligence among a sample of elementary students in Alkaralmah Basic Schools in the middle of Alaghwar. *Journal of Alexandria Faculty of Education*, 26(6), 347– 369.

Al-Aujaimi, Mohmmad. (n.d). *Happiness and job satisfaction: Mutual relationship*. Beirut, Lebanon: Alnahda press.

Al-Bader, Attieh. (2013). *Averages of happiness among various groups of Egyptian society*. Master Thesis, College of Education, Alexandria University, Egypt.

Al-Bahas, sayed. (2009). Forgiveness as mediating variable in personality biggest five factors and feeling of happiness among university students. *Psychological Counseling Journal,* (23). 327- 378.

Al-Duraini, Hamzeh. (2004). *Individual differences in happiness. University* Establishment for publication and Distribution.

Al-fanghari,A. (2006). *Happiness between positive psychology and mental health*. Cairo: Al-Ekhlas For publication and Distribution Establishment.

Allam, Sahar. (2008). True average of happiness among sample preparatory and high school student. *Psychological Studies Journal*, 18(2), 431- 465.

Assaied, Abu-Hashem mohmmad. (2010). A structural model for the relationships between psychological happiness and big five personality factors, self-esteem, and social support among university students. *Banha Faculty of Education Journal*, (81),268 – 350.

Assalim, Abdurrahman. (2009). *Happiness and its relation to emotional intelligence*. Cairo: Mubarak Library.

Corey, G. (2011). *Theories and applications in counseling and psycho therap*y (Transelatiok of Ryad Malackoosh). Amman, Jordan: Dar Elfeker.

Dogan, U. (2016). Effects of social network use on happiness and life satisfaction of high school students: Case of facebook and twitter. *Education & Science*, 41(183), 217 – 231.

Esmaeil, H. & Hossaein, M. (2017). The effectiveness of mindfulness training on students happiness. *Research in clinical psychology & counseling*, 6(2), 111 – 120.

Khaefeh, Sayed. (2002). *Happiness for the human: Across various age group*. Kwait: Kuwaiti Establishment for publication.

Mahadha. & Rawat. T. (2008). Economic grown,. Income and happiness an exploratory study. *South African Journal of Economics*. 76(2), 276 - 290.

Natvig, G., Albrektsen, G. & Qvarnstrom, U. (2003). "Association between psychosocial factors and happiness among School adolescents". *International Journal of Nursing Practice*, 9(3), 166 -175.

Ryff, C. & Singer, B. (2008). Know themself and become what you are: A eudemonic approach to psychological well-being. *Journal of Happiness Studies*, (9),13 – 39.

Saleh, Yousef. (2005). *How to be happy*. Cairo: Al-Nahdah Amasreih Laibrary.

Shaban, Akram. (2010). *The relationship between happiness and emotional intelligence among high school students In Akka city*. Master Thesis, The graduate School, Amman Arab University for Graduate Study, Amman, Jordan

Suliman, Sanaa. (2010). *Happiness and satisfaction: Dear wish and respected industry*. Cairo: Book Press for Publicatio.

Willis, (2014). The relationship between personal self-esteem and happiness and depression, *Journal of Educational Psychology*,. 42(4), pp.159 - 167.

الحماية الجزائية لتكنولوجيا المعلومات في تشريعات الملكية الفكرية الأردنية "دراسة تحليلية نقدية"

ممدوح حسن العدوان* و عبد الإله محمد النوايسة**

تاريخ الاستلام: 2019/11/28 تاريخ القبول: 2020/4/15

ملخص

لا شك أن الثورة المعلوماتية التي رافقت ظهور الحاسب الآلي وتكنولوجيا المعلومات دفعت المشرع لسن التشريعات لمواجهة الاعتداء على حقوق الملكية الفكرية لتلك المعلومات ومخرجات هذه التكنولوجيا الحديثة وسد الباب أمام من يحاول النيل من تلك الحقوق التي أوجدتها هذه التكنولوجيا. وعليه جاء هذا البحث لتسليط الضوء على التشريعات الأردنية الخاصة بالملكية الفكرية والتي وفرت هذه الحماية، وتم تناول هذا البحث من خلال ثلاثة مباحث، حيث بينا في المبحث الأول المقصود بتكنولوجيا المعلومات وكذلك المقصود بتشريعات الملكية الفكرية. أما في المبحث الثاني فقد عرضنا مدى توفير تشريعات الملكية الفكرية الحماية الجزائية لبرامج والحاسب الآلي. وفي المبحث الثالث تم بيان جرائم التعدي على التدابير التكنولوجية الفعالة، وخلصنا إلى أن تشريعات الملكية الفكرية في الأردن لا توفير حماية كافية لتكنولوجيا المعلومات في مجال الملكية الفكرية، مما حدا بنا للتوصية بإقرار الحماية الجزائية اللازمة لتكنولوجيا المعلومات وتعديل النصوص لتحقيق قدر أكبر من الحماية، لا سيما فيما يتعلق بجرائم التعدي على التدابير التكنولوجية الفعالة.

الكلمات المفتاحية: الحماية الجزائية، تكنولوجيا المعلومات، الملكية الفكرية، التشريعات.

© جميع الحقوق محفوظة لجامعة جرش 2020.

* أستاذ القانون الجنائي المشارك، كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، عمان، الأردن.
Email: m.edwan@hotmail.com

** أستاذ القانون الجنائي، كلية القانون، جامعة الشارقة، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة. Email: nawaysieh@gmail.com

Penal Protection of Intellectual Technology in Jordanian Legislation "Critical analytical study"

Abstract

There is no doubt that the information revolution that accompanied the emergence of computer and information technology prompted the penal legislator to enact legislation to confront the infringement of property rights to the information and to the outputs of this modern technology, and to close the door against those who try to undermine those rights that were created by this technology.

Accordingly, this research was presented to highlight the Jordanian penal legislation related to intellectual property, which provided this protection. This research addressed three topics. The first section defined the meaning of information technology as well as intellectual property legislation.

In the second section we presented the extent to which intellectual property legislation provides penal protection for computer programs. Violations of effective technological measures were also reported.

We ratiocinate that there was a lack in Jordanian Intellectual Property Legislation in providing protection for information technology; which led to recommending the establishment of necessary penal protection for information technology as well as amending the texts to achieve greater protection, particularly with respect to crimes of infringement of effective technological measures.

Keywords: Penal Protection, Information Technology, Intellectual property, Legislation.

مقدمة

تتوافر الحماية الجزائية لتكنولوجيا المعلومات من خلال التشريعات الناظمة التي تنصرف إلى قواعد وأحكام المسؤولية الجزائية التي قد تنطبق على مرتكبي تلك الجرائم لمخالفتهم ما أوجبه المشرع عليهم من أداء أفعال أو امتناع عنها؛ لأن القواعد القانونية اتسمت حتى عهد قريب بطابع تقليدي مفرط يميل إلى الثبات والاستقرار، وقد ترتب على ذلك قصور هذه القواعد نسبيا عن ملاحقة التطور العلمي التكنولوجي الذي طرأ على كافة مناحي الحياة المعاصرة.

ومما لا شك فيه أن جريمة تكنولوجيا المعلومات ذات طبيعة مستقلة عن الجريمة التقليدية سواء من حيث أشخاص مرتكبيها أو أهدافها أو أسلوب ارتكابها. وعليه لم يعد من الممكن إزاء تلك الطبيعة المختلفة أن تطوع النصوص الجزائية التقليدية لتستوعب فيها قوالب تجريمية مختلفة لا تنسجم ووسائل وألفاظ تلك النصوص التقليدية.

إن مواجهة هذه الجرائم المستحدثة تقتضي من المشرع مواجهتها بنصوص تشريعية حديثة وذلك لقصور القواعد التقليدية عن التصدي للجرائم المستحدثة الواقعة نتيجة التطور التكنولوجي، هذا بالإضافة إلى أن مبدأ الشرعية الذي يفرض عدم جواز التجريم والعقاب عند عدم وجود لنص، الأمر الذي يشجع مرتكبي السلوك الضار أو الخطر على المجتمع بواسطة الحاسوب.

وعليه فإننا نسعى من خلال هذا البحث وبدراسة تحليلية نقدية لنصوص أهم تشريعات الملكية الفكرية لا سيما قانون براءات الاختراع الأردني رقم (29) لسنة 1999 وقانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة الأردني رقم (22) لسنة 1999 وتعديلاته (آخر تعديل بالقانون رقم 23 لسنة 2014).

لبيان مدى توفير المشرع الأردني للحماية الجزائية اللازمة لتكنولوجيا المعلومات وبيان أوجه القصور والخلل في تلك التشريعات الناظمة لهذه الحماية ومدى كفاية تلك النصوص التشريعية في تجريم الاعتداء على حقوق الملكية المعلوماتية.

ولبيان ما سبق ذكره فإننا سنقوم بتقسيم هذا البحث لثلاثة مباحث كالآتي:

المبحث الأول: التعريف بتكنولوجيا المعلومات وتشريعات الملكية الفكرية.

المبحث الثاني: مدى توفير تشريعات الملكية الفكرية حماية جزائية لبرامج الحاسب الآلي.

المبحث الثالث: جرائم التعدي على التدابير التكنولوجية الفعالة.

المبحث الأول: التعريف بتكنولوجيا المعلومات وتشريعات الملكية الفكرية

للوقوف على ماهية تكنولوجيا المعلومات وتشريعات الملكية الفكرية سنتناول في المطلب الأول لتعريف بتكنولوجيا المعلومات، وفي المطلب الثاني نبين المقصود بتشريعات الملكية الفكرية.

المطلب الأول: التعريف بتكنولوجيا المعلومات

مصطلح تكنولوجيا المعلومات (Information Technology) مصطلح مركَّب من كلمتين: تكنولوجيا، ومعلومات، وكلمة تكنولوجيا يونانية الأصل (باليونانية τεχνολογία)، تتكوَّن من مقطعين، الأول تكنو *techno* والذي يعني الفن والصناعة، والمقطع الثاني لوجيا *logia* والذي يعني علم[1]، وتُعرَّف التكنولوجيا اصطلاحاً بأنَّها كل ما قام الإنسان بعمله، وكل التغييرات التي أدخلها على الأشياء الموجودة في الطبيعة، والأدوات التي صنعها لمساعدته في أعماله. لكنَّ يحصر بعضهم نطاق كلمة التكنولوجيا بالآلات المعقدة كالحاسوب، إلا أنَّ المفهوم الواسع لها

يشمل الأدوات البسيطة كالورق، والأقلام، والخيط، والنعل، ومفتاح العلب أيضاً، والتكنولوجيا رافقت الإنسان منذ وجوده على هذه المعمورة، فهي قديمة بقدمه، فقد اعتمد عليها في صناعة أدوات صيده، والدِّفاع عن نفسه، وحراثة الأرض والزراعة، كما أنَّ التكنولوجيا أحاطت كافة مناحي الحياة المختلفة؛ فكانت في الغذاء، والطعام، والدواء، والملبس، والسكن، والأدوات والمواصلات، والاتصالات، والترفيه، والرياضة، والتعلُّم، وغيرها[2].

أمَّا كلمة المعلومات (Information)، فهي مشتقة من العلم والمعرفة، وترتبط بالمعارف التي يمكن نقلها واكتسابها[3]، وتعني في المجال التقني البيانات التي تمَّت معالجتها، بحيث أصبحت ذات معنى، وباتت مرتبطة بسياق معين[4].

وفي اللُّغة العربية يقابل مصطلح تكنولوجيا مصطلح تِقْنيَّة؛ والذي يفيد أسلوب الإنتاج أو حَصيلة المعرفة الفنيَّة أو العلميّة المتعلِّقة بإنتاج السِّلع والخدمات، بما في ذلك إنتاج أدوات الإنتاج، وتوليد الطاقة، واستخراج الموادّ الأولية، ووسائل المواصلات، وتُسمَّى أحياناً العلم التطبيقي[5].

وبالعودة لتعريف تكنولوجيا المعلومات في الاصطلاح العلمي نجد العديد من التعريفات التي تناولت معنى تكنولوجيا المعلومات، فقد جاء في الموسوعة الدولية لعلم المعلومات والمكتبات بأن تكنولوجيا المعلومات تعني: التكنولوجيا الإلكترونية اللازمة لتجميع، وتخزين، وتجهيز وتوصيل المعلومات[6].

وعرَّفت منظمة اليونسكو تكنولوجيا المعلومات والاتصالات بأنَّها: "مصطلح يستخدم لوصف الأدوات والطرق المستخدمة في التخزين، والتنظيم، والمعالجة، والإنتاج وتقديم وتبادل المعلومات بطريق إلكترونية أوتوماتيكية، باستخدام الأدوات المعدنية، والصلبة، والمرنة، والاتصالات على شكل كمبيوترات شخصية، وماسحات ضوئية، وكاميرات رقمية، وهواتف، وCDs، وModems، ومشغل DVD، والمسجلات، والفيديو الرقمي، والتلفزيون، والراديو، والبرامج"[7].

وتمَّ تعريف تكنولوجيا المعلومات على أنَّها: "الأدوات والتقنيات والنظم التي يمكن استخدامها للحصول على المعلومات والبيانات ومعالجتها وتخزينها واسترجاعها"[8]، وقيل إنَّ تكنولوجيا المعلومات تمثِّل الجانب التكنولوجي من نظام المعلومات والذي يشمل المكونات المادية والبرمجيات، وقواعد البيانات، والشبكات، والوسائط الأخرى[9].

المطلب الثاني: المقصود بتشريعات الملكية الفكرية.

مصطلح الملكية الفكرية ترجمة حرفية للمصطلح الإنجليزي (Intellectual property)، على أن مجال الملكية الفكرية واسع ويمكن ردة إلى ثلاثة مجالات رئيسة هي: الحقوق الصناعية أو

الملكية الصناعية (Industrial property)، ويندرج تحت حقوق الملكية الصناعية براءات الاختراع والرسوم والنماذج الصناعية، والحقوق التجارية، ومن أبرز هذا النوع من الحقوق العلامات التجارية والأسماء والعناوين التجارية، الحقوق الأدبية وتشمل المصنَّفات (الأعمال في حقول العلوم والآداب والفنون أيا كان الشكل الذي تظهر فيه سواء أكانت في صورة كتاب أم صوت أم رسم أم تصوير أم نحت)، وجميع هذه الحقوق من صناعية وتجارية وحقوق مؤلف عائلة واحدة كبيرة مترامية الأطراف إلا أنها متشابكة لدرجة يصعب معها في أحيان كثيرة الفصل بينها[10].

وبالعودة للتشريعات الناظمة لحقوق الملكية الفكرية في الأردن، نجد المادة (1/71) من القانون المدني تنص على أن "يتبع في شأن حقوق المؤلف والمخترع والمؤلف والفنان والعلامات التجارية وسائر الحقوق المعنوية الأخرى أحكام القوانين الخاصة". وقد صدر عدة قوانين في مجال الملكية الفكرية على النَّحو الآتي:

1- قانون براءات الاختراع رقم (29) لسنة 1999 والذي حل محل قانون امتياز الاختراعات والرسوم رقم (22) لسنة 1952.
2- قانون العلامات التجارية رقم (33) لسنة 1952 والمعدل بموجب القانون رقم 34 لسنة 1999.
3- قانون علامات البضائع رقم (19) لسنة 1953.
4- قانون الأسماء التجارية رقم (30) لسنة 1953.
5- قانون التجارة الأردني رقم (12) لسنة 1966.
6- قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة رقم (22) لسنة 1999 وتعديلاته (آخر تعديل بالقانون رقم 23 لسنة 2014).
7- قانون حماية التصاميم للدوائر المتكاملة رقم (10) لسنة 2000.
8- قانون الرسوم الصناعية والنماذج الصناعية رقم (14) لسنة 2000.
9- قانون المنافسة غير المشروعة والأسرار التجارية رقم (15) لسنة 2000.

وقد أولى المشرِّع الأردني قوانين الملكية الفكرية اهتماماً ملموساً، سواء بإجراء التعديلات على القديم منها، أو استبدالها بغيرها وبإصدار تشريعات جديدة وذلك كأثر لانضمام الأردن لمنظمة التجارة العالمية، وخاصة اتفاقية تربس المتعلقة بالملكية الفكرية، ففي تاريخ 1999/12/17 أعلن رسمياً عن انضمام الأردن لمنظمة التجارة العالمية وبتاريخ 2000/2/24 صدر قانون التصديق على انضمام الأردن إلى منظمة التجارة العالمية رقم (4) لسنة 2000[11].

يلاحظ أن تشريعات الملكية الفكرية ذات طبيعة مختلطة، فهي تشريعات ذات طبيعة تجارية مدنية إدارية في ذات الوقت، ولم تخلو من جزاءات وإجراءات جنائية تضمن لها الحماية الحقيقية.

المبحث الثاني: مدى توفير تشريعات الملكية الفكرية حماية جزائية لبرامج الحاسب الآلي

نعرض في المطلب الأول لقانون براءات الاختراع ومدى توفيره لحماية جزائية لبرامج الحاسب الآلي، ثم سنبيِّن في المطلب الثاني مدى توفير قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة حماية جزائية لبرامج الحاسب الآلي، وفي المطلب الثالث سنعرض لجريمة التعدي على التدابير التكنولوجية الفعَّالة.

المطلب الأول: مدى توفير قانون براءات الاختراع حماية جزائية لبرامج الحاسب الآلي

برامج الحاسب الآلي هي للحاسب الآلي بمثابة الروح بالنسبة لجسد الإنسان الحي والتي بدونها يتحوَّل إلى كيان مادي غير قادر على عمل أي شيء، فالكيان المنطقي أو المعنوي للحاسب الآلي (Software) الذي يكون بصورة برامج تجعل الحاسب يقوم بمهام تطلب منه عن طريق الأوامر التي تعطى له، هذه البرامج على اختلاف أنواعها هي من صنع الإنسان المبرمج هذا العبقري الذي يسر لنا سبيل من سبل الحياة هل ينطبق على برنامجه وصف الاختراع وبالتالي يكون هذا البرنامج مشمولاً بالحماية الجزائية المقررة للاختراعات؟[12].

قبل الإجابة على التساؤل السابق سنبين مفهوم برامج الحاسب الآلي بشكل موجز، في الحقيقة لم يرد تعريف لبرنامج الحاسب الآلي في التشريعات الأردنية على أن المنظمة العالمية للملكية الفكرية عرفت برامج الحاسوب على أنَّها: "مجموعة معارف أو معلومات يمكن أن يتم نقلها أو تحويل صورها بفك رموزها بواسطة آلة على أن تنجز مهمة أو تحقيق نتيجة محدودة بواسطة جهاز الكتروني أو ما يماثله ويمكنه القيام بتحقيق عمليات معقدة يهدف لغايات عملية"[13].

وعرَّفها نظام مكافحة جرائم المعلوماتية السعودي في المادة الأولى بأنها: "مجموعة من الأوامر والبيانات التي تتضمن توجيهات أو تطبيقات حين تشغيلها في الحاسب الآلي أو شبكات الحاسب الآلي وتقوم بأداء الوظيفة المطلوبة".

وعرَّف قانون جرائم الكمبيوتر الماليزي لسنة 1997 البرنامج بأنَّه: "البيانات التي تكون بصورة تعليمات أو بيانات عند تشغيلها في كمبيوتر يقوم بأداء وظائفه"[14]. فجميع التعريفات السابقة لها نفس المدلول، ولا ينبغي لها غير ذلك، فبرامج الحاسب الآلي أيَّاً كان نوعها والتطبيق الذي تؤدِّيه لا تختلف من حيث طبيعتها، وإنَّما يكون لكل منها وظائف معينه. فهي مكوِّنات معنوية متجرِّدة من كل الصفات المادية إذا تمَّ النظر لها بشكل مستقل عن الدعامات المادية الموجودة فيها.

وبالرجوع إلى مفهوم الاختراع، نجد المادة الثانية من قانون براءات الاختراع رقم (32) لسنة 1999، قد عرّفت الاختراع بأنّه: "أي فكرة إبداعية يتوصل إليها المخترع في أي من مجالات التقنية وتتعلق بمنتج أو بطريقة صنع أو بكليهما تؤدي عملياً إلى حل مشكلة معينة في أي من هذه المجالات". ونصّت المادة الثالثة من ذات القانون على الشروط الواجب توافرها في الاختراع حتى يكون قابلاً للحماية عن طريق براءة الاختراع وهذه الشروط هي:

1- ابتكارية الاختراع

يجب أن ينطوي الاختراع على فكرة ابتكارية أصلية تؤدي إلى تقدم صناعي غير مألوف من قبل[15]، وقد تبنى المشرِّع الأردني معيار رجل المهنة العادي المطلع على حالة التقنية الصناعية السابقة لموضوع الاختراع لتحديد معنى الابتكارية[16].

2- جدّة الاختراع

وقد عبَّرت المادة 3/أ/1 من قانون براءات الاختراع عن هذا الشرط بتطلبها أن يكون الاختراع جديداً من حيث التقنية الصناعية غير مسبوق بالكشف عنه للجمهور في أي مكان في العالم بالوصف المكتوب أو الشفوي أو عن طريق الاستعمال أو بأي وسيلة أخرى يتحقق بها العلم بمضمون الاختراع قبل تاريخ إيداع طلب تسجيل الاختراع أو قبل تاريخ أولوية ذلك الطلب المدعي به وفق أحكام هذا القانون. وقد تبنّى المشرِّع الأردني مبدأ الجدة المطلقة زمانياً ومكانياً عندما اشترط ألا يكون الاختراع قد كشف عنه في أي مكان في العالم وبأي وسيلة كانت[17]، ولا يعتدّ بالكشف عن الاختراع للجمهور إذا حدث خلال الأشهر الاثني عشر السابقة لتاريخ إيداع طلب تسجيله أو لتاريخ الادعاء بأولوية الطلب، وكان نتيجة تصرف قام به طالب التسجيل أو بسبب عمل غير محق من الغير ضده (المادة 3/أ/2).

3- قابلية الاختراع للاستغلال الصناعي

يُقصد بهذا الشرط قابلية الاختراع للاستغلال الصناعي في مختلف المجالات والأنشطة الصناعية بحيث يمكن صنعه أو استعماله في أي نوع من أنواع الزراعة، أو صيد السمك، أو الخدمات، أو الصناعة بأوسع معانيها، ويشمل ذلك الحرف اليدوية (المادة 3/ج من قانون براءات الاختراع). وعليه، فإنّ المبتكرات الأدبية والفنية والنظريات العلمية والاكتشافات التي ليس لها تطبيق صناعي مستثناة من شمولها بالحماية المقررة للاختراعات[18].

4- مشروعية الاختراع

اشترطت المادة الرابعة من قانون براءات الاختراع في الاختراع المشمول بالحماية ألا يكون من الاختراعات التي يترتّب على استغلالها إخلال بالآداب العامة أو النظام العام.

بعد أن استعرضنا الشروط الواجب توافرها في الاختراع حتى يمنح براءة الاختراع التي توفر له الحماية الجزائية من أفعال الاعتداء المجرمة في المادة (32) من قانون براءات الاختراع نجد أن هنالك عدّة أسباب تحول دون اعتبار برامج الحاسب الآلي (الكيان المنطقي للحاسوب) من الاختراعات المشمولة بالحماية وفقاً لقانون براءات الاختراع[19]:

1- تجرد برامج الحاسب الآلي من الطابع الصناعي لانتفاء الصفة المادية عنها، ولا يغير من الأمر شيئاً وجود هذه البرامج في دعامات مادية تم طرحها للتداول.

2- صعوبة التقرير بتوافر شرط الجدة بالنسبة لبرامج الحاسب الآلي، فتقرير جدة الاختراع يكون أمراً جزافياً في أغلب الأحيان، لاسيما في مجال البرمجيات.

المطلب الثاني: مدى توفير قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة حماية جزائية لبرامج الحاسب الآلي

بالرجوع لقانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة رقم 22 لسنة 1992 نجد المادة 3/أ تنص على أنّه:

"أ- تتمتع بالحماية بموجب هذا القانون المصنَّفات المبتكرة في الآداب والفنون والعلوم أياً كان نوع هذه المصنَّفات أو أهميتها أو الغرض من إنتاجها.

ب- تشمل هذه الحماية المصنَّفات التي يكون مظهر التعبير عنها الكتابة أو الصوت أو الرسم أو التصوير أو الحركة بوجه خاص".

وجاء في البند (8) من ذات المادة أنّ برامج الحاسوب من المصنَّفات المحمية بموجب هذا القانون سواء كانت بلغة المصدر أو بلغة الآلة.

وهذا المسلك المحمود للمشرّع الأردني في إسباغ حماية قانونية على برامج الحاسوب جاء مجاراة للتشريعات المعاصرة في مجال الملكية الفكرية، وكذلك الاتفاقات الدولية في ذات الشأن، ولكن حتى تشمل برامج الحاسوب الحماية المقررة يجب أن تتوافر فيه الشروط الخاصة بحماية المصنَّفات، هذه الشروط وردت في المادة الثالثة الفقرتين (أ) و(ب)، فيجب أن يكون للمصنَّف وجود فعلي وليس مجرد فكرة، أو مشروع لم يكتمل بعد وهذا ما عبر عنه قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة بالتثبيت الذي عرّفه في المادة الثانية بأنّه تجسيد المصنَّف، أو الحقوق

المجاورة في شكل مادي دائم يمكن إدراكه، أو استنساخه، أو نقله بواسطة الكتابة، أو الصوت، أو الرسم، أو التصوير، أو الحركة، أو بأي وسيلة أخرى.

كما يشترط أن يكون المصنَّف مبتكراً، فالابتكار هو الأساس الذي تقوم عليه الحماية، فالمصنَّف الذي يكون مجرد ترديد لمصنف سابق دون أن يكون فيه أثر للابتكار وليس فيه شيء من شخصية المؤلِّف غير مشمول في الحماية[20]، واعتبار المصنَّف مبتكراً من عدمه مسألة موضوعية يستقل بتقديرها قاضي الموضوع[21]. ومما يجب التنويه له أنَّ الحماية بموجب قانون حماية المؤلف والحقوق المجاورة تقتصر على برامج الحاسوب، ولا تشمل المعلومات المخزَّنة في الجهاز.

وقد جاءت الحماية الجزائية للمصنفات المحمية ومنها برامج الحاسوب في المادة (51) من قانون حماية المؤلف والحقوق المجاورة والتي نصت على أن:

"أ- يعاقب بالحبس مدة لا تقل عن ثلاثة شهور ولا تزيد عن سنة وبغرامة لا تقل عن ألف دينار ولا تزيد على ستة آلاف دينار أو بإحدى هاتين العقوبتين:

1- كل من باشر بغير سند شرعي أحد الحقوق المنصوص عليها في المواد (8، 9، 10، 23) من هذا القانون.

2- كل من عرض للبيع أو للتداول أو للإيجار مصنفاً غير مشروع أو نسخاً منه أو أذاعه على الجمهور بأي طريقة كانت أو استخدمه لتحقيق أي مصلحة مادية أو أدخله إلى المملكة أو أخرجه منها مع علمه بأنَّه غير مشروع أو إذا توافرت الأسباب والقرائن الكافية للعلم بذلك.

ب- وفي حالة تكرار أي جريمة من الجرائم المنصوص عليها في الفقرة (أ) من هذه المادة يحكم على مرتكبها بالحد الأعلى لعقوبة الحبس وبالحد الأعلى للغرامة، وللمحكمة في هذه الحالة الحكم بإغلاق المؤسسة التي ارتكبت فيها الجريمة لمدة لا تزيد على سنة أو وقف ترخيصها لمدة معينة أو بصورة نهائية.

ج- لغايات تطبيق أحكام البند (2) من هذه الفقرة يعتبر وجود نسخ من المصنَّفات غير المشروعة في محل أو مؤسسة تجارية دليلاً على وجودها لغايات البيع أو التداول أو الإيجار.

ومن خلال نص هذه المادة، يمكننا تقسيم أفعال الاعتداء على برامج الحاسوب إلى أفعال اعتداء مباشرة، وأفعال اعتداء غير مباشرة، وسوف نتناولهما تباعاً. وتلزم الإشارة إلى أن الحماية تشمل برامج المؤلفين الأردنيين والأجانب؛ الذين تكون دولهم طرف في اتفاقيات الملكية الفكرية التي انضمت الأردن لها، وتشمل الحماية المؤلفين الأجانب المقيمون إقامة معتادة في إحدى

الدول الأعضاء في الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحماية حقوق المؤلف التي انضمَّت لها الأردن وإن كانوا من غير مواطنيها ويعاملوا معاملة مواطني المملكة[22].

الفرع الأول: أفعال الاعتداء المباشرة على حقوق مؤلف برامج الحاسوب

وتشمل أفعال الاعتداء على الحقوق الواردة في المواد (8-10)، والمادة (23) من قانون حماية حقوق المؤلف والحقوق المجاورة:

أ- الحقوق الأدبية التي تكون غير قابلة للتقادم أو التصرف فيها أو التنازل عنها، وهي:

1. الحق في أن ينسب إليه مصنفه وأن يذكر اسمه على جميع النسخ المنتجة كلَّما طرح المصنَّف على الجمهور إلا إذا ورد ذكر المصنَّف عرضا أثناء تقديم إخباري للأحداث الجارية.
2. الحق في تقرير نشر مصنفه وفي تعيين طريقة النشر وموعده.
3. الحق في إجراء أي تعديل على مصنفه سواء بالتغيير أو التنقيح أو الحذف أو الإضافة.
4. الحق في دفع أي اعتداء على مصنِّفه وفي منع أي تشويه أو تحريف أو أي تعديل آخر عليه أو أي مساس به من شانه الإضرار بسمعته وشرفه على أنَّه إذا حصل أي حذف أو تغيير أو إضافة أو أي تعديل آخر في ترجمة المصنَّف، فلا يكون للمؤلف الحق في منعه إلا إذا اغفل المترجم الإشارة إلى مواطن هذا التعديل أو ترتب على الترجمة مساس بسمعة المؤلف ومكانته الثقافية أو الفنية أو إخلال بمضمون المصنَّف.
5. الحق في سحب مصنفه من التداول إذا وجدت أسباب جدية ومشروعة لذلك، ويلزم المؤلف في هذه الحالة بتعويض من آلت إليه حقوق الاستغلال المالي تعويضاً عادلاً.

ب- الحقوق المالية

يتمتَّع المؤلِّف أو من يخلفه بالحقوق المالية الاستئثارية التالية على مصنفه، ولا يجوز للغير القيام بأي تصرف دون إذن كتابي من المؤلِّف أو من يخلفه وهذه الحقوق تشمل:

1- استنساخ المصنَّف بأي طريقة أو شكل سواء كان بصورة مؤقتة أو دائمة.

2- ترجمة المصنَّف إلى لغة أخرى أو اقتباسه أو توزيعه موسيقياً أو إجراء أي تحوير عليه.

3- تأجير النسخة المشروعة من المصنَّف أو نسخ منها شريطة أن لا يلحق ذلك التأجير ضررا ماديا بصاحب الحق أو يحول دون حقه الإستئثاري في الاستنساخ.

4- توزيع المصنَّف أو نسخه عن طريق البيع أو أي تصرف آخر ناقل للملكية.

5- استيراد نسخ من المصنَّف وإن كانت هذه النسخ قد أُعدَّت بموافقة صاحب الحق فيه.

6- نقل المصنَّف إلى الجمهور بأي وسيلة وإتاحة هذا المصنَّف للجمهور بطريقة تمكِّنه من الوصول إليه في أي زمان ومكان يختاره أي منهم.

وحتى يتم الاعتداء على حقوق المؤلف في جرائم الاعتداء المباشر على حقوق المؤلف الأدبية والمالية يجب أن:

1- يقع اعتداء على حق من حقوق المؤلف الأدبية أو المالية ويمثل هذا الاعتداء النشاط الجرمي كأحد عناصر الرُكن المادي في الجريمة، وهذه الحقوق متنوعة وكثيرة ومتداخلة أحياناً، ومع ذلك فإن من أكثرها وقوعاً في مجال الاعتداء على برامج الحاسب الآلي، نشر البرنامج أو إذاعته دون موافقة المؤلف، كذلك القيام بتعديل وتحوير البرنامج، نسخ البرنامج أو تجاوز عدد النسخ المسموح بها من المؤلف، على أنه يجوز عمل نسخه من برنامج الحاسوب للاستعمال الشخصي دون أخذ موافقة من المؤلف[23]، على أن يتولَّى الشخص النسخ بنفسه. أما إذا اشترى نسخة جاهزة ممن قام بنسخها في وقت سابق، فإنَّه يعدُ مرتكباً لجرم إخفاء الأشياء المتحصلة من جنحة المنصوص عليها في المادة (83) من قانون العقوبات، أمَّا المشتري الذي يحمل شخص على أن يعمل له نسخه من البرنامج مقابل مبلغ مالي فيمكن ملاحقته بوصفه محرِّضاً على ارتكاب جريمة نسخ برنامج دون موافقة المؤلِّف.

2- أن يقع الاعتداء على البرنامج خلال مدة الحماية المقررة للحقوق المالية[24].

3- أن يقع الاعتداء على حقوق مؤلف برنامج الحاسوب دون موافقته الخطية المسبقة، فإذا وجدت مثل هذه الموافقة، فإنَّها تحول دون وقوع جرائم الاعتداء على حقوق مؤلف البرنامج[25].

4- أن يتوافر القصد الجرمي، فجرائم الاعتداء على الحقوق الأدبية والمالية لمؤلف برنامج الحاسوب من الجرائم القصدية التي لا تقع بطريق الخطأ غير المقصود، والقصد المطلوب فيها قصد جرمي عام قوامه علم بعناصر الجريمة وإرادة متجهه لتحقيق هذه العناصر، ولا يهم بعد ذلك الباعث على ارتكابها سواء كان بهدف تحقيق ربح مالي أو معنوي، أو الإضرار بمؤلف البرنامج.

ج- الجزاءات المترتبة على ارتكاب جرائم الاعتداء على حقوق مؤلف برنامج الحاسوب

يُعاقب من يرتكب أياً من هذه الجرائم بالحبس مدة لا تقل عن ثلاثة شهور ولا تزيد عن سنة وبغرامة لا تقل عن ألف دينار ولا تزيد على ستة آلاف دينار أو بإحدى هاتين العقوبتين، وفي حالة تكرار أي من هذه الجرائم يحكم على مرتكبها بالحد الأعلى لعقوبة الحبس وبالحد الأعلى للغرامة، وللمحكمة في هذه الحالة الحكم بإغلاق المؤسسة التي ارتكبت فيها الجريمة لمدة لا تزيد على سنة أو وقف ترخيصها لمدة معينة أو بصورة نهائية.

فجميع هذه الجرائم من نوع الجنح، ورغم أنَّها وفقاً للقواعد العامة للاختصاص تدخل في اختصاص محكمة الصلح، إلا أنَّ المشرِّع في قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة جعل الاختصاص في النظر في كل صور الاعتداء على حقوق المؤلف المدنية والجزائية لمحكمة البداية[26].

الفرع الثاني: أفعال الاعتداء غير المباشر على حقوق مؤلف برنامج الحاسوب.

وردت أفعال الاعتداء غير المباشر على حقوق مؤلف برنامج الحاسوب في المادة 51/ب من قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة والتي تتمثل بعرض للبيع أو للتداول أو للإيجار مصنفاً غير مشروع أو نسخاً منه أو أذاعته على الجمهور بأي طريقة كانت أو استخدامه لتحقيق أي مصلحة مادية أو إدخاله إلى المملكة أو إخراجه منها مع العلم بأنَّه غير مشروع، أو إذا توافرت الأسباب والقرائن الكافية للعلم بذلك. ويمكن رد أفعال الاعتداء السابقة إلى الجرائم الآتية:

أولاً- جريمة التعامل بالبرامج غير المشروعة

تعتبر هذه الجريمة من الجرائم الملحقة بجرائم الاعتداء المباشر على حقوق مؤلِّف برامج الحاسوب، فتتطلب أن يسبقها نسخ لبرامج الحاسوب وتقليدها، سواء أكان هذا التقليد كلياً أم جزئياً، وقد وردت طرق التعامل بالبرامج غير المشروعة على سبيل الحصر وهي:

1. عرض البرنامج غير المشروع للبيع، والعرض يتحقَّق بكل وسيلة يتم من خلالها الإعلان للجمهور عن هذا البرنامج لحثّهم على شراءه، وحسناً فعل المشرِّع الأردني بتجريمه مجرد العرض للبيع ولو لم يتم البيع، فقد ثار خلاف في الفقه المصري حول: هل التجريم يشمل العرض للبيع أم أنه يقتصر على البيع؟ وذلك قبل أن يتم تعديل قانون حماية حق المؤلف المصري وتجريم البيع والعرض للبيع، فقد قيل أنَّ العرض للبيع هو شروع في جريمة من نوع لم يرد نص على تجريم الشروع فيها، وبالتالي فإنَّ مجرد العرض للبيع لا تقوم به الجريمة، وقد تدارك المشرِّع المصري هذه الهفوة وجرَّم عرض مصنفات مقلَّدة للبيع وذلك في المادة (3/47) من القانون رقم (38) لسنة 1992[27].
2. تداول البرامج غير المشروعة، يعني تمكين شخص آخر من البرنامج سواء كان ذلك بمقابل أم بالمجان، وذلك بنقل الملكية أو حق الاستغلال، أو حق الانتفاع، أو الاستعمال[28]، ونرى أنَّ التداول بالمفهوم السابق له دلالة واسعة، ويشمل الكثير من التصرفات القانونية.
3. إيجار البرامج غير المشروعة، يعني تمليك المؤجِّر للمستأجر منفعة مقصودة من الشيء المؤجَّر لمدة معينة لقاء عوض معلوم[29].
4. استخدام البرنامج غير المشروع لتحقيق منفعة مادية، وتشمل هذه الصورة جميع الحالات

التي يكون للبرنامج دور في جني الفاعل ثمار مدنية نتيجة استغلال البرنامج وبأي صورة من الصور.

وبطبيعة الحال، فإنَّ هذه الجريمة قصديه تفترض علم الفاعل بأنَّ المصنَّف الذي يعرضه للبيع، أو الإيجار، أو التداول، أو يستغله غير مشروع، وقد أقام المشرِّع قرينة على اعتبار وجود نسخ من المصنَّفات غير المشروعة في محل أو مؤسسة تجارية دليلاً على وجودها لغايات البيع، أو التداول، أو الإيجار[30].

وتكون عقوبة مرتكب الجريمة الحبس مدة لا تقل عن ثلاثة شهور ولا تزيد عن سنة وبغرامة لا تقل عن ألف دينار ولا تزيد على ستة آلاف دينار، أو بإحدى هاتين العقوبتين.

ثانياً: إدخال إلى المملكة أو إخراج منها برامج غير مشروعة

تقع هذه الصورة بإدخال الجاني إلى المملكة برامج حاسوب غير مشروعه (مقلَّدة) ومحمية وفقاً لقانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة الأردني، وكذلك إخراجه من المملكة مثل هذه البرامج، ولا يهم بعد ذلك عدد البرامج التي تمَّ إدخالها أو إخراجها.

وبطبيعة الحال، فإنَّ هذه الجريمة جنحة قصدية، يجب أن يكون الفاعل عالماً بطبيعة فعله، وأنَّه يدخل أو يخرج من المملكة برامج غير مشروعه، وقد عبر المشرِّع عن العلم بتطلبه في المادة 51 ضرورة توافر الأسباب والقرائن الكافية للعلم بذلك، وهذا الأمر ليس فيه حكم قانوني إضافي على القواعد العامة في القصد الجرمي فيجب في كل الجرائم القصدية أن تتأكَّد المحكمة قبل إدانة الفاعل بتوافر عنصر العلم بشكل يقيني لدى الفاعل. كما يلزم أن يأتي الفاعل السلوك الجرمي المتمثل بإدخال أو إخراج برامج غير مشروعه بشكل إرادي متجرِّداً من كل صور الإكراه التي تمنع مسؤوليته الجزائية، وبعد ذلك لعبرة للباعث على ارتكاب الجريمة، فلم يتطلب المشرِّع الأردني قصد جرمي خاص في هذه الجريمة على العكس من المشرِّع المصري حيث تطلبت المادة (47) من قانون حماية حق المؤلِّف قصد جرمي خاص يتمثل في قصد الاستغلال التجاري؛ أي أن يكون الهدف من الإدخال الحصول على ربح مادي فإذا كان قصده من عملية الإدخال مجرد تحقيق الاستغلال الشخصي فلا تقع الجريمة[31]. ونحن من جانبنا لا نؤيِّد مسلك المشرِّع الأردني في عدم تطلُّب قصد جرمي خاص؛ لأنَّ من شأن ذلك توسع نطاق التجريم للبرامج غير المشروعة التي تدخل في الاستغلال الشخصي ولا يكون القصد الخاص من ورائها تحقيق الربح المادي.

بقي أن نقول إنَّ عقوبة هذه الجريمة هي ذاتها عقوبة جريمة التعامل بالبرامج غير المشروعة وهي الحبس مدة لا تقل عن ثلاثة شهور ولا تزيد عن سنة وبغرامة لا تقل عن ألف دينار ولا تزيد على ستة آلاف دينار أو بإحدى هاتين العقوبتين.

المبحث الثالث: جرائم التعدي على التدابير التكنولوجية الفعالة

وردت هذه الجرائم في المادة (55) من قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة، حيث نصَّت هذه المادة على أن:

"أ- يحظر على أي شخص دون موافقة صاحب الحق تعطيل أو إبطال التدابير التكنولوجية الفعالة لغرض تحقيق منفعة تجارية أو كسب مادي خاص أو الالتفاف على أي من هذه التدابير، وفي حالة مخالفة هذا النص تطبق أحكام المواد (46) و(47) و(49) و(50) و(51) من هذا القانون وفي حال وجود هدف غير تجاري أو عدم وجود كسب مادي خاص تطبق أحكام المواد (46) و(47) و(49) و(50) من هذا القانون.

ب- يحظر على أي شخص صنع أو استيراد أو تداول أي تقنية أو جهاز أو خدمة أو أي جزء من أي منها ممَّا يتم تصميمه أو إنتاجه أو أداؤه أو تسويقه بغرض التحايل أو تعطيل أو إبطال أي تدبير تكنولوجي فعال أو مما يكون له هدف أو استعمال ذو أهمية تجارية محددة خارج نطاق تمكين أو تسهيل مثل هذا التصرف، وفي حالة مخالفة هذا النص تطبق أحكام المواد (46) و(47) و(49) و(50) و(51) من هذا القانون".

وهذه الجريمة محلها التدابير التكنولوجية الفعالة، ويمكن ردّها إلى أفعال مجرمة تجريم مبكر ووقائي من الاعتداء وردت في الفقرة ب من المادة (55) وأفعال اعتداء مباشره على تلك التدابير التكنولوجية والتي لم يقصد المشرِّع حمايتها لذاتها وإنما المقصود بالحماية صاحب الحق في المصنَّف الذي تعرض للاعتداء. وعليه سوف نبين المقصود بالتدابير التكنولوجية الفعالة كمحل لجرائم الاعتداء على التدابير التكنولوجية الفعالة، ثمَّ نتناول الحماية الجزائية المباشرة للتدابير التكنولوجية الفعالة، والحماية غير المباشرة لهذه التدابير.

المطلب الأول: المقصود بالتدابير التكنولوجية الفعالة.

عرَّفت المادة الثانية من قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة التدابير التكنولوجية الفعالة (Effective technological measures) بأنها: "أي تكنولوجيا أو إجراء أو وسيلة تتبع كالتشفير أو ضبط استخراج النسخ والتي تستخدم للمنع أو الحد من القيام بأعمال غير مرخَّص لها من قبل أصحاب الحقوق". وقد جاء في المادة (11) من معاهدة الويبو بشأن حق المؤلف لسنة 1996 والتي انضمت لها الأردن سنة 2004 أن على الدول الأطراف المتعاقدة أن تنص في قوانينها على حماية مناسبة وعلى جزاءات فعالة ضد التحايل على التدابير التكنولوجية الفعالة التي يستعملها المؤلفون لدى ممارستهم حقوقهم بناء على هذه المعاهدة أو اتفاقية) برن (والتي تمنع مباشرة أعمال لم يصرَّح بها المؤلفون المعنيون أو لم يسمح بها القانون فيما يتعلق بمصنفاتهم[32]. وقد عرَّفت المادة (331-5) من قانون حق المؤلف الفرنسي التدابير التكنولوجية

الفعالة (Les mesures techniques efficacies) بأنَّها: "كل تكنولوجيا أو قطعة تحد في الإطار العادي لعملها من القيام بأعمال غير مرخَّص بها من قبل أصحاب حق المؤلف أو الحقوق المجاورة". ويمكننا القول أن التدابير التكنولوجية الفعالة عبارة عن وسائل على درجة غير عادية من التقنية تهدف إلى حماية حقوق أصحاب المصنَّفات الرقمية من الاعتداء عليها، وقد تكون هذه التدابير بصورة تشفير، أو برمجه معينة، فلا يهم الشكل الذي تكون عليه المهم أن تكون فعَّالة في حماية المصنَّف ولا نجد تفسيراً لمعنى فعَّالة إلا أن تكون هذه التدابير على درجة عالية من التقنية بحيث لا يكون بمقدور أياً كان تجاوزها بسهولة، على أن القول بأنَّ التدبير فعَّال أم لا يعود لمحكمة الموضوع، وبما أنه يتعلق بمسألة فنية، فإنَّ المحكمة تستعين بأهل الخبرة والاختصاص لتحديد ذلك.

على أنَّ مجال التدابير التكنولوجية الفعالة المصنَّفات الرقمية، فقد لجأ أصحاب الحق في هذه المصنَّفات لحماية مصنفاتهم الرقمية إلى استخدام وسائل تكنولوجية تضمن عدم تعرضها للقرصنة، وبالتالي استغلال هذه المصنَّفات عن طريق الترخيص للغير باستعمالها بمقابل مادي، غير أنَّ الجناة سرعان ما اكتشفوا أساليب تكنولوجيه تهدف إلى إبطال مفعول أو التحايل على هذه التدابير التكنولوجية من أجل الاعتداء على حقوق أصحاب المصنَّفات الرقمية والحصول عليها أو استغلالها دون مقابل.

المطلب الثاني: الحماية الجزائية المباشرة للتدابير التكنولوجية الفعالة.

يُقصد بالحماية الجزائية المباشرة للتدابير التكنولوجية الفعالة، تجريم الأفعال التي تعد اعتداء مباشر على هذه التدابير من أجل تجاوزها بطريقة ما، وبالتالي تصبح عديمة الجدوى، وقد وردت هذه الحماية في المادة (55/أ) من قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة والتي حظرت على أي شخص دون موافقة صاحب الحق تعطيل، أو إبطال التدابير التكنولوجية الفعالة لغرض تحقيق منفعة تجارية، أو كسب مادي خاص، أو الالتفاف على أي من هذه التدابير.

الفرع الأول: الرُكن المادي للجريمة

من خلال نص المادة (55/أ) من قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة، نجد أنَّ المشرِّع جرم عدداً من أفعال الاعتداء على التدابير التكنولوجية الفعالة، ممَّا يعني أنَّ السلوك الجرمي لهذه الجريمة متشعِّب، والأفعال المجرمة واسعة لدرجة أنها تستوعب كل أشكال الاعتداء على التدابير التكنولوجية الفعالة، فقد جرم المشرِّع فعل تعطيل أو إبطال التدابير التكنولوجية الفعالة، ونرى أنَّ التعطيل يقع بفعل اعتداء على شيء ذي طبيعة مادية، أمَّا الإبطال فيتم بطرق فنية، والحقيقة أنَّ فعلي التعطيل والإبطال، يهدفان إلى تحقيق ذات الغاية، وهي جعل التدبير غير

ذي جدوى لا يؤدي وظيفته سواء كان ذلك بشكل كلي أو جزئي، ويستوي أن يلجأ الفاعل إلى برامج أو أجهزة أو أدوات لتحقيق ذلك.

أمّا النتيجة الجرمية فهي الأثر المترتب على الأفعال السابقة والتي تتمثل بجعل هذه التدابير عديمة الجدوى، ويجب أن يكون نشاط الفاعل هو الذي أدى إلى حصول النتيجة؛ أي توافر علاقة سببية بين الفعل والنتيجة الجرمية.

على أنّ التجريم مشروط بعدم موافقة صاحب الحق في المصنَّف المحمي على أفعال الاعتداء، فإذا ثبت رضا صاحب الحق في المصنَّف المحمي عن أفعال الاعتداء فلا تقع الجريمة، ولم يشترط المشرِّع شكل معين في الموافقة؛ فسيّان أن تكون صريحة أو ضمنية، شفوية أو مكتوبة، على أنّ وجود تدبير تكنولوجي فعال قد يتخذ قرينة على عدم الرضا وهذا يعني ضرورة التحوُّط من الموافقة الضمنية، ولكن يشترط أن تكون الموافقة سابقة على فعل الاعتداء أو معاصرة له، فإذا جاءت الموافقة لاحقة على ذلك فلا تؤثر على قيام الجريمة، وإنما قد تعتبرها المحكمة سبب مخفف تقديري[33].

ولا تقع الجريمة على الرّغم من عدم رضا صاحب الحق في المصنَّف في الحالات التي يجيز فيها القانون استعمال المصنَّف دون موافقة المؤلف[34]، أو انتهاء مدة الحماية المقررة قانوناً.

الفرع الثاني: الرُكن المعنوي

جريمة الاعتداء المباشر على التدابير التكنولوجية الفعّالة جريمة قصدية، فيلزم توافر إرادة الفعل المرتكب وإرادة تحقيق النتيجة الجرمية، وأن يعلم الجاني جميع عناصر الجريمة المتمثلة بخطورة فعله وأنه يعتدي على تدبير تكنولوجي، وأنّ صاحب الحق في المصنَّف غير موافق على فعله، وأنّ مدة الحماية لازالت سارية، ولم يكتفِ المشرِّع بالقصد الجرمي العام بل تطلَّب قصد جرمي خاص بأن يكون الغرض من فعلي التعطيل أو الإبطال تحقيق منفعة تجارية؛ أي المتاجرة في المصنَّفات المحمية، أو تحقيق كسب مادي خاص أو الالتفاف على أي من هذه التدابير. والالتفاف على هذه التدابير، يعني التحايل عليها دون أن يلحق بها أي ضرر. ونرى أنَّه كان الأجدر بالمشرِّع تجريم الالتفاف على التدابير التكنولوجية كنشاط جرمي لا أن يجعل منه غاية خاصة لمرتكب الجريمة.

العقوبة

أحال المشرِّع للمادة (51) بخصوص العقوبة وهي الحبس مدة لا تقل عن ثلاثة شهور ولا تزيد عن سنة وبغرامة لا تقل عن ألف دينار ولا تزيد على ستة آلاف دينار، أو بإحدى هاتين العقوبتين.

المطلب الثالث: الحماية غير المباشرة للتدابير التكنولوجية الفعالة

حظرت المادة (55/ب) من قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة على أي شخص صنع أو استيراد أو تداول أي تقنية أو جهاز أو خدمة أو أي جزء من أي منها مما يتم تصميمه أو إنتاجه أو أداؤه أو تسويقه بغرض التحايل أو تعطيل أو إبطال أي تدبير تكنولوجي فعال. وعليه سنعرض للركن المادي للجريمة، والرُكن المعنوي، وعقوبة الجريمة.

الفرع الأول: الرُكن المادي

التجريم الوارد في المادة (55/ب) من قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة ذو هدف وقائي، والمتمعن في الأفعال المجرمة يجدها من طائفة الأعمال التحضيرية لارتكاب جرائم الاعتداء المباشر على التدابير التكنولوجية الفعالة التي تهدف لحماية صاحب الحق في المصنَّف، وهذا الأمر يعد خروجاً على القواعد العامة في عدم التجريم على التحضير لارتكاب جريمة، وأن مرحلة التحضير غير مجرمة إلا إذا شكلت في حد ذاتها جريمة[35]. ولكن المشرِّع قد يخرج على هذا الأصل ويجرم بعض الأفعال التي قد تبدو تحضيرية لجريمة أخرى عندما تنبئ هذه الأفعال عن احتمال ارتكاب جريمة.

أمَّا بخصوص الأفعال التي جرمها المشرِّع فهي: صنع، أو استيراد، أو تداول، ويُقصد بالصنع: إيجاد شيء في صورة مغايرة للصورة التي تمَّ منها، سواء كان تقليداً لشيء موجود فعلاً أم ابتكار شيء بصورة جديدة، والاستيراد يعني إدخال سلعة مشروعة للبلاد بطريق قانوني[36]. والتداول لا يخرج عن كونه تمكين الآخرين من الشيء. وقد تدرَّج المشرِّع في التجريم من وقت إيجاد الشيء، إلى وقت تداوله.

ويجب أن ينصبّ الصنع، أو الاستيراد، أو التداول على أي تقنية، أو جهاز، أو خدمة، أو أي جزء من أي منها؛ مما يتم تصميمه، أو إنتاجه، أو أداؤه، أو تسويقه لغرض إبطال، أو تعطيل، أو التحايل على التدابير التكنولوجية الفعالة. فالصنع، أو الاستيراد أو التداول الذي لا يكون محله هذه الأشياء يكون خارج نطاق التجريم، وتقع الجريمة تامة بمجرد القيام بالأفعال المجرمة عندما تقع على الأشياء المذكورة، أو أي جزء منها.

الفرع الثاني: الرُكن المعنوي

صنع، أو استيراد، أو تداول تقنية تكنولوجية، أو خدمة، أو جهاز، أو أي جزء منهما ممَّا يتم تصميمه، أو إنتاجه، أو أداؤه، أو تسويقه لغرض التعدي على التدابير التكنولوجية الفعالة جريمة قصدية. فمن يقوم بالأفعال المجرمة فيها يجب أن يكون على علم بطبيعة الأشياء التي قام بصنعها، أو استيرادها، أو تداولها، وأنها تستعمل لتعطيل، أو إبطال، أو التحايل على التدابير

التكنولوجية الفعالة، فإذا انتفى لديه العلم بذلك لا تقوم الجريمة، وينبغي أن يقدم الجاني على جريمته بشكل إرادي غير مُكره على ذلك.

ولا يكتمل الرُكن المعنوي في هذه الجريمة بتحقق عناصر القصد الجرمي العام فقط بل لابد من توافر قصد جرمي خاص في هذه الجريمة يتمثل بأن يكون الغرض من اقتراف أفعالها المتمثلة بالصنع أو الاستيراد أو التداول إبطال أو تعطيل أو التحايل على التدابير التكنولوجية الفعالة، وهذا الغرض هو أساس التجريم الاحتياطي الوقائي، فإذا لم تكون غاية من قام بالسلوك خرق التدابير الفعالة لتكنولوجيا المعلومات لا تقع الجريمة مع أنه من الصعب الكشف عن هذه الغاية الخاصة إذا لم تكن الأشياء التي تمَّ تصنيعها أو استيرادها أو تداولها معروفة وشائع أمر استخدامها لهذه الغاية.

العقوبة

أحال المشرِّع للمادة (51) بخصوص العقوبة وهي وفقاً لهذه المادة الحبس مدة لا تقل عن ثلاثة شهور ولا تزيد عن سنة وبغرامة لا تقل عن ألف دينار ولا تزيد على ستة آلاف دينار، أو بإحدى هاتين العقوبتين.

الخاتمة

تعرضنا إلى موضوع من الموضوعات الهامة التي تتعلق في الحماية الجزائية لتكنولوجيا المعلومات في تشريعات الملكية الفكرية الأردنية. وبينت الدراسة المقصود بتشريعات الملكية الفكرية، ومدى توفير تشريعات الملكية الفكرية حماية جزائية لبرامج الحاسب الآلي، وكذلك جرائم التعدِّي على التدابير التكنولوجية الفعالة في قانون حماية حق المؤلِّف والحقوق المجاورة.

وبناء على ما تقدم فقد توصلنا إلى النتائج الآتية:

1- تشريعات الملكية الفكرية ذات طبيعة مختلطة، فهي ذات طبيعة تجارية مدنية إدارية في ذات الوقت ولم تخلو من جزاءات جنائية لحمايتها.

2- لا تعتبر برامج الحاسب الآلي من الاختراعات المشمولة بالحماية وفقا لقانون براءات الاختراع الأردني.

3- وفر المشرع الأردني حماية جنائية لأفعال الاعتداء المباشرة وغير المباشرة على برامج الحاسوب في قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة.

4- تحديد فيما إذا كان التدبير التكنولوجي فعال أم لا مسألة فنية للمحكمة أن تستعين بأهل الخبرة والاختصاص لتحديد ذلك.

التوصيات:

1- تعديل نص المادة (55/أ) من قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة بحيث يتم تجريم الالتفاف على التدابير التكنولوجية الفعالة كنشاط جرمي لا أن يجعل منه غاية خاصة لمرتكب الجريمة وصورة من صور القصد الجرمي الخاص بها.

2- تعديل نص المادة (51) من قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة وتطلب قصد جرمي خاص في جريمة إدخال إلى المملكة أو إخراج منها برامج غير مشروعة يتمثل بأن تكون وجود نية الاستغلال التجاري لهذه البرامج أسوة بالكثير من التشريعات، لأن الشخص العادي الذي يشتري مثل هذه البرامج للاستعمال الشخصي يصعب عليه معرفة ذلك.

3- تشديد العقوبات الواردة في قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة لتحقيق الردع وبالتالي توفير قدر أكبر من الحماية الجزائية لجرائم الاعتداء على حقوق ملكية تكنولوجيا المعلومات.

الهوامش

1) See: Merriam-Webster Dictionaries Technology,Oxford,1986,p.232.

2) Ibid.

3) Khasawanehs. Information Technology In A Developing Countries A Dissertation of phd, University of Akron, 2010. p.35.

4) راجع لسان العرب لابن منظور، ج4، دار المعارف، القاهرة، ط1985، ص3083.

5) Beynon-Davies P. (2009). Business Information Systems. Palgrave, Basingstoke Gleick, James. The Information: A History, a Theory, a Flood. Pantheon, New York, NY.

6) نبيل علي: الثقافة العربية وعصر المعلومات، (سلسلة عالم المعرفة)، العدد 265، الكويت2001، ص195.

7) تأسست منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، اليونسكو، عام 1945، وهي تتألف اليوم من 193 دولة عضواً. وتجتمع الهيئتان الإداريتان للمنظمة والمكونتان من المؤتمر العام والمجلس التنفيذي، بشكل منتظم للسهر على حسن سير عمل المنظمة ولوضع أولوياتها وتحديد أهداف الأمانة التي يرأسها المديرالعام. See: http://www.unesco.org/new/ar/unesco/Last seen at: 25/2l2018

8) Slack. J: Operation Mangagement, 2ed, London, 1998, p.242.

9) Post, Gerlad. A: Management Information Systems, 2ed, Grawhill, 2000, p. 6.

10) د. صلاح زين الدين: المدخل إلى الملكية الفكرية، عمان،دار الثقافة، 2011، ص40.

11) د. عبدالله حسين الخشروم: الوجيز في حقوق الملكية الصناعية والتجارية، دار وائل للنشر، ط1، 2005، ص35.

12) تنص المادة (32) من قانون براءات الاختراع على أن:

"أ- يعاقب بالحبس مدة لا تقل عن ثلاثة أشهرولا تزيد على سنة واحدة أو بغرامة لا تقل عن مائة دينار ولا تزيد على ثلاثة آلاف دينارأو بكلتا العقوبتين، كل من ارتكب بسوء نية فعلا من الأفعال التالية:

1- قلد اختراعاً منحت به براءة وفق أحكام هذا القانون لغايات تجارية أو صناعية

2- باع أو أحرز بقصد البيع أو عرض للبيع أو للتداول أو استورد من الخارج منتجات مقلدة لموضوع الاختراع إذا كان الاختراع مسجلاً في المملكة.

3- وضع بيانات مضللة تؤدي إلى الاعتقاد بالحصول علىالبراءة او ترخيص باستغلالها على منتجاته أو علامتهالتجارية أو إعلاناته أو أدوات التعبئة الخاصة به.

ب- تسري أحكام الفقرة (ا) من هذه المادة على الشروع في ارتكاب أي فعل من الأفعال المنصوص عليها فيها أو المساعدة أو التحريض على ارتكابها.

ج- لمالك البراءة المطالبة بالتعويض عن أي عطل أو ضرر لحق به جراء ارتكاب أي من الأفعال المنصوص عليها في الفقرتين (أ) و(ب) من هذه المادة.

13) د. إبراهيم أحمد إبراهيم: الحماية الدولية لبرامج الكمبيوتر، ط1994، ص42.

14) When executed in a computer causes the computer to perform a function.

15) د. سامر دلالعة: مشكلات الحماية الجزائية لبرامج الحاسب الآلي في القانون الأردني، مجلة المنارة للبحوث والدراسات، جامعة آل البيت، المجلد 11، العدد4، ديسمبر 2005، ص604.

16) المادة 3/أ/ب من قانون براءات الاختراع والتي تنص على أنّ "إذا كان منطوياً على نشاط ابتكاري لم يكن التوصل إليه بديهياً لرجل المهنة العادي المطلع على حالة التقنية الصناعية السابقة لموضوع الاختراع".

17) د. عبدالله حسين الخشروم: مرجع سابق، ص72.

18) د. عبدالله حسين الخشروم: المرجع السابق، ص73.

19) د. عفيفي كامل عفيفي: جرائم الكمبيوتر وحقوق المؤلف والمصنّفات الفنية، دراسة مقارنة، توزيع منشأة المعارف بالإسكندرية، دون طبعة وسنة نشر، ص55.

20) د. علاء عبد الباسط خلاف: الحماية الجنائية لوسائل الاتصال الحديثة، ط2004، ص300.

21) د. عفيفي كامل عفيفي: مرجع سابق، ص61.

22) المادة 57/أ-ج من قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة.

23) راجع المادة 17/ب من قانون حماية المؤلف والحقوق المجاورة.

24) تسري مدة الحماية على الحقوق المالية للمؤلف المنصوص عليها في هذا القانون طيلة حياة المؤلف ولمدة خمسين سنة بعد وفاته، أو بعد وفاة آخر من بقي حياً من الذين اشتركوا في تأليف المصنَّف إذا كانوا أكثر من مؤلف واحد ولغايات حساب مدة الحماية يعتبر تاريخ الوفاة واقعاً في أول كانون الثاني من السنة الميلادية التي تلي تاريخ الوفاة الفعلي للمؤلف (المادة 30 من قانون حماية المؤلف والحقوق المجاورة).

25) للمؤلف أن يتصرف بحقوق الاستغلال المالي لمصنفه ويشترط في هذا التصرف أن يكون مكتوباً وأن يحدد فيه صراحة وبالتفصيل كل حق يكون محلا للتصرف مع بيان مداه والغرض منه ومدة الاستغلال ومكانه. يحق للشخص الذي نقل له حق الاستغلال المالي للمصنف وفقا لأحكام الفقرة (أ) من هذه المادة، أن يمارس جميع الحقوق التي آلت إليه بما في ذلك نقل هذه الحقوق إلى الغير (المادة 13 من قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة".

26) المادة (2) من قانون حماية حق المؤلِّف والحقوق المجاورة.

27) د. علاء عبد الباسط خلاف: مرجع سابق، ص324.

28) د. عفيفي كامل عفيفي: مرجع سابق، ص82.

29) المادة 658 من القانون المدني.

30) المادة 3/51 من قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة.

31) د. عفيفي كامل عفيفي: مرجع سابق، ص79.

32) Article 11 provides that:"Contracting Parties shall provide adequate legal protection and effective legal remedies against the circumvention of effective technological measures that are used by authors in connection with theexercise of their rights under this Treaty or the Berne Convention and that restrict acts, in respect of their works, which are not authorized by the authors concerned or permitted by law".

33) تنص المادة 100 من قانون العقوبات على أنَّ:

"1- إذا أخذت المحكمة بالأسباب المخففة لمصلحة من ارتكب جنحة، فلها أن تخفض العقوبة إلى حدها الأدنى المبين في المادتين (21) و(22) على الأقل.

2- ولها أن تحول الحبس إلى غرامة أو أن تحول - فيما خلا حالة التكرار - العقوبة الجنحية إلى عقوبة المخالفة.

3- يجب أن يكون القرار المانح للأسباب المخففة معللاً تعليلاً وافياً سواء في الجنايات أو الجنح".

34) أجازت المادة 17 من قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة استعمال المصنَّفات المنشورة دون إذن المؤلف شريطة أن لا يتعارض ذلك مع الاستغلال العادي للمصنف ولا يسبب ضرراً غير مبرر بالمصالح المشروعة لصاحب الحق في أي من الحالات التالية:

أ- تقديم المصنَّف أو عرضه أو إلقاؤه أو تمثيله أو إيقاعه إذا حصل في اجتماع عائلي خاص أو في مؤسسة تعليمية أو ثقافية أو اجتماعية على سبيل التوضيح للأغراض التعليمية، ويجوز للفرق الموسيقية التابعة للدولة إيقاع المصنَّفات الموسيقية، ويشترط في ذلك كله أن لا يتأتى عنه أي مردود مالي، وأن يتم ذكر المصدر واسم المؤلف.

ب- الاستعانة بالمصنَّف للاستعمال الشخصي الخاص وذلك بعمل نسخة واحدة منه بواسطة الاستنساخ أو التسجيل أو التصوير أو الترجمة أو التوزيع الموسيقي.

ج- استعمال المصنَّف وسيلة إيضاح في التعليم بواسطة المطبوعات أو البرامج أو التسجيلات الصوتية أو السمعية البصرية لأهداف تربوية أو تثقيفية أو دينية أو للتدريب المهني وذلك في الحدود التي يقتضيها تحقيق تلك الأهداف شريطة أن لا يقصد من استعمال المصنَّف في هذه الحالة تحقيق أي ربح مادي وأن يذكر المصدر واسم مؤلفه على أن لا يتضمن ذلك نسخ المصنَّف أو استعماله كاملا أو أجزاء رئيسية منه.

د- الاستشهاد بفقرات من المصنَّف في مصنف آخر بهدف الإيضاح أو الشرح أو المناقشة أو النقد أو التثقيف أو الاختبار وذلك بالقدر الذي يبرره هذا الهدف على أن يذكر المصدر واسم مؤلفه.

35) لا يعتبر شروعاً في جريمة مجرد العزم على ارتكابها ولا الأعمال التحضيرية، وكل من شرع في فعل ورجع باختياره عن أفعال الجرم الإجرائية لا يعاقب إلا على الفعل أو الأفعال التي اقترفها إذا كانت تشكِّل في حد ذاتها جريمة (المادة 69 من قانون العقوبات).

36) د. جميل عبد الباقي الصغير: المواجهة الجنائية لقرصنة البرامج التلفزيونية المدفوعة، (القاهرة)، دار النهضة العربية، ط2002، ص65.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المراجع العربية:

إبراهيم، أحمد إبراهيم. (1994). **الحماية الدولية لبرامج الكمبيوتر**.

الخشروم، عبدالله حسين. (2005). **الوجيز في حقوق الملكية الصناعية والتجارية**، دار وائل للنشر، ط1.

خلاف، علاء عبد الباسط. (2004). **الحماية الجنائية لوسائل الاتصال الحديثة**.

دلالعة، سامر. (2005). مشكلات الحماية الجزائية لبرامج الحاسب الآلي في القانون الأردني،

مجلة المنارة للبحوث والدراسات، جامعة آل البيت، المجلد 11، العدد4، ديسمبر.

زين الدين، صلاح. (2011). **المدخل إلى الملكية الفكرية**، دار الثقافة، عمان.

الصغير، جميل عبد الباقي. (2002). **المواجهة الجنائية لقرصنة البرامج التلفزيونية المدفوعة**، دار النهضة العربية، القاهرة.

عفيفي، كامل عفيفي. (د.ت). **جرائم الكمبيوتر وحقوق المؤلف والمصنَّفات الفنية، دراسة مقارنة**، توزيع منشأة المعارف بالإسكندرية، دون طبعة.

علي، نبيل. (2001). الثقافة العربية وعصر المعلومات، **سلسلة عالم المعرفة**، العدد 265، الكويت.

ابن منظور. (1985). **لسان العرب**، ج4، دار المعارف، القاهرة.

ثانياً: المراجع الاجنبية:

Beynon-Davies, P. (2009). *Business Information Systems*. Palgrave, Basingstoke Gleick, James. The Information: A History, a Theory, a Flood. Pantheon, New York, NY.

Khasawanehs. A. (2010). *Information Technology In A Developing Countries,* Dissertation of phd, University of Akron.

Post, Gerald. A. (2000). *Management Information Systems*, 2ed, Grawhill.

Slack, J. (1998). *Operation Management*, 2ed, London.

ثالثاً: المواقع الالكترونية.

1. Merriam-Webster Dictionaries Technology.Oxford.1986.
2. http://www.merriam-webster.com/dictionary/technology?show=0&t=1292938305,Lastseenat:25/2/2018.
3. http://www.unesco.org/new/ar/unesco/last seen unknown exactly

List of Sources and References:

Abdullah Hussein Al-Khashroom. (2005). *Al-Wajeez in Industrial and Commercial Property Rights*, Wael Publishing House, 1st Edition.

Afifi Kamel Afifi. (n.d). *Computer Crimes and Copyrights and Artistic Works*, *a comparative study*, distribution of the Knowledge Foundation in Alexandria, without edition and year of publication.

Alaa Abdul-Basit Khallaf. (2004). *Criminal Protection for Modern Communication Means*.

Beynon-Davies P. (2009). *Business Information Systems*. Palgrave, Basingstoke Gleick, James. The Information: A History, a Theory, a Flood. Pantheon, New York, NY.

Ibn Manzur. (1985). *Lisan Al Arab*, Part 4, Dar Al Maaref, Cairo.

Ibrahim Ahmad Ibrahim. (1994). *International Protection for Computer Programs*.

Jamil Abd Al-Baqi Al-Sagheer. (2002). *The Criminal Confrontation for Piracy of Paid TV Programs*, Dar Al-Nahda Al-Arabiya, Cairo.

Khasawanehs, A. (2010). *Information Technology In A Developing Countries,* Dissertation of phd, University of Akron,.

Merriam-Webster Dictionaries Technology. (1986). Oxford.

Nabil Ali. (2001). Arab Cultures and the Information Age, *The World of Knowledge Series*, no. 265, Kuwait

Post, Gerald. A. (2000). *Management Information Systems*, 2ed, Grawhill.

Salah Zeineldin. (2011). *Introduction to Intellectual Property*, Dar Al-Thaqafa, Amman.

Samer Dallala. (2005). Problems of Criminal Protection for Computer Programs in Jordanian Law, *Al-Manara Journal for Research and Studies*, Al al-Bayt University, Volume 11, no. 4, December.

Slack, J. (1998). *Operation Management*, 2ed, London,.

السياحة البيئية في محمية ضانا

صفاء صبح صبابحة* وعبدالحميد أيوب الفناطسة**

تاريخ الاستلام: 2019/7/21 تاريخ القبول: 2020/1/3

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى معرفة مدى انطباق خصائص السياحة البيئية على محمية ضانا، وشملت عينة الدراسة (259) سائحا من مختلف الجنسيات، وقد تناولت استبانة الدراسة المحاور التالية: الخصائص الديموغرافية والاجتماعية والاقتصادية للسياح وخصائص الحركة السياحية، وآراء وانطباعات السياح حول المحمية والخدمات السياحية المقدمة لهم، وتم قياس مدى انطباق خصائص السائح البيئي على زوار محمية ضانا. وتبين من تحليل البيانات أن الصورة الذهنية التي تكونت لدى السائح جيدة، حيث بلغ المتوسط الحسابي للفقرة (4.38)، وتوصي الدراسة بضرورة التعاون بين جميع القطاعات المختصة للترويج لسياحة المحميات الطبيعية في الأردن، وإجراء المزيد من الدراسات المتخصصة بهدف معرفة تأثير ارتفاع الأسعار على السياحة البيئية في المحميات الأردنية.

الكلمات المفتاحية: محمية ضانا للمحيط الحيوي، المحميات الطبيعية، السياحة البيئية، المسارات السياحية.

Ecotourism at Dana Reserve

Abstract

This study aims to know the extent of the characteristics of ecotourism to Dana Reserve, The study sample included (259) tourists from different nationalities. The study questionnaire covered the following axes: demographic, social and economic characteristics of tourists and the characteristics of the tourist movement, and the opinions and impressions of tourists about the reserve and the tourism services provided to them, The extent of the environmental tourist characteristics applied to the Dana Reserve visitors was measured. The analysis of the data showed that the mental image formed by the tourist is good. As the mean for the paragraph was (4.38), The study recommends the necessity of cooperation between all the relevant sectors to promote the tourism of natural reserves in Jordan, And conducting more specialized studies with the aim of knowing the impact of high prices on environmental tourism in Jordanian reserves.

Keywords: Dana Biosphere Reserve, Natural Reserves, Eco-tourism,Tourist tracks.

© جميع الحقوق محفوظة لجامعة جرش 2020.

* أستاذ مساعد، قسم الجغرافيا، كلية الآداب، جامعة الحسين بن طلال ، الكرك، الأردن. Email: Safasb76@yahoo.com

** أستاذ مشارك، قسم الجغرافيا، كلية الآداب، جامعة الحسين بن طلال، الكرك، الأردن. Email: dr_fanatseh@yahoo.com

المقدمة

أصبح مفهوم السياحة البيئية من أكثر مفاهيم التنمية المستدامة نمواً وانتشاراً في العالم، وتحظى باهتمام واسع من قبل العديد من دول العالم، فالدول المتقدمة تسعى منذ ثلاثة عقود إلى تطبيق مفهوم الاستدامة السياحية، والذي يعتمد على ثلاثة جوانب هامة، هي: أولاً: العائد المادي لأصحاب المشاريع السياحية، ثانياً: البعد الاجتماعي، على اعتبار أن هذه المؤسسات جزء من المجتمع المحلي وعليه الاستفادة من الخبرات والكفاءات المحلية ما أمكن، بالإضافة إلى إشراك المجتمع المحلي في التخطيط السياحي، ثالثاً: البيئة؛ فالعناصر السياحية الجاذبة هي جزء من البيئة، وبالتالي يجب الحفاظ عليها وعلى مواردها الطبيعية[1].

ولأهمية البيئة في استدامة السياحة ظهر مصطلح الساحة البيئية (ECO-Tourism) منذ ثمانينيات القرن العشرين، والذي يعبر عن نوع جديد من النشاط السياحي الصديق للبيئة، الذي يمارسه الإنسان، محافظاً على الميراث الطبيعي والحضاري للبيئة التي يعيش فيها، ويمارس فيها نشاطه وحياته[2].

في الأردن، ينظر للقطاع السياحي على أنه ركيزة أساسية للاقتصاد، فالدخل السياحي يسهم بنحو 16% من الناتج المحلي الاجمالي، ويسهم في تشغيل نحو (54) ألف عامل[3].

يعود تاريخ السياحة البيئية المبكرة في الأردن إلى عام 1966 عندما تم إنشاء الجمعية الملكية لحماية الطبيعة، التي نشأت بهدف حماية وإدارة الموارد الطبيعية في الأردن، وأدخل مفهوم السياحة البيئية إلى الأردن في أوائل التسعينات، ولم يستغرق وقتاً طويلاً ليترسخ كعنصر رئيس في خطط السياحة الوطنية، خاصة مع نجاح تجربة محمية ضانا.

وتعتبر المحميات الطبيعية التي تديرها الجمعية الملكية لحماية الطبيعة مركز الثقل الرئيس للسياحة البيئية، باعتبارها نشاطاً تنموياً متعدد الفوائد يساهم في حماية الطبيعة. فهي توفر مجالات عمل للسكان المحليين، ومن خلال رفع التوعية البيئية تساهم في جعل الناس يفهمون جيداً أهمية حماية الطبيعة في حياتهم.

ونظرا لتمتع المحميات في الأردن بالعديد من عناصر القوة والمزايا المطلقة والنسبية في مجال السياحة البيئية، ندرك أهمية الاهتمام بهذا القطاع ومحاولة تنميته. لذا، جاءت هذه الدراسة لتحليل واقع السياحة البيئية في محمية ضانا، والوقوف على مقومات هذا النوع من السياحة، والمشكلات التي يعاني منها، والتمهيد للدراسات التطبيقية في مجال السياحة البيئية في المحميات الأردنية.

أولاً: الإطار النظري للدراسة

مشكلة الدراسة

تمثل السياحة البيئية في الوقت الحاضر نمطاً مستديماً، يجمع بين اقتصاديات السياحة وأهداف التنمية المستدامة، لذا يسعى الأردن إلى تطوير هذا النمط السياحي وبخاصة في المحميات الطبيعية، إذ ينظر للنشاط السياحي على أنه وسيلة لتوفير التمويل اللازم لتنمية المحميات والمحافظة عليها، وستحاول هذه الدراسة الاستطلاعية دراسة النشاط السياحي البيئي في محمية ضانا والتعرف على خصائص السياحة البيئية وخصائص الزائر البيئي، باعتبارها المحمية الأكبر في المملكة.

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

1. التعرف إلى الخصائص الديموغرافية والاجتماعية والاقتصادية لعينة الدراسة، وخصائص الحركة السياحية.
2. التعرف إلى أراء وانطباعات السياح عن المحمية ومستوى الخدمات المقدمة لهم.
3. حصر المشاكل والمعوقات التي واجهها السياح.

أهمية الدراسة ومبرراتها

تعد السياحة البيئية من الأنماط الحديثة التي يسعى الأردن إلى تطويره وذلك لدوره في رفع العائد الاقتصادي للأنشطة السياحية، وبذات الوقت تسهم في تنمية البيئة المحلية والمحافظة عليها، وتعد السياحة البيئية من أكثر السياحات انعكاسا على المجتمع المحلي، بتحقيقها فائدة مباشرة للسكان المحليين، لذا لا بد من الاهتمام بمقومات السياحة البيئية في الأردن وفي مقدمتها المحميات.

منهجية الدراسة

تعد هذه الدراسة استكشافية ميدانية تحليلية، اعتمدت المنهج الوصفي التحليلي لتحقيق أهداف الدراسة، وتم جمع البيانات الأولية من خلال الاستبيان الذي يمثل الأداة الرئيسة للدراسة، وعرض الاستبيان على عدد من المتخصصين في الجامعات الأردنية والأخذ بملاحظاتهم، للتأكد من صدق وثبات أداة الدراسة.

وفي المعالجة الاحصائية استخدمت الأساليب التالية للتحليل وفحص فرضيات الدراسة:

- الاحصاء الوصفي باستخدام النسب المئوية والتكرارات والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية وذلك بواسطة برنامج الرزم الاحصائية للعلوم الاجتماعية SPSS.
- تم استخدام مقياس لكرت الخماسي Likert Scale 5-points، حيث تم قياس الفقرة بخمسة مستويات.
- استخدام اختبار (T) One- Sample T test واختبارAnova وذلك لاختبار فرضيات الدراسة.
- مجتمع وعينة الدراسة: يشمل مجتمع الدراسة جميع السياح الذين زاروا محمية ضانا عام 2018 والبالغ عددهم (80) ألف سائح[4]. وتم تحديد حجم العينة بتطبيق المعادلة التالية:

$$N = (Z.S / E)^2$$

N: حجم العينة.

S: الانحراف المعياري لمتغير الجنس في العينة الاستطلاعية والذي بلغ (0.402).

E: هامش الخطأ المسموح به وهو (0.05).

Z: الاحتمالية عند مستوى الثقة (0.95) وهو يساوي (2) ثابت.

وعند تطبيق المعادلة يبلغ حجم العينة (259)

- تم التحقق من ثبات أداة الدراسة باستخدام مقياس ألفا- كرونباخ Cronbach,s – Alpha، حيث بلغت قيمته (0.86)
- فرضيات الدراسة:

تستند الدراسة إلى الفرضيات التالية:

1. تكون لدى السائح إلى محمية ضانا انطباع جيد عن المنطقة والخدمات السياحية المقدمة لهم.
2. السائح في محمية ضانا لا يتمتع بالسلوكيات البيئية المناسبة للنشاط السياحي.

ثانيا: الدراسات السابقة

دراسة صبابحة[5] والتي هدفت إلى استقصاء واقع السياحة البيئية في منطقة حائل، من حيث مقوماتها والمشاكل التي تعاني منها، وقياس مدى وعي السائح بالسلوكيات البيئية المصاحبة للنشاط السياحي، واعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي وعدد من الأساليب الكمية لتحقيق

أهدافها، وتوصلت الدراسة إلى انخفاض الاهتمام بتنمية موارد السياحة البيئية في المنطقة، وعدم كفاءة عمليات التسويق السياحي، في حين أظهرت وعي السائح بالسلوكيات البيئية، وتوصي الدراسة بضرورة وضع خطة متكاملة لتنمية السياحة البيئية في المنطقة، وتعزيز الشراكة المجتمعية.

وجاءت دراسة الرواشدة[6] لمعرفة مدى انطباق خصائص السياحة البيئية على محمية غابات عجلون. شملت الدراسة (147) زائرًا من مختلف الجنسيات، وقد ركزت الدراسة على ثلاث محاور رئيسة: آراء وانطباعات السياح عن المنطقة والخدمات السياحية فيها، وتعامل الزوار مع المجتمع المحلي والتعرف على الثقافات والمصادر الطبيعية والتراثية في المنطقة، والمعلومات التي حصل عليها الزوار ودورها في زيادة وعيهم البيئي .وقد بينت الدراسة أن هناك العديد من خصائص السياحة البيئية تنطبق على المنطقة من حيث طبيعة الزوار، ومستواهم الاقتصادي والثقافي والعمري. كما بينت الدراسة انخفاض مدة الإقامة في المنطقة التي لم تتجاوز أكثر من ليلة واحدة عند (46.2%) من عينة الدراسة. وأوصت الدراسة بضرورة زيادة النشاطات والفعاليات السياحية الليلية التي قد تساهم في جذب المزيد من الزوار من ناحية وإطالة مدة أقامتهم من ناحية أخرى، وكذلك ضرورة عقد دورات تدريبية ولغوية لموظفي المحمية خاصة الادلاء وموظفي مركز الزوار وخدمات الإقامة.

أما دراسة عذبي[7] فقد هدف من خلالها إلى التعرف على واقع السياحة البيئية في دولة الكويت ثم تقويم الآثار البيئية للسياحة على البيئات والنظم الإيكولوجية، وتشير نتائج الدراسة أن قطاع السياحة البيئية في الكويت قد شهد تطورا ملحوظا نظرا لما تمتلكه الدولة من مقومات سياحية أهمها: الموقع الجغرافي، وتنوع موائلها الطبيعية المختلفة البرية منها والبحرية، الأمر الذي شجع الدولة على توفير البنية التحتية لاستقطاب الزوار من خارج الدولة وداخلها. ولكن دلت النتائج بان الموائل الطبيعية في الدولة قد تعرضت لضغوط عالية نتيجة لازدياد أعداد السياح والزائرين، وبسبب التطور غير المدروس للسياحة. وقد أدت هذه الضغوط إلى تأثيرات على البيئات الساحلية والجزر والبيئات الصحراوية الحساسة، حيث بدأت هذه البيئات بالتدهور من جراء الاستخدام غير المستدام.

وجاءت دراسة Barkauskiene and Snieska[8] لمعالجة آثار السياحة البيئية في التنمية المستدامة باعتبارها أسرع أنواع السياحات نمواً، وكيفية تلبية احتياجات السكان المحليين دون المساس بقدرة الأجيال القادمة على تلبية احتياجاتها الخاصة، وقد استخدم الباحث أسلوب (SOWT) في تحليل نقاط القوة والضعف والفرص والتهديدات لتطوير السياحة البيئية في منطقة ليتوانيا، حيث تتمتع المنطقة بالثقافة والتقاليد والتراث والمناظر الطبيعية، وتوصلت الدراسة إلى أن السياحة البيئية يمكن استخدامها لإعادة التوازن الطبيعي والاقتصادي والاجتماعي، بعكس

السياحة التقليدية التي تهدف إلى تحفيز الاقتصاد، بغض النظر عن الظروف الطبيعية والثقافية للمنطقة، لذا؛ لا بد من التكيف مع التراث الثقافي والموارد الطبيعية للحفاظ على التوازن البيئي والإيكولوجي

من الدراسات التي تناولت السياحة البيئية دراسة .Kuuder, et al[9] والتي هدفت إلى تقييم الأثار الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للسياحة البيئية، واقتراح وسائل للحفاظ على الموارد التي وضعها المجتمع للحد من الأثار السلبية للسياحة، وقد شملت الدراسة (69) مشاركاً من منطقة Mognori في غانا، شكل الذكور (68%) منهم، (12%) منهم من الفئة العمرية (20-30) سنة، وقد كشفت الدراسة أن السكان انخرطوا في نشاطات السياحة البيئية، فاشتغلوا كمرشدين سياحيين، وشكلوا فرق للرقص الشعبي، والصيد، وكشفت الدراسة أن (20%) من عائد الأنشطة السياحية قد أودع في صندوق التنمية المجتمعية، واستخدم في حفر الآبار في المنطقة، وفي توفير خدمات لوجستية للمجتمع، وتوفير كتب مدرسية ومستلزمات الدراسة الليلية، كما أن السكان المحليين حصلوا على دخل إضافي من خلال بيع الحرف اليدوية والمواد الغذائية والأسماك والعسل للسياح، وقد أجمع المشاركين في الدراسة أن المستوى الاقتصادي لهم تحسن بسبب الفوائد الاقتصادية التي تحققها السياحة البيئية، وعن الأثار الثقافية والاجتماعية أشار السكان إلى التفاعل بين السياح والسكان المحليين، فيما انخفضت الأثار السلبية للنشاط السياحي البيئي بسبب التوعية.

أما الدراسة الحالية فهي من أول الدراسات التي ستبحث في السياحة البيئية ومقوماتها في محمية ضانا، ولأن ضانا هي المحمية الأكبر في الأردن وذات التنوع الحيوي الأكبر تكتسب الدراسة أهميتها.

ثالثا: الاطار النظري للدراسة ومنطقة الدراسة

من خلال مراجعة معظم الأدبيات التي تناولت مفهوم السياحة البيئية Eco Tourism، نجد أن تعاريف السياحة البيئية تلتقي عند ثلاثة محاور: الحفاظ على البيئة والمشاركة المجتمعية والفائدة الاقتصادية. وتكاد تتلاشى الفروق بين السياحة المستدامة والسياحة البيئية، في حين تتعاظم الفروق بين السياحة المستدامة والسياحة غير المستدامة. والسياحة البيئية مصطلح ظهر منذ مطلع ثمانينيات القرن العشرين، وقد جاء به Hoctor Ceballos Lascurain في عام 1983[10].

ويعرف الصندوق العالمي للبيئة السياحة البيئية على أنها: السفر إلى مناطق طبيعية لم يلحق بها الضرر والتلوث ولم يتعرض توازنها الطبيعي إلى الخلل، وذلك للاستمتاع بمناظرها ونباتها وحيواناتها البيئية وحضاراتها في الماضي والحاضر[11].

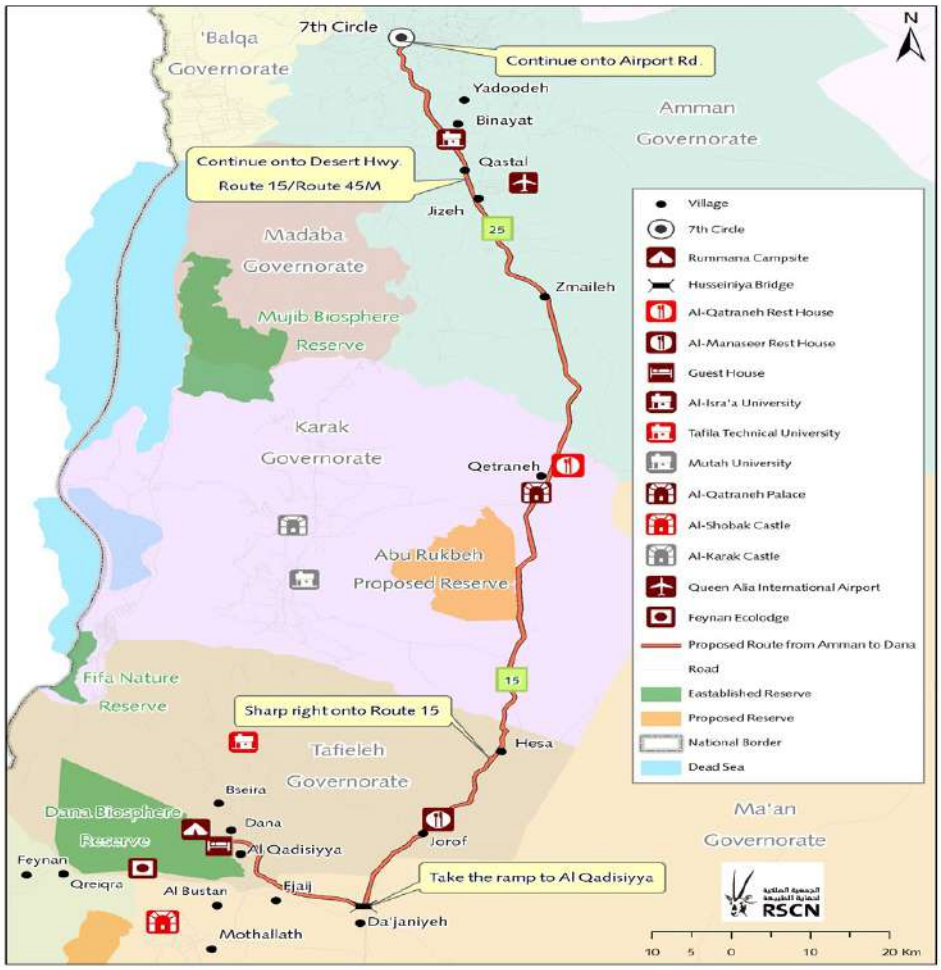
ويرى كل من Steward & Sekartjakrarini أن تعريف السياحة البيئية يجب أن يرتكز على منهجين؛ منهج قائم على أنشطة السياحة البيئية ومنهج يعتمد تعريف السياحة البيئية كصناعة[12].

تعد محمية ضانا أكبر محمية للمحيط الحيوي في الأردن، تأسست عام 1993، بمساحة تبلغ 291 كم^2 (الجدول رقم 1) تقع المحمية إلى الجنوب من محافظة الطفيلة (الخريطة 1)، وتمتد على سفوح عدد من الجبال من منطقة القادسية التي ترتفع أكثر من 1500م، وتنخفض إلى سهول ووديان كوادي عربة تتخلل جبال المحمية بعض الوديان التي تتميز بطبيعتها الخلابة، وتتنوع التركيبة الجيولوجية ما بين الحجر الجيري والجرانيت، وهي المحمية الوحيدة في الأردن التي تحتوي على الأقاليم الجغرافية الأربعة: إقليم البحر المتوسط، والاقليم الإيراني الطوراني، وإقليم الصحراء العربية، والإقليم السوداني، لذا تعد من أكثر المناطق تنوعا في الأردن من ناحية الأنظمة البيئية والأنماط النباتية مثل: نمط العرعر ونمط البلوط دائم الخضرة ونمط نبت الكثبان الرملية ونمط النبت السوداني، وهي موئل ما تبقى من غابات السرو الطبيعية المعمرة، وتحتضن المحمية أكثر من 830 نوع نباتي والتي تشكل 50% مما تم تسجيله من الحياة البرية في الأردن، ثلاثة منها تم تسجيلها لأول مرة في محمية ضانا، وحملت أسماء ضانا في اسمائها العلمية باللغة اللاتينية، وسجلت المحمية وجود 216 نوعا من الطيور، و38 نوع من الثدييات[13].

جدول 1: المحميات الطبيعية في الأردن

المحمية	سنة التأسيس	المساحة	المحمية	سنة التأسيس	المساحة
الشومري للأحياء البرية	1975	22 كم^2	فيفا الطبيعية	2011	26 كم^2
محمية الأزرق المائية	1978	12 كم^2	وادي رم الطبيعية	1997	702 كم^2
محمية الموجب للمحيط الحيوي	1985	212 كم^2	برقع الطبيعية	2018	906 كم^2
محمية غابات عجلون	1987	12 كم^2	الضاحك الطبيعية	2018	265 كم^2
محمية ضانا للمحيط الحيوي	1989	292 كم^2	العقبة البحرية	1997	208 كم^2
محمية غابات دبين	2004	8.5 كم^2	حمرة ماعين	2011	26.9 كم^2
محمية غابات اليرموك	20110	20.5 كم^2	مرصد طيور العقبة	2004	0.5 كم^2

المصدر: الجمعية الملكية لحماية الطبيعة، 2020.



الشكل 1: محمية ضانا

المصدر: الجمعية الملكية لحماية الطبيعة، 2020.

اتخذت الجمعية الملكية لحماية الطبيعة في عام 1994، خطوات رائدة في محاولة للحفاظ على التنوع البيولوجي الثمين الموجود في ضانا، وبتمويل من صندوق البيئة العالمي، حيث أنها وضعت أول خطة لإدارة المناطق المحمية في الأردن، وجعل محيط محمية ضانا الحيوي نموذج متكامل للحفاظ على البيئة بالإضافة إلى التنمية الاجتماعية الاقتصادية. وحددت الخطة الأهداف والاستراتيجيات والأولويات التي تسعى في نهاية المطاف إلى إيجاد توازن بين حماية عجائب ضانا الطبيعية وبين تلبية احتياجات السكان المحليين. وتقوم هذه الاستراتيجية بالأغلب على مفهوم تقسيم المناطق، وتحديد المناطق التي يمكن أن تقام فيها الأنشطة الأمر الذي يتيح المجال

للرعي ولإقامة الأنشطة الترفيهية على حد سواء، ومن خلال إتباع هذا النهج أصبحت محمية ضانا الموقع السياحي الأول في مجال السياحة التي تتحمل المسؤولية البيئية، وحتى الآن تلقت الجمعية الملكية لحماية الطبيعة العديد من الجوائز العالمية لنجاحها في تخفيف حدة الفقر للمجتمعات المحلية وخلق فرص عمل ولجهودها في الحفاظ على الطبيعة التي تشمل التهديدات الرئيسية على البيئة الطبيعية للمنطقة والتي لا تزال تعاني من الرعي الجائر، قطع الأخشاب، والصيد.

ولتمكين المجتمع المحلي المحيط والمكون للمحمية، عملت الجمعية الملكية لحماية الطبيعة ممثلة في برية الأردن، على إقامة عدد من المشاريع الاقتصادية في القرى المجاورة، وهذه المشاريع هي:

1. مشغل ضانا للحلي: تشكل سيدات ضانا الحلي النحاسية والفضية والبرونزية المصنعة يدوياً، حيث يقمن باستيحاء التصاميم من الحياة البرية والطبيعة الخلابة.
2. مشغل ضانا لتجفيف الفواكه: تعتبر أشعة الشمس الساطعة في قرية ضانا بيئة مثالية لنمو الفواكه. لذلك، تقوم سيدات القرية بزراعة الفواكه ومن ثم تجفيفها تحت أشعة الشمس الذهبية لتصبح أفضل وجبة خفيفة للعائلة.
3. مشغل فينان لتشكيل الشموع: سواء كانت زهرة أو ورقة شجر أو شريحة برتقال، جميعها تدخل في تصاميم الشمع المستوحاة من عبق الأرض وحب الطبيعة.
4. مشغل فينان للجلود: تعمل النساء البدويات في وادي فينان على صناعة فوانيس الشمع وصناديق الطبيعة بالإضافة إلى الهدايا المميزة المصنوعة من جلد الماعز. تتعدى قيمة هذه الهدايا عن مجرد إكسسوارات، حيث أنها تقلل من مخاطر الرعي الجائر بتقليل الثروة الحيوانية وزيادة قيمة الماعز من دون الإضرار أو التأثير على الحياة الطبيعية البدوية. وهذا مثال أخر على حرص الجمعية الملكية لحماية الطبيعة على مساعدة الطبيعة ومساعدة الناس.

أما الخدمات السياحية الموجودة في محمية ضانا فتتمثل في خدمات الاقامة والايواء والمتمثلة في (الجدول رقم 2):

جدول 2: خدمات الإيواء في محمية ضانا[14].

مكان الايواء	عدد الغرف	الميزات
بيت الضيافة	24 غرفة	قاعة اجتماعات مثالية لورش الأعمال
مخيم الرمانة	30 خيمة مجهزة	مطعم يقدم وجبات عربية تقليدية
نزل فينان البيئي	26 غرفة	تم توليد الطاقة بنسبة 100%، تم اختيار النزل من بين أفضل 25 نزل في العالم

توفر المحمية مجموعة من الخبرات ومسارات متنوعة للمشي بمستويات صعوبة ومدة زمنية مختلفة تتمحور حول الطبيعية والمغامرة والتاريخ الأثري، ويعتبر المشي عبر المسارات السياحية الوسيلة الوحيدة التي يمكن من خلالها التعرف للمحمية والتفاعل مع المجتمع المحلي، وهذه المسارات تتمثل في الجدول (3) الآتي:

جدول 3: المسارات في محمية ضانا[15].

الممر	الطول	الفترة الزمنية	خصائص الممر
ممر وادي ضانا	14 كم	7-5	يبدأ الممر من بيت الضيافة على ارتفاع 1200م، ثم نزولا بشكل تدريجي وصولا إلى وادي فينان على ارتفاع 300م.
ممر قرية ضانا	2 كم	1.30-1	يبدأ من بيت الضيافة لاستكشاف وادي ضانا بحدائقه ومشاغله اليدوية، ولقاء سكان القرية، ومشاهدة البناء العثماني القديم، وبالتالي التعرف على تاريخ ضانا.
ممر شق الريش	3 كم	5-4	يبدأ من الممر الدائري من منطقة البرة، مرورا بالسيق وصولا إلى شق الريش.
ممر القبة البيضاء	8 كم	4-3	يتبع هذا الممر الانحدار الضخم لوادي ضانا بين مخيم الرمانة وقرية ضانا، ورؤية المناظر الخلابة، ويمكن عبور الطريق بطريقة عكسية.
ممر النواطف	2 كم	2	ممر دائري يبدأ من منطقة البرة ذهابا إلى منطقة النواطف ورؤية الصخور والماء النازل من الصخر بنظام الترشيح والكهوف النبطية.
ممر وادي الدثنة	19 كم	10-8	ممر مثالي لعشاق المغامرة الذين لا يهابون المرتفعات، ينحدر من خلال وادي الدثنة مرورا بالواحة ووادي الحمرة إلى منطقة فينان.
ممر وادي غوير	16 كم	8-7	يتماشى مع مجرى النهر في الوادي وصولا إلى وادي غوير الذي يشبه ممر السيق في البتراء، ويمكن رؤية الآثار البيزنطية في خربة فينان.
ممر مخيم الرمانة	1.5 كم	1	ممر دائري حول المخيم، يمكن مراقبة الطيور خاصة خلال موسم الهجرة.

الممر	الطول	الفترة الزمنية	خصائص الممر
ممر جبل الرمانة	2.5 كم	2	يبدأ من مخيم الرمانة صعودا إلى قمة جبل الرمانة، مع إمكانية رؤية الحجر الجيري والحجر الرملي والطيور الجارحة.
ممر الكهوف	1.5 كم	1	يبدأ من مخيم الرمانة، ويمكن رؤية التشكيلات الصخرية الممتدة في وادي الكلب وصولا إلى مجموعة من الكهوف الصغيرة والتي يعتقد أن لها تاريخا دينيا.

رابعا: مناقشة النتائج

الخصائص الديموغرافية والاقتصادية والاجتماعية للسياح

تبين من خلال عينة الدراسة أن نحو 62.8% من زوار المحمية هم من الذكور مقابل 37.2% من الاناث، ونحو 70.3% من الفئة العمرية (15- 64) سنة. وهذه النتائج تتوافق مع طبيعة السياحة البيئة والتي تتطلب المشي لمسافات طويلة والاعتماد على الموارد المتاحة في المحمية، لذا نجد أن نسبة عالية من السياح هم من الذكور في مرحلة الشباب، (الجدول رقم 4).

جدول 4: الخصائص الديموغرافية والاجتماعية لعينة الدراسة.

المتغير		التكرار	النسبة	المتغير	الفئة	التكرار	النسبة
الجنس	ذكر	163	62.9%	العمر	أقل من 15 سنة	13	5%
	أنثى	96	37.1%		15-64	182	70.3%
الحالة الاجتماعية	أعزب	61	23.5%		أكبر من 65	64	24.7%
	متزوج	198	76.5%	الجنسية	أردني	84	32.4%
					غير أردني	175	67.6%

المصدر: التحليل الاحصائي بناء على البيانات المجموعة بأداة الدراسة الاستبيان، 2019

وتبين أن نحو 88.4% متعلمين ممن يحملون درجة البكالوريوس على الأقل، ونحو 63.4% يزيد دخلهم عن 600 دولار شهريا، كما تشير النتائج إلى ارتفاع نسبة السياح ذوي الأعمال الحرة 36.3% مما يؤكد على أن طبيعة العمل تؤثر في النشاط السياحي من حيث عدم الالتزام بوظيفة محددة وأوقات الاجازات. والجدول (5) يوضح الخصائص الاقتصادية للسياح.

جدول 5: الخصائص الاقتصادية لعينة الدراسة

المتغير	الفئة	التكرار	النسبة	المتغير	الفئة	التكرار	النسبة
الدخل الشهري	أقل من 500 دولار	84	%32.2	المهنة	موظفين	84	%32.4
	501-1000 دولار	98	%38		متقاعدين	63	%24.3
	1000 -5000	47	%18		أعمال حرة	94	%36.3
	أكثر من 5000	30	%11.6		لا يعمل	18	%7
التعليم	أقل من بكالوريوس	66	%25.5				
	بكالوريوس	145	%56				
	أعلى من بكالوريوس	48	%18.5				

المصدر: التحليل الاحصائي بناء على البيانات المجموعة بأداة الدراسة الاستبيان، 2019

خصائص الحركة السياحية، والتي يوضحها (الجدول 6)

تبين أن نحو (74%) تمت رحلتهم عن طريق المكاتب المتخصصة في السياحة والسفر، وأن 55% حضروا مع الأصدقاء، ووصلت مدة إقامة نحو 52.3% ليلة واحدة فقط. أبدى نحو 33.4% من عينة الدراسة معرفتهم بالمحمية عن طريق مكاتب السياحة والسفر و25% عن طريق الاصدقاء ونحو 22% عن طريق شبكة الانترنت ونحو 19.6% عن طريق الجمعية الملكية لحماية الطبيعة، وتبين كذلك أن 38% منهم لم يزوروا محمية أخرى في الأردن، فنحو 66% منهم زار محمية وادي رم.

جدول رقم 6: خصائص الحركة السياحية

المتغير	الفئة	التكرار	النسبة	المتغير	الفئة	التكرار	النسبة
الهدف من الرحلة	زيارة الاردن فقط	147	%56.8	المرافقين في الرحلة	منفردا	62	%24
	سياحة إقليمية	112	%43.2		مع العائلة	54	%21
كيفية تنظيم الرحلة	ترتيب شخصي	32	%12.4		مع الأصدقاء	143	%55
	مكتب سياحة وسفر	192	%74	محمية أخرى زرتها	وادي رم	48	%18.5
	أخرى	35	%13.5		محمية العقبة	36	%14
كيف تعرفت إلى المنطقة	الأصدقاء	75	%29		الأزرق	24	%9.3
	الجمعية الملكية لحماية الطبيعة	14	%5.4		الشومري	26	%10
	الانترنت	36	%14		الموجب	14	%5.4
	مكتب السياحة والسفر	93	%36		لاشيء	111	%43
	هيئة تنشيط السياحة	23	%9				
	أخرى	18	%7				

المصدر: التحليل الاحصائي بناء على البيانات المجموعة بأداة الدراسة الاستبيان، 2019

الصورة الذهنية لدى السياح وأرائهم

- يتضح أن انطباع الزوار والصورة الذهنية التي تكونت لديهم عن المحمية وما تحتويه من أنشطة كان ايجابي، حيث تبين من خلال تحليل فقرات المحور أن جميعها ذات دلالة احصائية عن مستوى دلالة (0.05) (الجدول 7).
- تبين أن السائح قد تعرف إلى المصادر الطبيعية والتراثية الموجودة في المنطقة بشكل جيد، كما تعامل مع المجتمع المحلي المحيط بالمحمية، وهذا يدلل على نجاح الجهود في دمج المجتمع المحلي بالسياحة البيئية.
- تبين أن السائح من خلال زيارته للمحمية قد زاد من الوعي البيئي لديه، وأشار السياح إلى حصولهم على المعلومات الكافية حول المحمية سواء من المرشد السياحي أو اللوحات الاسترشادية.

جدول 7: آراء وانطباع السياح عن المحمية والخدمات السياحية المقدمة لهم

رقم الفقرة	الفقرة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	اختبار T	الدلالة الاحصائية
1	تكونت لدي صورة ذهنية جيدة عن المنطقة	4.38	0.748	19.54	0.00
2	أنصح أصدقائي بزيارة المحمية	4.16	0.685	18.11	0.00
3	أنوي زيارة المحمية مرة أخرى إذا أتيحت لي الفرصة	4.61	0.947	16.12	0.00
4	تتميز المنطقة بسهولة الوصول	4.31	0.732	19.31	0.00
5	الخدمات السياحية مناسبة	4.46	0.715	19.92	0.00
6	الدليل السياحي يملك معرفة جيدة عن المحمية ونظم السياحة البيئية	4.13	0.789	15.2	0.00
7	المسارات السياحية تقدم تجربة سياحية فريدة	4.11	0.835	13.14	0.00
8	تكاليف الإقامة في المحمية مناسبة	3.14	0.91	3.09	0.00
9	المجتمع المحلي متعاون ومنخرط في النشاط السياحي	4.36	0.986	18.02	0.00
10	تعرفت إلى مصادر المنطقة الطبيعية	4.01	0.889	14.15	0.00
11	تعرفت إلى عادات وتقاليد المجتمع المحلي	4.03	1.05	10.75	0.00

المصدر: التحليل الاحصائي بناء على البيانات المجموعة بأداة الدراسة الاستبيان، 2019

ولاختبار الفرضية الأولى في الدراسة: (تكون لدى السائح في محمية ضانا انطباع جيد عن المنطقة والخدمات السياحية المقدمة لهم) تم استخدام اختبار (T) للعينات الأحادية كما في (الجدول 8)، حيث تبين أن القيمة المعنوية أعلى من 1، مما يحتم قبول الفرضية الصفرية، والدالة على الصورة الذهنية الجيدة التي تكون عن المحمية.

جدول 8: نتائج اختبار (T) للعينات الأحادية

	Test value = 4					
	t	df	Sig. (2-tailed)	Mean Difference	95% confidence Interval of the Difference	
					Lower	Upper
H 0	6.0201	299	1.040	1.1002	.6321	1.0001

المصدر: التحليل الاحصائي بناء على البيانات المجموعة بأداة الدراسة الاستبيان، 2019

السلوكيات البيئية المصاحبة للنشاط السياحي:

يتضح من (الجدول 9) أن السائح في محمية ضانا يتمتع بالسلوكيات البيئية المصاحبة للسياحة البيئية، حيث ارتفع المتوسط الحسابي للعبارات بشكل عام، وقد جاء العامل الرابع (عدم تحبيذ توافد السياح إلى الأماكن بأعداد كبيرة) في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (4.3143)، وهذا ما ينسجم مع طبيعة السياحة العائلية بشكل عام، فنحو 21% من السياح جاء بشكل عائلي (ثنائي) للمحمية (الجدول 6)، حيث تفضل العائلات الأماكن غير المزدحمة، تلاها وجود رغبة كبيرة في التعرف على الأماكن الطبيعية والحضارية وهو ما ينسجم مع الهدف من هذه السياحة. في حين أن التفاعل مع السكان المحليين والانخراط بثقافتهم وحياتهم الاجتماعية جاء بأقل متوسط حسابي.

جدول 9: الأوساط الحسابية والانحرافات المعيارية للعبارات الخاصة بخصائص السائح البيئي.

رقم الفقرة	الفقرة	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
1	وجود رغبة كبيرة للتعرف على الأماكن الطبيعية والحضارية	259	4.0201	0.9875
2	الحصول على الخبرة الحقيقية.	259	3.9836	1.9986
3	الحصول على الخبرة الشخصية والاجتماعية.	259	3.8650	1.8798
4	عدم تحبيذ توافد السياح إلى الأماكن بأعداد كبيرة	259	4.3143	1.0544
5	تحمل المشاق والصعوبات وقبول التحدي للوصول إلى هدفه.	259	3.7902	0.9516
6	التفاعل مع السكان المحليين والانخراط بثقافتهم وحياتهم الاجتماعية.	259	3.0054	1.4320

رقم الفقرة	الفقرة	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
7	سهل التكيف حتى بوجود خدمات سياحية بسيطة.	259	3.4680	0.8209
8	تحمل الازعاج والسير ومواجهة الصعوبات بروح طيبة.	259	3.0082	1.0749
9	ايجابي وغير انفعالي.	259	4.000	1.9870
10	تحبيذ انفاق النقود للحصول على الخبرة وليس من أجل الراحة.	259	3.7420	1.9876

المصدر: التحليل الاحصائي بناء على البيانات المجموعة بأداة الدراسة الاستبيان، 2019

ولاختبار الفرضية الثانية في الدراسة: (السائح في محمية ضانا لا يتمتع بالسلوكيات البيئية المناسبة المصاحبة للنشاط السياحي) تم استخدام اختبار (T) للعينات الأحادية كما في (الجدول 10)، حيث تبين أن القيمة المعنوية = صفر، مما يحتم رفض الفرضية الصفرية والقبول بالفرضية البديلة، الدالة على أن السائح في محمية ضانا يتمتع بالسلوكيات البيئية المناسبة المصاحبة للنشاط السياحي.

جدول 10: نتائج اختبار (T) للعينات الأحادية

	Test value= 4					
	t	df	Sig. (2-tailed)	Mean Difference	95% confidence Interval of the Difference	
					Lower	Upper
H 1	7.232	387	.000	1.1002	.7456	1.5001

المصدر: التحليل الاحصائي بناء على البيانات المجموعة بأداة الدراسة الاستبيان، 2019

المعيقات والمشاكل التي واجهت السائح في المحمية

ولاستكمال تحقيق أهداف الدراسة، تم سؤال السياح عن أبرز المشاكل من وجهة نظرهم، والتي واجهتهم خلال زيارتهم لمحمية ضانا تحديدا، والتي تم تصنيفها في (الجدول 11) والتي أظهرت نظرة سلبية نحو الأسعار في الأردن، حيث بلغ المتوسط الحسابي للفقرة المتعلقة بالأسعار (4.3451) وهي أعلى من المتوسط العام للفقرات والبالغ (3.3340)، ثم تلتها الفقرة المتعلقة بالمجتمع المحلي.

جدول 11: المعيقات والمشاكل التي واجهت السياح في زيارتهم لمحمية ضانا.

نوعية المشكلة	المتوسطات الحسابية	الانحرافات المعيارية	اختبار T	الدلالة الإحصائية
مشاكل تتعلق بالأمن والأمان	2.3452	0.652	18.54	0.00
مشاكل تتعلق بالتنقل	2.8976	0.542	16.12	0.00
مشاكل تتعلق بالإقامة	3.6543	0.926	15.32	0.00
مشاكل تتعلق بمدى ملائمة الأسعار للخدمات المقدمة	4.3451	0.743	18.87	0.00
مشاكل تتعلق بالمجتمع المحلي	3.9965	0.651	17.16	0.00
مشاكل تتعلق بسهولة الحصول على المعلومات وكفاءة الارشاد السياحي	2.7654	0.236	15.2	0.00

المصدر: التحليل الاحصائي بناء على البيانات المجموعة بأداة الدراسة الاستبيان، 2019

خامسا: نتائج وتوصيات الدراسة

نتائج الدراسة

تبين من خلال التحليل الاحصائي للبيانات والمعلومات المتعلقة بالسياح والحركة السياحية وآراء السياح والمشاكل التي واجهتهم النتائج التالية:

1. ارتفاع نسبة الذكور في مرحلة الشباب القادمين إلى محمية ضانا.
2. تؤدي مكاتب السياحة والسفر دوراً مهما في تنظيم الرحلات السياحية.
3. يبدو تضاؤل دور الجمعية الملكية لحماية الطبيعة في الترويج للسياحة البيئية للمحمية.
4. تكونت صورة ذهنية جيدة لدى السياح عن محمية ضانا.
5. يتمتع السائح إلى محمية ضانا بالخصائص والسلوكيات المميزة للسائح البيئي.
6. يمثل ارتفاع أسعار الخدمات السياحية أهم المشاكل التي عانى منها السياح.

التوصيات

1. ضرورة وضع برامج سياحية تتلاءم مع فئة الذكور في مرحلة الشباب.
2. لا بد من قيام شراكة حقيقية بين جميع الجهات المنظمة للسياحة في الأردن، يفعل من خلالها دور مكاتب السياحة والسفر ودور الجمعية الملكية لحماية الطبيعة.
3. إجراء المزيد من الدراسات المتخصصة التي توضح تأثير ارتفاع الأسعار على السياحة البيئية في المحميات الأردنية.

الهوامش:

1. Weiler, B. and Crabtree, A. (1995). Towards a national ecotourism education strategy: Assessing the formal training needs of the ecotourism industry. In H. Richins, J. Richardson and A. Crabtree (eds) Ecotourism and Nature-Based Tourism: Taking Next Steps (pp. 187–191). Red Hill: The Ecotourism Association of Australia Conference Proceedings.
2. Westlake, J. and Diamantis, D. (1998). The application ofenvironmental auditing to themanagement of sustainability within tourism. Tourism and Recreation Research 23 (2).
3. وزارة السياحة الأردنية، تقارير وإحصائيات منشورة، 2019.
4. الجمعية الملكية لحماية الطبيعة، تقارير منشورة، 2019، 2020.
5. صبابحة، صفاء صبح. (2017). **السياحة البيئية في منطقة حائل**، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية.
6. الرواشدة، أكرم عاطف. (2012). **السياحة البيئية في محمية غابات عجلون دراسة استطلاعية**، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد 5، العدد 2، ص151-171.
7. عذبي، سعاد وآخرون. (2004.، **السياحة البيئية في دولة الكويت: تحليل الآثار واستراتيجية الاستدامة**، مجلة الجامعة الأردنية للعلوم الاجتماعية، مجلد 33،عدد 2، ص: 291 – 312.
8. Barkauskiene, Kristina and Snieska, Vytautas. (2013). Ecotourism as an Integral Part of Sustainable Tourism Development, Conomics and Management; ISSN 2029-9338, 18(3).
9. Kuuder, Conrad-J Wuleka, Bagson, Ernest and Aalangdong, I. Oscar. (2013). Livelihood Enhancement through Ecotourism; A case of MognoriEcovillage near Mole National Park, Damongo, Ghana. International Journal of Business and Social Science, Vol. 4No.4; April 2013.
10. Kiper, Tuğba. (2012). Roleof Ecotourism in Sustainable Development, http://dx.doi.org/10.5772/55749.
11. Joshi, R.L. (2011). Eco-tourism Planning and Management On Eco-tourism Destinations of Bajhang District, Nepal. M. Sc. Forestry (2010-2012), p.11. Online [Available]: http://www.forestrynepal.org/images/ publications/ Ecotourism %20 destination %20bajhang.pdf.
12. Steward, W.P. and Sekartjakrarini, S. (1994). Disentangling ecotourism. Annals of Tourism Research 21(4), pp; 840-866.
13. الجمعية الملكية لحماية الطبيعة، تقارير منشورة، 2019، 2020.
14. المصدر السابق.
15. المصدر السابق.

قائمة المصادر والمراجع العربية:

الجمعية الملكية لحماية الطبيعة، **تقارير منشورة**، 2019، 2020.

الرواشدة، أكرم عاطف. (2012). السياحة البيئية في محمية غابات عجلون دراسة استطلاعية، **المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية**، المجلد 5، العدد 2، ص151-171.

صبابحة، صفاء صبح. (2017). السياحة البيئية في منطقة حائل، **مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية**.

عذبي، سعاد وآخرون. (2004). السياحة البيئية في دولة الكويت: تحليل الآثار واستراتيجية الاستدامة، **مجلة الجامعة الأردنية للعلوم الاجتماعية**، مجلد 33،عدد 2، ص: 291-312.

وزارة السياحة الأردنية، **تقارير وإحصائيات منشورة**، 2019.

List of Sources and References:

Athbi, Souad et al. (2004). Ecotourism in the State of Kuwait: An Impact Analysis and Sustainability Strategy), *Journal of the Jordan University of Social Sciences*, Volume 33, Issue 2, pp: 291-312

Barkauskiene, Kristina and Snieska, Vytautas. (2013). *Ecotourism as an Integral Part of Sustainable Tourism Development, Conomics and Management*; ISSN 2029-9338, 18(3).

Jordanian Ministry of Tourism, *published reports and statistics*, 2019.

Joshi, R.L. (2011). *Eco-tourism Planning and Management on Eco-tourism Destinations of Bajhang District, Nepal*. M. Sc. Forestry (2010-2012), p.11. Online [Available]: http://www.forestrynepal.org/images/ publications/ Ecotourism %20 destination %20bajhang.pdf.

Kiper, Tuğba. (2012). *Roleof Ecotourism in Sustainable Development*, http://dx.doi.org/10.5772/55749.

Kuuder, Conrad-J Wuleka, Bagson, Ernest, and Aalangdong, I. Oscar. (2013). Livelihood Enhancement through Ecotourism; A case of MognoriEcovillage near Mole National Park, Damongo, Ghana. *International Journal of Business and Social Science*, Vol. 4No.4;April 2013.

Rawashda, Akram Atef. (2012). Ecotourism in Ajloun Forest Reserve: An exploratory study, *The Jordanian Journal of Social Sciences*, Volume 5, Issue 2, pp. 151-171.

Royal Society for the Conservation of Nature, *published reports*, 2019, 2020

Sababha, Safaa Subh. (2017). Ecotourism in the Hail Region, *University of Sharjah Journal of Humanities and Social Sciences*.

Steward, W.P. and Sekartjakrarini, S. (1994). Disentangling ecotourism. *Annals of Tourism Research*, 21(4), pp; 840-866.

Weiler, B. and Crabtree, A. (1995). *Towards a national ecotourism education strategy: Assessing the formal training needs of the ecotourism industry*. In H. Richins, J. Richardson and A. Crabtree (eds) Ecotourism and Nature-Based Tourism: Taking Next Steps (pp. 187–191). Red Hill: The Ecotourism Association of Australia Conference Proceedings.

Westlake, J. and Diamantis, D. (1998). The application of environmental auditing to the management of sustainability within tourism. *Tourism and Recreation Research*, 23 (2).

Wight, P. (1993a). Ecotourism: Ethics or eco-sell? *Journal of Travel Research,* XXXI (3), 3–9.

Galatanu, O. (2020). Construction sémantico-discursive et polyfonctionnalité identitaire de remercier dans les lettres des patients d'un service de réanimation, *Langage et Société,* Vol. 1, No. 169, pp. 81-102.

Goffman, E. (1974). *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions du Minuit.

Jurewicz, M. (2018). Wishes As Bene- And Malefactive Specch Acts. On The Basis of Discrediting Parliamentary Speeches in The Polish Lower House, *Scripta Neophilologica Posnaniensia,* Vol. XVIII, No., pp. 35-42.

Katsiki, S. (2001). *Les actes de langage dans une perspective interculturelle. L'exemple du vœu en français et en grec*, Thèse de Doctorat, Université Lumière Lyon II.

Kerbrat-Orecchioni, C. (1996). *La Conversation*, Paris, Editions du Seuil.

Kerbrat-Orecchioni, C. (2010). L'impolitesse en interaction: Aperçus théoriques et étude de cas, *Lexis, Spécial Impoliteness/Impolitesse,* No. 2, pp. 35-60.

Lakoff R, T. (1990). *Talking Power.The Politics of Language in Our Lives*, Glasgow, HarperCollins.

Reetz, M. (2015). La polirudesse affective: la familiarité feinte dans *l'infotainment* comique, *Semen,* No. 40, [en ligne], consulté le 26 août 2020. URL:http://journals.openedition.org/semen/10410.

Spencer, H. and Oatey, Ş. (2007). Identity, Face and Politeness, *Journal of Pragmatics,* Vol. 39, No. 4, pp. 635-638.

Verschueren, J. (1999). *Understanding Pragmatics*, London, Edward Arnold, New York, Oxford University Press.

[29] **Marie** Reetz: « La polirudesse affective: la familiarité feinte dans l'*infotainment* comique », ***Semen*** [En ligne], 40 | 2015, mis en ligne le 17 novembre 2015, consulté le 25 août 2020. URL: http://journals.openedition.org/semen/10410; DOI: https://doi.org/10.4000/semen.10410.

[30] *Ibidem.*

[31] Katsiki S.: Les actes de langage dans une perspective interculturelle. L'exemple du vœu en français et en grec, Thèse de Doctorat, Université Lumière Lyon II, 2001, p. 347.

[32] Galatanu O.: Construction sémantico-discursive et polyfonctionnalité identitaire de remercier dans les lettres des patients d'un service de réanimation, **Langage et Société,** Vol. 1, No. 169, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2020, p. 81.

[33] Katsiki S.: Les actes de langage dans une perspective interculturelle. L'exemple du vœu en français et en grec, Thèse de Doctorat, Université Lumière Lyon II, 2001, p. 291.

List of Sources and References:

Abu Shihab, I. (2015). Contrastive Analysis of Politeness in Jordanian Arabic and Turkish, *Theory and Practice in Language Studies,* Vol. 5, No. 10, pp. 2017-2020.

Austin, J.L. (1970). *Quand dire*, *c'est faire*, Paris, Seuil.

Braun, F. (1988). *Terms of Address. Problems of Patterns and Usage in Various Languages and Cultures,* Berlin, Mouton de Gruyter.

Brown, P. and Levinson, S. (1987). *Politeness*, Cambridge, Cambridge University Press.

Colletta, J.-M. and de Nuchèze, V. (2002). *Guide Terminologique Pour l'Analyse Des Discours*, Berne, Peter Lang.

Fracchiolla, B. and Romain, Ch. (2015). L'attaque courtoise: un modèle d'interaction pragmatique au service de pouvoir en politique, *Semen (Revue de sémio-linguistique des textes et discours,* No. 40 (Politesse et violence verbale détournée), Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté.

Fracchiolla, B. and Romain, Ch. (2016). Violence verbale et communication numérique écrite: la communication désincarnée en question, *Cahiers de Praxématique*, No. 66 (Emotions en contextes numériques).

interculturelle en français et en anglais australien; Delgado, 1994 sur l'espagnol colombien et l'espagnol castillan; Sifianou, 1992 pour une étude contrastive entre la Grèce et l'Angleterre; Fukushima,1996 sur le japonais et l'anglais britannique.

[16] La plupart de ces études se sont souvent penchées à l'analyse des SMS et rarement sur les commentaires et messages échangés sur Facebook, Twitter ou encore WhatsApp.

[17] Un néologisme crée au début des années 2000 à partir des mots ''arabe'' et ''englizi'' (= anglais) afin de désigner le nouveau procédé d'écriture utilisé par beaucoup de jeunes dans certains pays arabes dans leurs écrits électroniques tels que les messages qu'ils échangent sur téléphones mobiles (SMS, WhatsApp) ou sur réseaux sociaux (Twitter, Facebook et autres). Ce procédé d'écriture consiste en fait à écrire des mots et phrases arabes au moyen de l'alphabet latin et de chiffres arabes. À chaque phonème arabe correspond un chiffre ou bien un caractère de l'alphabet latin.

[18] Kerbrat-Orecchioni C.: La Conversation, Paris, Éditions du Seuil,1996, p.51.

[19] Selon le nombre publié sur la page même de ce site (www.facebook.com/sawaleif).

[20] www.facebook.com/groups/159614424543558.

[21] Braun F.: Terms of Address. Problems of Patterns and Usage in Various Languages and Cultures, Berlin, Mouton de Gruyter, 1988.

[22] Cette traduction ainsi que toutes celles qui suivront sont des traductions sémantiques adaptées et non pas de traductions littérales.

[23] Signalons que ces mêmes formules subissent une légère modification morphologique lorsque le destinataire est au féminin et/ou au pluriel.

[24] Katsiki S.: Les actes de langage dans une perspective interculturelle. L'exemple du vœu en français et en grec, Thèse de Doctorat, Université Lumière Lyon II, 2001, p. 255.

[25] *Ibid.,* p. 81.

[26] *Ibidem.*

[27] Le corpus témoigne d'un bon nombre d'énoncés où les scripteurs utilisent directement et explicitement des formules votives de malédiction invoquant la volonté divine d'accorder du mal au destinataire. La plupart de ces énoncés est destiné aux membres du gouvernement jugés irresponsables, voire "corrompus" par la plupart des Jordaniens. Les formules de vœu recouvrent alors des valeurs pragmatiques d'insulte. On cite, à titre d'exemple, les énoncés dont les scripteurs souhaitent la mort (par une maladie grave) aux ministres qui sont, en l'occurrence, des tiers absents de la communication; ce qui atténue bien évidemment l'agressivité de l'acte émis.

[28] Kerbrat-Orecchioni, C.: « L'impolitesse en interaction/: Aperc us théoriques et étude de cas ». ***Lexis***,*Special Impoliteness/ Impolitesse,* No. 2, 2010, p.46.

[3] Cette formule qui se trouve adressée à un destinataire masculin singulier a pour sens littéral: ''*Qu'Allah t'accorde une bonne matinée.*'' Toutefois, elle peut se traduire en français par un simple ''Bonjour'' car la valeur illocutoire de l'acte émis est une valeur de salutation. Notons également que la transcription phonétique adoptée des caractères arabes est celle qu'adopte *l'Encyclopédie de l'Islam (EI-3*), Brill, 2007. Notons que la transcription phonétique adaptée des caractères arabes est celle qu'adopte *l'Encyclopédie de l'Islam (EI-3*), Brill, 2007.

[4] Colletta J.-M., de Nuchèze V.: Guide Terminologique Pour l'Analyse Des Discours, Berne, Peter Lang, 2002, p. 38.

[5] Mentionnons, à titre d'exemples, l'aveu, l'excuse, la critique, la moquerie, l'insulte, les questions indiscrètes, les agressions visuelles, etc. Pour une liste plus exhaustive, voir C. Kerbrat-Orecchioni: La Conversation, Paris, Éditions du Seuil,1996, p.52.

[6] Colletta J.-M., de Nuchèze V.: Guide Terminologique Pour l'Analyse Des Discours, Berne, Peter Lang, 2002, p.73.

[7] Soulignés par C. Kerbrat-Orecchioni elle-même.

[8] Souligné par C. Kerbrat-Orecchioni elle-même.

[9] C. Kerbrat-Orecchioni: La Conversation, Paris, Éditions du Seuil,1996, p.54.

[10] La différence au niveau des termes utilisés dépend de l'origine des travaux effectués dans le domaine: au moment où on qualifie les travaux originaires de l'anthropologie nord-américaine de "multiculturalistes", les travaux faits en langue française sont plutôt étiquetés d'"interculturels" (De Nuchèze, Colleta 2002: 81). Ce même phénomène figure dans la littérature anglo-saxonne comme relevant de ce qu'on appelle "*Cross-cultural pragmatics*". L'étude de Blum-Kulka, House et Kasper (1989) connue généralement sous le nom de "*Cross-Cultural Specch Act Realization Project*" (CCSARP) en est l'exemple le plus célèbre.

[11] Lakoff R. T.: Talking Power. The Politics of Language in Our Lives, Glasgow, HarperCollins, 1990, p. 34.

[12] Verschueren J.: Understanding Pragmatics, London, Edward Arnold/New York, Oxford University Press, 1999, p. 45.

[13] Brown P., Levinson S.: Politeness, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 91.

[14] Kerbrat-Orecchioni C.: La Conversation, Paris, Éditions du Seuil,1996, pp. 50-51.

[15] La liste est bien évidemment trop longue pour être citée ici. Je mentionne à titre d'exemples: Mao, 1994 sur la politesse en chinois; De-Kadt, 1998 sur la langue zulu; Doğançay-Aktuna et Kamişli, 2001 sur le Turc; Haugh et Hinz, 2003 sur le Japonais; Byon, 2004 sur la requête en Koréen; Bencze, 2005 sur le Hongrois; Carriera, 2005 sur le Portugais; Danblon, De Clerck et Noppen, 2005 sur le fonctionnement de la politesse en Belgique; Kerbrat-Orecchionni, 2005 sur les rituels de politesse en France; Felix-Brasdelfer, 2006 sur ce phénomène au Mexique; Salmani-Nadoushan, 2006 sur la politesse en Farsi, Iran. Quant aux études contrastives, on peut citer, entre autres: Béal, 1990 sur la communication

6. Conclusion:

Les formules de politesse que nous venons d'analyser se caractérisent par leur rôle interactionnel comme actes de vœu. Elles sont en étroite relation avec le système de valeurs culturelles de la société jordanienne puisqu'elles expriment différentes facettes des relations interpersonnelles. Dans le processus de communication, ce sont les enjeux socio-relationnels qui sont mis à l'épreuve. La valeur votive que comporte ces formules se présente comme un acte de langage polyvalent à complexité modale particulière. Outre sa fonction rituelle, il peut être « appréhendé comme un macro-acte illocutionnaire susceptible d'ajouter à sa fonction sociale d'acte expressif et phatique des fonctions identitaires »[32]. Une fois de plus, les formules de politesse ont pour caractéristique de révéler tout un système de valeurs et de représentations socio-culturelles liées à une certaine communauté d'appartenance.

Le fonctionnement relationnel de ces formules est particulièrement renforcé par leur fonctionnement tropique. Les énoncés votifs se voient vêtir alors d'une "valeur illocutoire dérivée" qui vient effacer et remplacer leur "valeur illocutoire primitive"[33]. L'agression tropique est une stratégie pragmatico-discursive qui aide le locuteur/scripteur à réaliser plusieurs objectifs pragmatiques: il critique et ridiculise son adversaire et menace de la sorte à la fois ses faces positive et négative tout en préservant sa propre face; il garde donc une bonne image publique de lui-même et échappe à toute accusation potentielle d'avoir porté atteinte à une figure politique ou publique. Dans un contexte public comme celui de Facebook, le jeu d'images et de faces est mis à l'épreuve au même plan qu'il l'est dans les interactions de face à face. Même dans ce contexte numérique, les formules votives de politesse –en tant qu'actes de langage performatifs- témoignent encore d'une dynamique incontournable liant locuteur et destinataire(s) qui interagissent dans un contexte bien déterminé.

Endnotes

[1] Notion introduite par le sociologue américain E. Goffman pour désigner « l'image publique de soi valorisante ». Goffman E.: Les rites d'interaction, Paris, Éditions du Minuit, 1974, p. 21. Cité dans: Colletta J.-M., de Nuchèze V.: Guide Terminologique Pour l'Analyse Des Discours, Berne, Peter Lang, 2002, p. 38.

[2] Rappelons que la notion d'acte de langage telle qu'elle est introduite par J. Austin (1970) et J. Searle (1982) se définit comme étant la plus petite unité linguistique par laquelle le locuteur accomplit une action et ce par le seul fait de la prononcer. Ayant pour visée d'influer sur la réalité, ces actes de langage sont donc des *actes performatifs* accomplis grâce à leurs valeurs essentielles: locutoire, illocutoire et perlocutoire.

En revanche, beaucoup d'exemples figurant dans le corpus fonctionnement comme des FTA car leur comportement pragmatique implique une véritable agression pour la face du destinataire. Outre les formules votives explicites de malédiction[27], on trouve des énoncés votifs à caractère plutôt tropique. Ces énoncés qui expriment, en apparence, des valeurs rassurantes relèvent effectivement de ce que C. Kerbrat-Orecchioni appelle la « polirudesse » ou « l'agression tropique ». Les énoncés empreints de polirudesse « sont des FFA (donc des énoncés « polis ») mais sous lesquels se dissimule un FTA [donc une menace ou agression] »[28]. La plupart de ces énoncés prend la forme d'une moquerie dont l'objectif perlocutoire est de ridiculiser la cible. Prenons l'exemple de l'énoncé suivant dans lequel le scripteur commente les déclarations du ministre de l'Énergie et des Ressources Minérales jugées "ridicules et insensées" autant par les médias que par les lecteurs:

[Allayeħmikiweyeħmierazaz]: ***Qu'Allah te garde et garde M. Razzaz (le premier ministre) !***

Cet énoncé qui se présente comme une prière à Dieu de garder et Madame le ministre de l'Energie et le Premier Ministre (pour l'avoir sélectionnée et nommée comme ministre) est manifestement " insincère". Le scripteur adresse normalement ce type de vœu lorsque sa cible est particulièrement intelligente, douée ou compétente. On prie à Dieu de la garder en bonne santé et de la protéger contre le "mauvais œil". Or, comme les propos du ministre sont jugées ridicules, cette même formule votive fonctionne donc comme une antiphrase qui véhicule le ton ironique de l'énoncé. L'aspect ironique et non sérieux du vœu sert alors « d'adoucisseur à un acte de violence verbale détournée ou polémique »[29]. Le scripteur qui ne veut pas transgresser les règles publiques de politesse mais veut toutefois disqualifier sa cible, opte pour l'ironie qui devient l'exemple d'une polirudesse affective. Cette dernière « transforme la sincérité en insincérité et l'inapproprié en approprié. Elle devient l'opérateur discursif qui enveloppe l'interaction dans sa totalité pour en inverser les valeurs pragmatiques»[30].

La familiarité avec laquelle s'exprime le locuteur/scripteur montre qu'il ne se présente pas comme un énonciateur unique, mais plutôt comme le membre d'une collectivité « associant sa voix à d'autres voix dans une polyphonie votive d'expression plurielle »[31]. Il se présente alors comme le porte-parole d'une communauté discursive qui lui partage le même point de vue et avec qui il tisse des liens de solidarité. De plus, la polirudesse peut fonctionner comme une stratégie discursive de détournement dans le sens où elle aide le locuteur à agresser la face de "hauts dignitaires" sans pour autant transgresser ni les règles hiérarchiques de la société, ni la loi dite «de crimes électroniques» qui interdit de porter atteinte aux figures publiques.

le plus dans le corpus concernent de façon particulière les fiançailles et mariages, les naissances, l'obtention de diplômes universitaires ou bien la promotion professionnelle.

Les exemples ne manquent pas:

- *[Allayahnihwe yeseʿdhom]:* ***Qu'Allah leur accorde le bonheur !*** Formule de félicitations adressée, entre autres, aux nouveaux mariés ou fiancés.
- *[Allayetamemʿalχε:r]:* ***Qu'Allah accomplisse (cet événement comme le mariage par exemple) sans problèmes !***

Le fonctionnement pragmatique des formules votives s'étend également pour exprimer d'autres valeurs rassurantes ou valorisantes pour la face du locuteur ainsi que pour celle de son allocutaire. Parmi ces valeurs, on peut citer les encouragements pour souhaiter bonne chance au destinataire, les remerciements, la gratitude, les flatteries tout comme les condoléances (même s'il s'agit d'un événement malheureux !). Les formules votives sont de ce fait des formules préfabriquées que les locuteurs décident de choisir en fonction des circonstances sociales imposées par l'interaction. Autrement dit, c'est l'événement lui-même qui semble représenter un point de repère fondamental dans l'organisation de la vie sociale des locuteurs[24] et par conséquent de leurs choix discursifs. Les exemples étant extrêmement nombreux, nous en citons quelques-uns:

- *[Allayegawik]:* ***Qu'Allah t'accorde une puissance (de pouvoir accomplir quelque chose de très dur) !*** Formule d'encouragement souvent utilisée pour invoquer le bon Dieu d'accorder au destinataire la force ou la puissance de pouvoir accomplir une mission difficile ou de pouvoir endurer des émotions difficiles.
- *[Allayejzikkolχε:r]:* ***Qu'Allah t'accorde tout ce qui est bien !*** Formule de remerciement et de gratitude envers le destinataire qui vient de rendre un service quelconque au locuteur.
- *[Allayerħamo]:* ***Qu'Allah lui accorde sa miséricorde!*** Formule de condoléance qui invoque la puissance divine d'accorder merci, miséricorde et paix à l'âme du défunt.

Les emplois pragmatiques cités plus haut des formules votives indiquent l'importance des fonctions relationnelle et affective du vœu. Celui-ci « est un "relationème" très puissant, susceptible de rapprocher les interlocuteurs (L1 rentrant dans une certaine manière à travers son énoncé votif directement dans la sphère plus ou moins privée de L2), un moyen verbal constructif de relations interpersonnelles qui instaure, confirme ou renforce les liens existant entre les interlocuteurs »[25]. Le vœu est ainsi un acte rassurant qui a pour but d'exprimer la sympathie et l'attention favorable à l'égard du destinataire[26].

sont alors contradictoires: lorsqu'ils relèvent de la politesse positive, ces actes fonctionnent comme des FFA qui aménagent la face du destinataire, alors qu'ils risquent de se transformer, dans d'autres contextes, en FTA qui font apparaître une autre conception de la face et du rapport à autrui.

Le fonctionnement pragmatique des formules votives en Arabe Jordanien est très riche et recouvre des valeurs aussi variées que les interactions elles-mêmes. Le corpus témoigne d'un grand nombre de formules linguistiques qui allient des valeurs de courtoisie (salutations, félicitations, encouragements, flatteries, condoléances, etc.) et des valeurs d'agressivité (critique, moquerie, satire, attaque "courtoise", etc.). La langue arabe dispose d'un système socio-interactionnel très élaboré et régi par des conventions socio-culturelles et socio-religieuses assez strictes. Les enseignements prophétiques ainsi que les traditions arabes optent pour un système de relations interpersonnelles harmonieuses, "courtoises" et donc valorisantes pour la face des partenaires de l'échange. C'est pourquoi les interlocuteurs doivent se montrer très sensibles à faire des choix correctes et appropriés de ces termes pour établir des interactions réussies. Ces choix se traduisent, à titre d'exemples, dans des salutations de type votif comme:

- *[Allaye Yabħakbelχε:r]:* ***Qu'Allah t'accorde une bonne matinée***[22] (adressé à un locuteur masculin singulier) !;
- *[Allayemasi:kbelχε:r]:* **Qu'Allah *t*'accorde une bonne soirée** (adressé à un locuteur masculin singulier) !. [23]

Contrairement au français où les formules "Bonne journée" et "Bonne soirée" figurent comme des expressions votives à la fin d'un échange, les formules jordaniennes citées ci-dessus s'emploient pleinement comme formules de salutation qui apparaissent plutôt au début de la conversation. Si, dans des situations de communication de face à face, ces formules servent à débuter une interaction au sens littéral du terme, leur rôle dans le contexte numérique de Facebook change de visée pragmatique: en souhaitant à son (ses) ami(e)(s) une bonne journée/soirée, le scripteur réalise un acte de vœu ou de souhait. Ces formules partagent alors les mêmes valeurs pragmatiques des expressions votives françaises "Bonne journée" et "Bonne soirée".

La même chose se dit à propos d'autres actes valorisants tels que les félicitations par exemple. Les rites d'interaction dans la société jordanienne préconisent fortement la participation des individus aux événements sociaux de leurs proches. Cela exige de chaque sujet-parlant de savoir choisir les formules de politesse adéquates à l'événement en question. Les félicitations figurent en fait comme les actes de langage les plus fréquents sur Facebook. Étant un réseau social, il est tout à fait naturel que les gens y exposent leurs moments heureux et que leurs amis les félicitent à leur tour. Les félicitations que nous avons repérées

aux locuteurs d'atteindre leurs objectifs relationnels et d'expliquer leur double rôle comme marqueurs d'appartenance au groupe d'une part et comme des FFA (*Face Flattering Act*s) d'autre part.

4. **Le corpus:**

Notre corpus se constitue de 200 énoncés votifs publiés en 2020 et relevés dans des "*posts*" et des commentaires rédigés sur les pages Facebook de deux sites essentiels: le premier étant un site d'actualité locale nommé *Sawaleif* (= Récits) et visité par 911.617 d'utilisateurs[19]; le second étant un site de loisirs baptisé *Club des Dames de Jordanie*[20] car consacré à un public exclusivement féminin et dont les membres sont en nombre de 109.412.

La constitution du corpus s'est effectuée grâce à une recherche par mots-clés des formules votives de politesse réalisées par la construction syntaxique figée citée plus haut: *Allah + verbe dont le sémantisme exprime le vœu + morphème grammatical désignant l'entité à laquelle le vœu est adressé.*

Notons finalement que les formules votives figurant dans le corpus ne sont pas les formules rituelles ou cérémonielles que les locuteurs utilisent dans les occasions d'impératif social comme les anniversaires, mariages, fêtes, ou autres; il s'agit plutôt des actes de vœux ayant la politesse comme acte générique et la polyfonctionnalité comme valeur pragmatique.

5. L'analyse des données:

Lorsque nous examinons de près les énoncés relevés dans le corpus, nous constaterons tout de suite que les locuteurs jordaniens possèdent en général un répertoire suffisamment riche de formules votives de politesse qui ont pour but de les aider à réaliser leurs différentes intentions communicatives. L'emploi de ces formules constitue une stratégie discursive assez récurrente qui relève d'une prise de conscience de la part de ces locuteurs des effets psychologiques que peuvent introduire les choix de ces formules sur leurs interlocuteurs. Le comportement sociolinguistique de ces formules votives ne recevra sa pleine signification que lorsque les locuteurs auront à choisir entre plusieurs variantes sous condition que ces dernières soient grammaticalement correctes dans une certaine situation de communication. Des paramètres extra-linguistiques détermineront alors les choix de ces variantes de manière à pouvoir exprimer les caractéristiques sociales de l'interaction[21].

L'analyse du corpus rejoint notre idée de départ qui implique que les formules votives de politesse fonctionnent comme des actes de langage polyfonctionnels qui traduisent des choix discursifs ou argumentatifs particuliers de la part des locuteurs/scripteurs. Les valeurs pragmatiques qu'ils expriment

stratégie de politesse; Al-Hazaymeh 2012, sur les modèles de vœux; Bataineh, 2013 sur les félicitations, remerciements et excuses dans les deux cultures américaine et jordanienne; Al-Sobh, 2013 sur la stratégie d'excuse telle qu'elle s'exprime par les étudiants d'universités; Al-Mutlaq & Jarrah, qui analysent les salutations sous une perspective sociolinguistique; Al-Harahsheh, 2014 dont l'étude sociolinguistique s'intéresse aux différences discursives dues au genre en Arabe Jordanien). Toutefois, rares sont les études qui abordent les formules votives à caractère essentiellement invocatif sous l'angle de la théorie de politesse. La plupart d'entre elles se limitent à l'étude du fonctionnement des actes de langage de salutations, remerciements et excuses; aucune d'entre elles, à notre connaissance au moins, ne s'est intéressée à l'emploi des formules votives comme stratégies communicatives de politesse invoquées dans une pratique d'écriture numérique[16] ! De plus, la majorité de ces études s'intéressent à analyser les interactions verbales de face à face et très peu d'entre elles abordent les échanges écrits dans le contexte de réseaux sociaux numériques.

Effectivement, les travaux menés en Jordanie sur les nouvelles formes d'écriture numériques sont encore en nombre extrêmement restreint et se situent dans le cadre d'études purement sociologiques (Abu-Shanab & Al-Tarawneh, 2013 sur les perceptions des jeunes Jordaniens de l'influence des réseaux sociaux; Swidan, Al-Shalabi et *al.*, 2013 sur les paramètres sociaux qui déterminent l'utilisation des réseaux sociaux par les étudiants d'université). D'autres, en revanche, mettent plus l'accent sur les aspects purement graphiques de ces pratiques d'écriture en les mettant en relation avec le phénomène d'alternance codique entre l'arabe et l'anglais connu sous le nom d'*Arabizi*[17] (Mustafa, 2011 sur l'alternance codique chez les adolescents en langage SMS; Al-Khatib &Sabbah; 2008 qui étudient les choix linguistiques effectués par les étudiants d'université dans les messages écrits sur téléphones mobiles).

En nous intéressant donc à explorer les diverses fonctions pragmatiques remplies par les formules votives de politesse à caractère invocatif exprimées par les différents utilisateurs jordaniens sur Facebook, nous espérons combler le vide dans ce domaine d'étude. Comme tout autre discours, les commentaires et les *"posts"* échangés sur Facebook sont régis par un certain nombre de règles interactionnelles qui visent, en fin de compte, à préserver « le caractère harmonieux de la relation interpersonnelle »[18]. Ces règles sont bien évidemment assurées par les différentes formules de politesse linguistique. Or, nous allons dans les pages qui suivent examiner de près les termes invocatifs de vœux qui fonctionnent comme stratégies discursives de politesse même s'ils possèdent plein d'autres fonctions pragmatiques dans le discours. Il s'agit d'explorer les raisons socio-pragmatiques pour lesquelles les interlocuteurs jordaniens choisissent ces formes; de montrer comment ces formes langagières permettent

par exemple), ce dernier continue à apparaître comme le modèle le plus élaboré et le plus célèbre. C'est pourquoi il a été appliqué dans nombre d'analyses discursives relevant de diverses langues-cultures. La quasi-totalité des études publiées précédemment en matière de politesse arabe (voir *infra*) se situe dans le cadre théorique de ce modèle. La présente étude s'inscrivant dans la même perspective, c'est à ce modèle qu'on fera désormais référence.

3. Pourquoi les formules de politesse à valeur votive?

Comme tout le monde le sait, la politesse est un phénomène qui touche toutes les sociétés humaines. On témoigne, depuis d'environ la fin des années 70, d'un nombre croissant d'études et de recherches publiées sur ce phénomène (Lakoff, 1973; Goffman, 1967, 1973, 1974; Leech, 1983; Brown et Levinson, 1987; Wierzbicka, 1991; Kerbrat-Orecchioni 1992, 1996, 2010, etc.). La politesse étant donc un phénomène universel, elle n'arrête pas de susciter l'intérêt des chercheurs de différentes cultures[15]. Les sociétés arabophones ont, elles aussi, vu apparaître, ces dernières décennies, une littérature importante sur le fonctionnement de la politesse dans les interactions verbales entre arabophones (Ferguson, 1981 sur la politesse en Arabe Syrien et considérée comme l'une des premières études sur ce phénomène en langue arabe; Davis, 1987 et AL Sayed, 1990 sur l'Arabe Standard; Atawneh, 1991 sur les stratégies de politesse négative en Arabe Palestinien, Elarabi, 1997 sur l'Arabe Tunisien; Farhat, 2013 sur les rapports entre genre, pouvoir et politesse; Mazid 2013 qui propose des traductions des formules de politesse en Arabe des Émirats Unis; El-Shafey, 1990; Stevens, 1993; Osman 1994; Nelson, 1996; Stewart 1996, 1997; Hamed, 2014 sur le fonctionnement de la politesse en Arabe Égyptien en comparaison à l'Anglais Britannique; Farahat, 2009 qui propose une étude contrastive de la politesse entre l'Arabe Palestinien et l'Anglais d'Australie dans le discours théâtral; etc.). La plupart de ces études se situent dans une perspective interculturelle et adoptent une technique contrastive avec d'autres langues-cultures- le plus souvent avec l'anglais du Royaume-Uni. De plus, peu d'entre elles s'intéressent à situer les formules votives à caractère invocatif dans le cadre de la théorie de politesse. C'est pourquoi, à notre avis, il existe encore tant d'aspects linguistico-pragmatiques à explorer.

En ce qui concerne l'Arabe Jordanien, le sujet de notre analyse, nombreuses sont les études qui se sont consacrées à analyser les manifestations linguistiques de la politesse (Migdadi, 2003 qui effectue une analyse socio-pragmatique des compliments; Gorgis & Al-Quran, 2003 qui examinent les salutations et les actes de vœux à la fois en Arabe Jordanien et Irakien; Al-Adaileh, 2007 sur les orientations socio-pragmatiques de l'acte d'excuse dans les deux cultures britannique et jordanienne; Bataineh & Bataineh, 2008 sur les excuses en Arabe Jordanien et en Anglais Américain; Al-Harahsheh, 2012 sur le silence comme

critique) du destinataire »; alors que « la politesse positive est au contraire de nature *productionniste*[8]: elle consiste à effectuer quelque FFA pour la face négative (ex.: cadeau) ou positive (ex.: compliment) du destinataire. »[9].

Quant à la pragmatique interculturelle qui s'intéresse à analyser les conduites langagières des individus issus de cultures distinctes, elle insiste à insérer dans ses champs d'investigation la notion de "variation culturelle". Même si la politesse est universelle, ses règles et ses rituels ne le sont pas. D'où l'intérêt croissant, depuis les années 90, pour les études contrastives. De nombreux travaux, que ce soit dans le domaine anglo-saxon ou francophone, s'intéressent à analyser les problématiques de "face" et de "norme" aussi bien sur le niveau interpersonnel (ex.: les salutations, les termes d'adresse, les honorifiques, etc.) que sur le niveau social (politesse positive/négative; sociétés à ethos égalitaire/hiérarchique, etc.) dans des contextes pluriculturels. On ne peut plus aujourd'hui parler de pragmatique contrastive sans évoquer des approches d'analyse qualifiées d'"interculturelles", de "culturalistes" ou bien de "multiculturelles"[10] pour répertorier tous les objets et méthodologies de recherche qui tentent d'interpréter les conduites interactionnelles en situations interculturelles.

Qu'elle soit étudiée par la pragmatique linguistique ou par la pragmatique interculturelle, la politesse voit se vêtir quelques définitions communes. Lakoff la définit comme un « *system of interpersonal relations designed to facilitate interaction by minimizing the potential for conflict and confrontation inherent in all human interchange* »[11]. Verschueren, de sa part, trouve que la politesse est devenue « *a cover term in pragmatics for whatever choices are made in language use in relation to the need to preserve people's face in general, i.e. their public self-image* »[12]. Cette définition s'inscrit dans la même perception de *face* chez Brown et Levinson qui voient la politesse comme un «*face-risk minimization*»[13].

Dans le domaine francophone, C. Kerbrat-Orecchioni considère la politesse dans un sens plus large « comme recouvrant tous les aspects de discours qui sont régis par des règles, et dont la fonction est de préserver le caractère harmonieux de la relation interpersonnelle »[14]. C'est cette définition-là que nous adoptons dans cette étude car les formules votives qui seront examinées dans les pages qui suivent sont perçues comme des actes régis par nombre de règles pragmatiques et socio -linguistiques, et sont employés pour ménager ou valoriser les faces des partenaires de l'interaction. Cette définition s'entrecroise en même temps avec la notion de politesse telle qu'elle est conçue par Brown et Levinson dans leur cadre théorique de la politesse. Malgré le grand nombre d'études effectuées sur la politesse linguistique ainsi que les critiques faites au modèle de Brown et Levinson (en tant que modèle soulignant les valeurs individuelles occidentales

même si, pragmatiquement parlant, elle couvre une valeur illocutoire d'une simple salutation.

La complexité modale de l'acte de vœu se trouve ainsi accentuée par les fonctions discursives qu'il remplit dans l'interaction et à la tête desquelles figure la fonction identitaire. Cette étude se veut donc une analyse pragmatico-discursive de ces formules votives de politesse afin de souligner leur spécificité pragmatique qui varie en fonction des données socio-culturelles de leur contexte d'apparition.

2.2 La politesse:

La politesse comme phénomène linguistique connaît, depuis quelques décennies, un développement considérable aussi bien en pragmatique linguistique qu'en pragmatique interculturelle. La première s'est engagée à élaborer des modèles de la politesse comme théorie universelle ayant pour notions de base celles de "face" et d'"acte". Les maximes de politesse de Leech (1983) et le fameux modèle de Brown et Levinson (1987) en sont les meilleurs exemples. La théorie universelle de la politesse de ces deux derniers se fonde sur la notion de "face" empruntée à Goffman qui la conçoit comme « une image publique de soi valorisante »[4]. Chaque individu possède deux types de faces: l'une positive et l'autre négative. La première correspond aux images positives et valorisantes que les individus se construisent dans les différentes interactions; alors que la seconde s'attache aux territoires (spatial, corporel, matériel, etc.) de chacun de ces individus.

Suivant cette théorie, quatre faces entrent en jeu dans une seule et même dyade. Il s'agit de deux faces (positive et négative) d'ego et deux autres faces (positive et négative) d'autrui. La production d'un certain nombre d'actes verbaux et non verbaux[5] risque de menacer l'une ou plusieurs de ces quatre faces. C'est à partir de là que Brown et Levinson parlent de *"Face Threatening Acts"* (FTA) pour désigner tous les actes qui constituent une menace potentielle pour la face. Selon cette perspective, la politesse peut être "positive" lorsqu'elle cherche à valoriser la face positive d'autrui ou bien "négative" si elle consiste à éviter ou à atténuer les actes menaçants pour les faces[6]. Pour mieux clarifier ces deux notions de "politesse positive" et "politesse négative", C. Kerbrat-Orecchioni propose l'expression "*Face Flattering Act*" (FFA). Puisque le modèle de Brown et Levinson met plus l'accent sur le caractère menaçant des actes, Kerbrat-Orecchioni, elle, tend d'aménager ce modèle en parlant d'actes potentiellement flatteurs et valorisants pour les faces comme le compliment, le vœu et le remerciement. Selon cette même auteure, « la politesse négative est de nature *abstentionniste* ou *compensatoire*[7]: elle consiste à éviter de produire un FTA *[...]* que ce FTA concerne la face négative (ex.: ordre) ou la face positive (ex.:

Afin de pouvoir repérer ces formules votives de politesse, nous avons choisi l'espace numérique de Facebook en tant qu'espace communicatif dans lequel les échanges virtuels constituent une sorte de prolongement linguistique de véritables échanges effectués dans le monde réel. Étant connectés sur un espace public, les utilisateurs de ce réseau social sont contraints de se construire une image positive de soi d'un côté et de veiller à ne pas perdre la face[1]ni à menacer celles d'autrui de l'autre côté. Le Facebook devient, de la sorte, un terrain fertile où les utilisateurs convoquent des modes d'énonciation particuliers utilisés comme stratégies de politesse. Nous allons tenter, dans cette étude, de repérer ces formules linguistiques de politesse qui invoquent, en référant au saint nom de Dieu (*Allah* en langue arabe), son aide, sa miséricorde, la guérison, la réussite, la longévité, la bonne chance, etc. Comme le démontrera notre corpus, ces formules sont extrêmement fréquentes autant dans les communications quotidiennes de face à face que dans les communications numériques sur Facebook, et remplissent de la sorte différentes fonctions pragmatiques qui confirment une appartenance identitaire collective.

2. Le cadre conceptuel de l'étude:

2.1. L'acte de vœu à caractère invocatif:

Il va sans dire que l'acte de vœu est un acte de langage[2] qui aide le locuteur à adresser à son (ses) interlocuteur(s) ou à un tiers absent un souhait ou un désir que quelque chose (souvent positif) se réalise. Suivant cette définition, l'acte de vœu recouvre des types de vœux aussi variés que ceux dits cérémoniels, de bénédiction ou bien ceux de malédiction. Comme nous l'avons signalé ci-dessus, les actes dont il s'agit ici figurent sous forme de formules de politesse invoquant la volonté divine de réaliser le désir ou le souhait du locuteur.

Que tout soit dépendant de la volonté divine entraîne l'emploi du nom du Dieu (*Allah*) dans beaucoup de formulations linguistiques à charges perlocutoires diverses. Ainsi, beaucoup de formules linguistiques se construisent-elles syntaxiquement par le nom de *Allah* suivi d'un verbe chargé de véhiculer la valeur illocutoire de l'acte de langage émis. Un morphème grammatical qui réfère soit à l'allocutaire, soit à un tiers absent de l'interaction vient alors s'agglutiner à la fin du verbe. Ce procédé syntaxique permet de construire des formules votives fortement figées du point de vue lexico-syntaxique, mais ''polyfonctionnelles'' du point de vue pragmatique. Des formules comme *[Allaye Yabħakbelχε:r]*[3] par exemple sont des formules votives qui invoquent la puissance divine pour qu'elle accorde à l'allocutaire une bonne journée et s'approchent ainsi de la prière ou de l'invocation. C'est justement cette construction syntaxique qui donne à ce type de formules son caractère votif

الفعل بصيغته المتمثلة باستخدام لفظ الجلالة متبوعاً بفعل يتضمن توجيه دعاء من المتلفظ للمخاطب أو لغيره، لا سيما و أنه يكثراستخدام هذه الصيغ كصيغ تهذبية في التفاعلات اللغوية اليومية. تؤكد نتائج الدراسة بأن أفعال التمني هي أفعال تداولية "متعددة الوظائف" كونها تتأرجح بين أفعال كلامية "مطمئنِة" تحافظ على صورة المتلفظ و/أو المخاطب، و بين أفعال "تهديدية" من شأنها تهديد صورة الآخر و الحط من شأنه.

الكلمات المفتاحية: أفعال التمني الكلامية، صيغ التهذب، الهوية الجمعية، اللغويات التداولية، العربية المحكية في الأردن.

1. Introduction:

Si la fameuse théorie des actes de langage développée par J. Austin (1970) et si la classification de ces actes dans de grandes catégories illocutoires ont réussi à revêtir à ces actes un caractère universel, les valeurs pragmatiques qu'ils véhiculent ont plutôt un caractère culturel. Chaque langue jouit d'un certain nombre de spécificités culturelles qui font que des actes aussi familiers que celui du vœu par exemple peuvent avoir des fonctionnements communicatifs empreints de variations. Les spécificités culturelles liées à la langue arabe relèvent, en grande partie, de l'héritage islamique et des prescriptions coraniques. Nombreuses sont les formules de politesse qui invoquent la volonté divine pour exprimer des vœux (aussi bien positifs que négatifs) à son allocutaire. Même si ces formules figurent sous la forme d'un simple vœu, elles recouvrent, dans la réalité des valeurs illocutoires aussi variées que les situations de communication dans lesquelles elles figurent. Nous consacrerons cette étude à ces formules de politesse qui se construisent syntaxiquement comme des actes de vœux, mais dont la charge illocutoire varie en fonction des visées pragmatiques impliquées par la situation de communication en question. L'Arabe Jordanien – qui est une variété dialectale de la langue arabe moderne- témoigne d'un grand nombre de ces formules qui sont particulièrement privilégiées par les locuteurs jordaniens. Étant donné que la société jordanienne soit majoritairement musulmane, la référence à des formules votives d'invocation ou de "prière" constitue une pratique communicative très fréquente ayant ses propres valeurs pragmatiques. Les Jordaniens ont donc tendance à prononcer un discours riche de références et de connotations religieuses non seulement pour afficher une facette de leur identité, mais également et surtout pour mettre en œuvre quelques stratégies de politesse nécessaires à la communication.

Les Formules De Politesse À Valeur Votive: Des Actes De Langage Rassurants Aux Actes Menaçants

Riham Jaradat*

Received Date: 8/1/2020 **Acceptance Date: 19/4/2020**

Abstract

Ever since Austin has developed his famous Speech Act Theory, it has become common knowledge that the pragmatic value of such acts carry a purely cultural nature. It is established that every linguistic system carries a host of cultural and social characteristics that allow the speech acts to deliver diverse pragmatic ends in a given discourse. This study aims to conduct a discursive analysis to discern the way the vowing act is applied in Colloquial Jordanian Arabic. Given that there is a myriad of ways to use these acts, the study is dedicated to address the mode of using the verbs preceded by the word "Allah" (God) whenever the interlocutor would like to make a form of supplication with reference to the addressee. The study emphasizes that vow acts are pragmatically multi-purpose acts as they oscillate between being "re-assuring" speech acts to maintain the interlocutor's status, and "threatening" acts to threaten or demean the other.

Keywords: Vow acts, Politeness forms, Collective Identity, Pragmatics, Colloquial Jordanian Arabic.

أفعال التمني الكلامية كصيغ تهذبية: من أفعال كلامية مطمئنة إلى أفعال كلامية تهديدية

ملخص

منذ أن وضع أوستين نظريته الشهيرة عن "الأفعال الكلامية" بات معروفاً بأن القيم التداولية لهذه الأفعال تحمل طابعاً ثقافياً محضاً. فكل نظام لغوي يتمتع بمجموعة من الخصائص الثقافية و الاجتماعية التي تسمح للأفعال الكلامية بتحقيق غايات تداولية متنوعة في الخطاب. و من ضمن الأفعال الكلامية تهدف هذه الدراسة تحديداً إلى إجراء تحليل تداولي-خطابي لكيفية توظيف فعل التمني في العربية المحكية في الأردن. و حيث أن فعل التمني يمكن التعبير عنه بصيغ مختلفة فقد كُرِسَت هذه الدراسة للحديث عن هذا

© All rights reserved to Jerash University 2020.

* Department of Modern Languages,Yarmouk University, Irbid, Jordan.
Email: rihamja@yu.edu.jo

Health, F.I. (2020). *The Battle against COVID-19 in Jordan: An Early Overview of the Jordanian Experience*. pp. 1-5.

Health, M. O. (2020). *Updates*. Retrieved from corona.moh: https://corona.moh.gov.jo/ar.

International Monetary Fund. (2020). *Policy Responses to Covid-19*. Retrieved from International Monetray Fund: https://www.imf.org/en/Topics/imf-and-covid19/Policy-Responses-to-COVID-19#J.

KPMG. (2020). *Government and institution measures in response to COVID-19*. Retrieved from KPMG: https://home.kpmg/xx/en/home/insights/2020/04/jordan-government-and-institution-measures-in-response-to-covid.html.

Management, N. C. (2020). *COVID-19 in Jordan*. Retrieved from National Center for Security and Crises Management: http://ncscm.gov.jo/index.php.

OECD. (2017). *Jordan:Towards a New Partnership with Citizens*. OECD: better policies for better lives, 6-10.

Peckham, D. H. (2018). *Policy failure and the policy-implementation gap: can policy support programs help*. pp. 1-14.

Reliefweb. (2020). *Refugees at Risk in Jordan's Response to COVID-19*. Retrieved from Reliefweb: https://reliefweb.int/report/jordan/refugees-risk-jordan-s-response-covid-19.

Safi, M. (2020). *Coronavirus: 400 arrested in Jordan for violating nationwide curfew*. Retrieved from Theguardian: https://www.theguardian.com/world/2020/mar/21/coronavirus-jordan-begins-nationwide-curfew-for-10m-citizens.

Singh, D. M. (2020). J*ordan after COVID-19: From Crisis Adjustment to Crisis Management*. Retrieved from The Washington Institute: https://www.washingtoninstitute.org/fikraforum/view/Jordan-response-COVID19-pandemic-Middle-East.

Watch, H. R. (2020). *Jordan: Free Speech Threats Under Covid-19 Response*. Retrieved from Human Rights Watch: https://www.hrw.org/news/2020/05/05/jordan-free-speech-threats-under-covid-19-response.

Wikipedia. (2020). *Public policy*. Retrieved from Wikipedia: https://en.wikipedia.org/wiki/Public_policy.

Xinhua. (2020). *Jordan imposes defense law over COVID-19*. Retrieved from xinhuanet: http://www.xinhuanet.com/english/2020-03/18/c_138888898_2.htm.

28. F. i. Health. The Battle Against COVID-19 in Jordan.
29. CBSNEWS. Drastic, early action seems to keep a lid on Jordan's COVID-19 outbreak.
30. H. R. Watch. Jordan: Free Speech Threats Under Covid-19 Response.
31. See. Kilpatrick, Dean. Definitions of Public Policy and the Law. 2000.
32. Wikipedia. Public policy. 2020, June 17.
33. M. A. Abas. Public Policy and Governance: Theory and Practice. 2019, April. pp. 1-6.
34. MA, G. Coker. Bad governance: the bane of peace, security and sustainable development of Nigeria. 2014, pp. 110-1148.
35. M. A. Abas. Public Policy and Governance.
36. D. H. Peckham. Policy failure and the policy-implementation gap: can policy support programs help. 2018, October 22, pp. 1-14.

List of Sources & References:

Abas, M. A. (2019). Pu*blic Policy and Governance: Theory and Practice*. pp. 1-6.

Abu Jaber, Kamel S. & Bickerton, Ian J. (2020). G*overnment and Society: Constitutional framework*. Retrieved from Encyclopedia Britannica: https://www.britannica.com/place/Jordan/Government-and-society.Al-Tammemi, A. B. (2020). *The Battle Against COVID-19 in Jordan: An Early Overview of the Jordanian Experience*. Retrieved from Frontier in Public Health: https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpubh.2020.00188/full.

CBSNEWS. (2020). *Drastic, early action seems to keep a lid on Jordan's COVID-19 outbreak*. Retrieved from CBSNEWS.

Coker MA, G. G. (2014). *Bad governance: the bane of peace, security and sustainable development of Nigeria*. pp. 110-1148.

Conti, P., & Younes, A. (2020). Coronavirus COV-19/SARS-CoV-2 affects women less than men: clinical response to viral infection. *J. Biol. Regul. Homeost. Agents*, 34(2), 71.

Dean G. Kilpatrick, P. (2000). *Definitions of Public Policy and the Law*. Retrieved from Mainweb: https://mainweb-v.musc.edu/vawprevention/policy/definition.shtml.

Dentons. (2020). *COVID-19-related legislation in the Hashemite Kingdom of Jordan*. Retrieved from Dentons: https://www.dentons.com/en/insights/articles/2020/april/21/covid-19-related-legislation-in-the-hashemite-kingdom-of-jordan.

Endnotes

1. Xinhua. Jordan imposes defense law over COVID-19. 2020, March 18.
2. See, Conti & Younes. Coronavirus COV-19/SARS-CoV-2 affects women less than men: clinical response to viral infection. J Biol Regul Homeost Agents. 2020, 34 (2), 71.
3. D. M. Singh. Jordan after COVID-19: From Crisis Adjustment to Crisis Management. 2020, April 15.
4. A. B. Al-Tammemi. The Battle Against COVID-19 in Jordan: An Early Overview of the Jordanian Experience. 2020, May 7.
5. D. M. Singh. Jordan after COVID-19: From Crisis Adjustment to Crisis Management.
6. OECD. Jordan: Towards a New Partnership with Citizens. OECD: better policies for better lives. 2017. 6-10.
7. S. Abu Jaber. Kamel & J. Bickerton. Ian. Government And Society: Constitutional framework. 2020.
8. See. International Monetary Fund. POLICY RESPONSES TO COVID-19. 2020, June 17.
9. See. KPMG. Government and institution measures in response to COVID-19. 2020, May 14.
10. See. Dentons. COVID-19-related legislation in the Hashemite Kingdom of Jordan. 2020, April 21.
11. H. R. Watch. Jordan: Free Speech Threats Under Covid-19 Response. 2020, May 5.
12. KPMG. Government and institution measures in response to COVID-19.
13. F. i. Health. The Battle Against COVID-19 in Jordan: An Early Overview of the Jordanian Experience. 2020, May 7, pp. 1-5.
14. H. R. Watch. Jordan: Free Speech Threats Under Covid-19 Respon.
15. M. Safi. Coronavirus: 400 arrested in Jordan for violating nationwide curfew. 2020, March 21.
16. H. R. Watch. Jordan: Free Speech Threats Under Covid-19 Respon.
17. Dentons. COVID-19-related legislation in the Hashemite Kingdom of Jordan.
18. F. i. Health. The Battle Against COVID-19 in Jordan.
19. N. C. Management. COVID-19 in Jordan. 2020, April 13.
20. M. o. Health. Updates. 2020, June 29.
21. F. i. Health. The Battle Against COVID-19 in Jordan.
22. CBSNEWS. Drastic, early action seems to keep a lid on Jordan's COVID-19 outbreak. 2020, April 1.
23. M. Safi. Coronavirus: 400 arrested in Jordan for violating nationwide curfew.
24. F. i. Health. The Battle Against COVID-19 in Jordan.
25. F. i. Health. The Battle Against COVID-19 in Jordan.
26. N. C. Management. COVID-19 in Jordan.
27. Relief web. Refugees at Risk in Jordan’s Response to COVID-19. 2020, 9 April.

Objective Evaluation in Public Policy Decisions

Public policy is the process by which governments translates their policies into programs to address public concerns and problems, the policies are important in governance because governments policies and decisions affects every aspect of the citizens and non-citizens daily lives in a country[31][32].

Every government need experts in the field of public policy to address the needs of their citizens, these experts will be the ones to establish the procedures, rules and the regulations that will guide the actions of every citizen within the government's jurisdiction[33]. Failing to involve experts in public policy can lead governments to come up with bad policies which can lead to unintended consequences in the country. It is difficult for public policies to satisfy all the stakeholders, but it should at least satisfy the majority, many believe that a public policy can be considered good when the its positive impacts is more than the negative ones[34][35].

Moreover, governments will face many challenges if experts are not part of the decision makers. Thus, this can be a recipe for developing bad policies for the in a country[36]. Some of the mistakes that nonexperts face in public policy are as follow:

- Failures of defining the problems at hand
- Failures to engage the citizens who will be affected by the policies
- Stereotyping and being bias in policy formation
- Changing policy makers before completing the process

Finally, public policies should be taken very seriously, and governments should make sure that public policy experts are involved in every public policy development in the country. Today, government's decisions affect our lives in all aspect. Therefore, it is important for the citizens support candidates that will come up with sound policies that will protect and address their needs.

Conclusion

Lastly, the need for immediate and continuous action by governments to set public policies that aims to set strong and effective institutions that enable governments to overcome challenges. This article have strongly analyzed and discussed approaches used by the Jordanian government to swiftly control and minimize the spread of the virus, part of the response approach was Jordan's public policies set in addressing the pandemic such as the enforcement of the defense law. The study further discusses Jordan's government structure and how the unitary system is applied in Jordan and identifying who are the main figures in the decision-making process and the public opinion on these laws and policies. Based on Jordan's unitary system the King is the highest authority and decision maker.

boost their awareness campaign on covid-19 as Facebook is the most used social media platform currently[21]. The Jordanian government has responded quickly to the treats of covid-19, in protecting its citizens and residents from the virus, tuff measures were taken one of which is the declaring of a state of emergency to have a complete control over the movement and interactions of its citizens[22]. As mentioned above a complete shutdown was made to public and private institutions including non-essential industries to control the transition of the virus in the country[23].

The country started with conducting temperature screenings at the entry ports and a mandatory quarantine to those who came from highly affected countries. This was followed by some preventive measures taken by the government and these measures include: the government placing strict laws by banning non-Jordanian citizens travelling from countries that have recorded high number of cases, additionally, the government placed control mechanisms to reduce the interactions between the public and private sector, academic institutions were placed on lockdown and lastly, government restrictions were placed on religious functions to promote social distancing[24]:

All above measures were intensified after the government decision to issue an emergency decree on the 17th March 2020, a ban was put to all the above mention until further notice except the essential workers industries like food, energy and healthcare[25]. A platform was created to support the vulnerable and the families facing financial problem through official means[26].

Recent years, the country battles with high influx of refugees from neighboring countries which consist of about 20% of the population with lots of high concentration camps around the border areas to provide shelter for the refugees, this camps post a big challenge to the Jordanian government responds because people had to leave very close to each other in the camps[27]. Team of experts in epidemiological surveillance have conducted random and targeted testing's in the whole country at the early stages, this combined with the lockdown has helps the governments in figuring out their challenges[28].

Finally, the Jordanian government did a great job in their fight against covid-19. Compared to other countries in the Middle East, Jordan became the first country to flatten their Covid-19 curve[29]. Nonetheless, the Kingdom receives a heavy criticism from the Human Rights Watch over the criminalization of criticizing government response and the sharing of covid-19 related information in the media or online[30].

Jordanian Dinars or a jail term of up to three years[11]. The lockdown was initially set to last for two weeks after the announcement of the Defense Law, but the government later extended it until the 30th of April.

Aside from implementing the recommendations from the WHO, the Jordanian authorities when on to activate the defense law which was announce on the 17th March 2020[12]. This was followed a suspension of all work duties in the private and public sectors and the closure of all industrial activities till further notice[13]. Followed by the lockdown was a decree that criminalizes the sharing of news or any information that is deemed to "cause panic" and the announcement was made on the 15th April 2020. The Jordanian authorities have arrested many journalists regarding their discussions in the media or online about Jordan's response to the covid-19, two other prominent media executives were also arrested and detained, a former member of the Jordanian parliament and a foreign journalist due to public criticism of the Jordanian government[14]. Many others were arrested for allegedly spreading fake news and these arrests were made after the Prime Minister state that the decree will not interfere with the freedom of expression and the pollical rights of the Jordanians[15].

These and other decisions of the authorities causes public outrage as majority of the citizens are not happy with the authority's decision to criminalize the sharing of information's or criticizing governments actions toward the covid-19. The citizens believed that its their right to discuss all covid-19 related issues and share covid-19 related news and information's without fearing arrest, these they feel is their rights to and that the governments should not tamper with it[16].

In contrast with the public opinion, His Majesty King Abdullah II thinks it's suitable the implement the Defense Law and announces a royal decree based on the cabinet's decision[17]. The Kings feels that covid-19 is a national treat and thus a need to cease the normal country laws in other to flatten the curve, the Jordanian governments believes the Defense Law has helped the country its rapid response in controlling the spread of the virus[18].

Theories Regarding the Evaluations of Government Procedures and Response

The fights against the covid-19 is led by the Jordanian government in collaborations with the National Center for Security and Crisis Management (NCSCM), the task force to handle this crisis is made up of people from organizations, ministries and sectors in order to come up with the best recommendations in combat the virus[19]. A website was immediately created by the ministry of health and the Ministry of Digital Economy and Entrepreneurship to raise awareness and provide real time information to the public regarding covid-19[20], the government also collaborated with Facebook to

Since the first case of the Coronavirus was recorded in Jordan, the Jordanian authorities strategized a set of measures to immediately mitigate the spread of the COVID 19 virus. Some of the mitigating approaches taken by the government are: closing of all boarders and the airspace, schools were short down including Universities, public gatherings were cancelled by shorting down businesses and leisure centers that will encourage such gatherings, citizens were placed in self-quarantine.

Government decisions were put into action through the implementation of the defense law thus enforcing strict curfews, to limit the movement of people by enforcing it. Government authorities further lunched a campaign for effective communication awareness's about the virus among the people of Jordan. Another measure taken by the government is to increase the number of medical staff in hospitals, additionally government used the services of its security personnel to distribute provisions within communities.

The concept of unitary decision is the case of Jordan can be directly linked to the decision made by King Abdullah II to adopt the defense law and this decision was supported by the government, bicameral legislature, and judiciary(8).

Who are the Main Figures in the Decision-Making Process?

In Jordan, the fight to mitigate Coronavirus pandemic is led by the Jordanian Government by collaborating with various institutions such as the Jordan's National Center for Security and Crises Management (NCSCM). The NCSCM is the Jordanian government crisis management task force responsible for decision making and strategic planning for the fight against the Coronavirus in Jordan and this task force consist of various ministries across the government, institutions both private and public and Multi-lateral organizations with the sole objective of identifying and provide the best mitigation procedures, recommendations and action points.

The Impact of Public Opinion, the Opinion of His Majesty and the Forces of Pressure

The public opinion about governments approach to control covid-19 in Jordan is not positive, this came as a results of governments decision to activate the Defense Law(9). The Defense Law No.13 of 1992 was activated following a royal decree that was issued by His Majesty King Abdullah II upon the recommendations of the council of ministers.This law is meant to give the Prime Minister the ultimate power to curtal citizens' rights and to take all the necessary actions to fight a treat that the country faces and in this case is the spread of covid-19 in the country(10). Violators of this law can face a penalty of up to 3000

agriculture generally contributes 5.6% to the total GDP of the country by 2018. Another sector that contributes to the GDP is Jordan's service sector and this sector is greatly affected due to the lockdown. COVID 19 has great economic impact on governments and with these further constrains governments generally will have to place strategies for post-COVID 19 economic recovery and that includes Jordan.

Governments outlining strategies Post-COVID 19 is a major need right now, the pandemic has affected the Economy of Jordan and the global economy at large therefore we will experience a global shift in international affairs. The crisis after the corona virus will be a restraining economic period for Jordan especially in the service and agricultural sector which are currently affected by the lockdown and current government measures. Jordan produces a vast majority of its agricultural production such as fruits and vegetables and the country is self-sustained in meat and dairy products thus with an effective post-Coronavirus coping mechanism in line and country will effectively reduce the economic impact(5).

The Coronavirus pandemic has placed great constrains on foreign aid and the availability of foreign aid post COVID 19 pandemic from affected donor agents will be challenging because these countries are also affected by the global economic downturn. Therefore, with the economic challenges faced by donor agents Jordan will face a complete reduction in foreign aid which will impact the economy even though foreign aid now contributes 7% of the economy. Even with the reduction in foreign aid the country needs the contribution of foreign aid post COVID 19 pandemic in other to sustain Jordan's economy. Thus, the Jordanian government needs to set up policies and strategic actions to move its economy from potential recession(6).

Evaluating the Public Policy: What is the Policy and Drafting Government Decisions? What is the Theory of Unitary Decision?

A unitary system of government, or unitary state, is a sovereign state governed as a single entity. The central government is supreme, and the administrative divisions exercise only powers that the central government has delegated to them.

The system of governance in Jordan is the unitary system approach which is overseen by the country's constitution Monarchy which was adopted in 1952. This constitution is the supreme law that directly governs the Monarch, which directly governs the other legislative bodies such as the government, bicameral legislature, and judiciary(7).

COVID-19 pandemic response was triggered by necessity because of the impact the spread of the virus has made in other countries and regions globally. Thus, the Jordanian government was able to place quick and extensive laws to quickly curtail the impact of the virus. The governments continued and resilient protection of its people both internally and externally with the high number of refugees (over 5million) and refugee camps within the country, the government had to maintain strict measures to avoid a drastic spread and impact of the virus.

On 9th April 2020, Jordanians participated both local and national level to contribute to the social-distancing measures as recommended by the WHO, according to Jordan's former minister of Social development, culture, labor and health implementing the defense law wasn't restraining because Jordanians are generally law-abiding citizens and that has enabled government in containing the virus from spreading. Few weeks after the announcement of the curfew, the government decided to loosen few measures such as allowing convenience stores to open across Jordan but at a certain time frame to allow citizens to be able to purchase basic necessities(4).

Notable steps taken by the government during this period was the delivery of basic food supplies to communities and refugee camps across Jordan. The government employed the services of the Jordan armed forces and other security agents to deliver basic food necessities, water, and oil to limit citizen movements thus avoid public gatherings. The Jordan public institutions such as its security services played pivotal roles in not only restricting people's movements to also offering its services in distribution food items. Furthermore, the Government provided citizens with free internet services to keep people busy and entertained by at home, as well as online lectures were conducted to keep students occupied, the less-privileged families were provided with allowances, government staff were paid full salaries and governments urged the private sector to pay staff full salaries when they work from home while 50% salary paid to staff that couldn't work from home due to uncontrol circumstances.

These measures had really paid off for the Jordanian government, major regions in Jordan record very few cases while other regions have no cases such as Southern Jordan. Currently only the densely populated cities are recording cases such as the City of Amman, Irbid and Zarqa these are clear indications of a successful approach to early mitigation of the Coronavirus.

The Economic Impact

The strict lockdown and defense law measures taken by the Jordanian government to mitigate the spread of COVID 19 has placed economic constraints on all governments including the Jordanian Government. Jordan produces a vast quantity of fruits and vegetables available in the country,

A strategy in place to curtail the spread of the virus was announced in the City of Amman by the Jordanian Royal family, King Abdullah II on March 17th 2020, this is known as the defense Law. The defense law is a coping mechanism set to combat the fast spread of the virus within Jordan. The Law enables government authorities with the power to set restraining others such as enforcing curfews, the ban of public gatherings, and inspecting individuals, these measures were set to enable the country to combat the Coronavirus. The issuance of the defense law ensured that citizens wear face masks anytime they are in public places. According to King Abdullah II, the defense law is not meant to deprive Jordanian citizens of their basic rights rather the law is there to ensure the protection and well-being of citizens during this pandemic.

In 1992, Jordan's first defense law was established, and this Law allows government security service to strictly enforce curfew within the country. This measure stopped people's movement except during emergencies to limit public gatherings. The law as far as allows authorities to arrest and detain citizens found not abiding to the Law(1).

The 1992 defense law supported the nationwide curfew which was immediately followed by a state of emergency empowering the government to enforce an army imposed curfew with strict measures to be abided by citizens (2).

The strict measures enforced during the state of emergency includes a lockdown of the Capital city of Amman from all regions within Jordan thus directly banning travels outside of the city. Additionally, Jordan's land and sea boarders with its neighboring countries were put on temporary lockdown.

How Jordan was a Role Model in Dealing with the Virus

March 2nd 2020, Jordan's first case of COVID 19 was confirmed from a traveler from Italy to Jordan. The government's response to the confirmed case was swift. A response that was not experienced in the country since September 1971. A curfew was announced, total lockdown of the country from all entry points, social distancing was immediately imposed especially in the densely populated regions of the country, over 5,000 travelers into Jordan were quarantined, the government used five star hotels as quarantine zones for these visitors which were mainly located within and near the Dead Sea(3).

Jordan's quick and swift measures were no other in the entire Arab region and the objective was achieved because the country recorded low cases of COVID 19 since its first case thus making the country an exemplary role model for other nations in dealing with the COVID 19 pandemic.

By 15th April 2020, the country recorded 407 new cases of the Coronavirus, 7 deaths and 250 recoveries were achieved. Jordan's swift response to the

يستحق الثناء من المجتمع الدولي. وكما قامت الدراسة بالمزيد من التحليل لنهج السياسة العامة الأردنية ورد فعل المواطنين على هذه السياسات بالإضافة إلى تأثيره المباشر على حياتهم اليومية والاقتصاد لما بعد فيروس كورونا المستجد.

الكلمات المفتاحية: استجابة الأردن لجائحة فيروس كورونا المستجد، السياسة العامة، التأثير الاقتصادي.

Introduction

COVID-19 pandemic is one of the most infectious diseases the world has ever experienced. The disease is caused by severe acute respiratory syndrome known as Coronavirus 2. The virus originated from Wuhan, China in 2019 and it quickly spread across the globe. Since the outbreak of the COVID-19 pandemic, over 13 million confirmed cases and 586,000 deaths have been recorded globally. The rapid spread of the virus has put the world on a stand still, the global economy is deeply affected thus resulting to one of the biggest economic crises ever experienced since the global financial crisis in 2008.

This article focused on the impact of the on-going COVID-19 pandemic in Jordan and the response approach taken by the Jordanian government. The study discussed the issuance of the defense law in Jordan and its impact on the daily lives of citizens, a close look at some of the immediate approaches taken by the government to mitigate the spread of the virus, the support available to communities during the lockdown in order to discourage peoples movements, some of the measures taken by the government to flatten the COVID-19 Curve are further discussed. The researcher highlighted the economic impact of the COVID 19 in Jordan and an analysis of early mitigation strategies were discussed to minimize the impact. This article further studied the role of public polices and how important it is to have public policy specialist in decision making institutions and authorities. Lastly the article highlighted public opinion on the above-mentioned policies and actions taken during this pandemic.

Defense Law: The First Defense Law was in Jordan Issued

The COVID 19 Pandemic is deeply affecting countries across the globe, with the increasing number of cases and deaths being recorded daily due to the fast transmission of the virus which there are ongoing research and debates on the virus being airborne or not. In the case of Jordan, the government is strictly adhering to the safety measures and precautions for governments and individuals to contain the fast spread of the virus recommended by the World Health Organization. The government has taken shift measures to prevent and control the spread of the virus across the country through communicated strategies.

Jordan's Response in Mitigating the COVID-19 Pandemic: *The Impact of Public Policy in Addressing a Pandemic*

Tamador Zaki Yosef Alzghol*

Received Date: 24/2/2020 **Acceptance Date: 8/6/2020**

Abstract

The world is currently facing one of the most rapidly spreading pandemics of our time, swift actions by governments in controlling the spread of the virus in their countries is determined by the number of cases recorded. This Global pandemic has moved governments in an uncertain space due to the rapid and almost uncontrollable spread of the virus once it hits a community. The Hashemite Kingdom of Jordan is commended for the quick action taken to control and overcome the spread of the COVID-19 virus within its lands. This article discusses the approach Jordan uses to control the spread of the virus in its lands, some which are commendable by the international community. The study further analysis Jordan's public policy approach and the citizens reaction to these policies and its direct impact on their daily lives and economy Post-COVID 19.

Keywords: COVID-19 Pandemic Response in Jordan, Public Policy, Economic Impact.

استجابة الأردن للحد من جائحة فايروس كورونا المستجد:

تأثير السياسة العامة في معالجة الوباء

ملخص

يواجه العالم في عصرنا الحالي واحدة من أسرع الأوبئة انتشارًا، ويتم تحديد الإجراءات السريعة التي تتخذها الحكومات للسيطرة على انتشار الفيروس في بلدانها بناء على عدد الحالات المسجلة. لقد وضع هذا الوباء العالمي الحكومات في مكان غير مسبوق بسبب الانتشار السريع، الذي لا يمكن السيطرة عليه تقريبًا، للفيروس بمجرد أن يصيب المجتمع. ويشاد بالمملكة الأردنية الهاشمية للإجراءات السريعة التي اتخذتها للسيطرة على انتشار فيروس كورونا المستجد والسيطرة عليه داخل أراضيها. تناقش هذه الدراسة النهج الذي يستخدمه الأردن للحد من انتشار الفيروس على أراضيه، وكان بعض هذه الإجراءات

© **All rights reserved to Jerash University 2020.**

* Land of Peace Center for Development and Human Rights, Jordan.
Email: Alzghol.t@gmail.com

Saccio, Peter. (1974). *Shakespeare's English Kings*. Oxford: Oxford University Press.

Theron, Jacques and Oliver, Ema. (2018). "Changing perspectives on the Crusades." *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 74, 1. https://doi.org/10.4102/hts.v74i1.4691.

Tillyard, E.M.W. (1962). *Shakespeare's History Plays*. New York: Collier.

Tyerman, Christopher. (2006). *God's war: A New History of the Crusades*. London: Penguin.

Tyerman, Christopher. (2011). *The Debate on the Crusades*. Manchester: Manchester University Press.

Van de Water, J. (1960). "The Bastard in *King John*." *Shakespeare Quarterly 11, no.* 2: 137-146. DOI:10.2307/2867202.

Weir, Alison. (1995). *The Wars of the Roses*. New York: Ballantine.

List of Sources and References:

Barber, Malcolm. (1992). *The Two Cities: Medieval Europe 1050-1320*. London: Routledge.

Blanks, David. (Ed.). (1997). *Images of the Other: Europe and the Muslim World before 1700*. Cairo: The American University in Cairo Press.

Chew, Samuel. (1974). *The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance,* (reprint). New York: Octagon.

Daniel, Norman. (1986). *The Arabs and Medieval Europe*. New York: Longman.

Dorius, R.J. (1964). *Discussions of Shakespeare's Histories*: *Richard II* to *Henry V.* Boston: Heath.

Evans, G. Blackmore, ed. (1974). *The Riverside Shakespeare.* Boston: Mifflin.

Hamilton, Bernard. (1979). *Monastic Reform, Catharism and the Crusades, 900-1300.* London: Variorum.

Holt, Peter M. (1986). *The Age of the Crusades*. London: Longman.

Lamb, Harold. (1934). *The Crusades: Iron Men & Saints*. London: Butterworth.

Lane-Poole, Stanley. (1964). *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem*. Beirut: Khayats.

Lock, Peter. (2006). *The Routledge Companion to the Crusades*. New York: Routledge.

Mastnak, Tomaz. (2002). C*rusading Peace: Christendom, the Muslim World and Western Political Order*. Berkeley: University of California Press.

Mills, Charles. (1820). *The History of the Crusades for the Recovery and Possession of the Holy Land*, vol. 2. London: Longman.

Nederman, Cary and Forhan, Kate. (1993). *Medieval Political Theory - A Reader: The Quest for the Body Politic, 1100-1400*. London: Routledge.

Phillips, Jonathan. (2010). *Holy Warriors: A Modern History of Crusades*. London: Vintage.

Powell, James. (1968). *Anatomy of a Crusade, 1213-1221.* Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press.

Riley-Smith, Jonathan. (1985). *What Were the Crusades*? London: Macmillan.

Riley-Smith, J. (2008). *The Crusades, Christianity and Islam*, Columbia University Press, New York.

35 Saccio, 206.

36. For a more detailed account on the historical story of the historical dispute of Pope Innocent III and King John over the appointment of Stephen Langton, see Saccio, 196.

37 Cary Nederman and Kate Forhan, *Medieval Political Theory - A Reader: The Quest for the Body Politic, 1100-1400* (London: Routledge, 1993), 14.

38 Nederman and Forhan, 15.

39 Nederman and Forhan, 14.

40 Nederman and Forhan, 15.

41 Saccio, 204. See also

42 All quotations from the plays of Shakespeare are taken from G. Blackmore Evans, ed., *The Riverside Shakespeare* (Boston: Mifflin. 1974).

43 Saccio, 204; and Nederman and Forhan, 14-6).

44 Saccio, 204.

45 Tillyard, 91-98.

46 Barber, 128.

47 Barber, 119.

48 Theron and Oliver, 1.

49 Mills, cited in Theron and Oliver, 284.

50.Barber, 119.

51 Mastnak, 16.

52 Tyerman, 33.

53 Tyerman, 47.

54 For a full discussion of that war, See Alison Weir, *The Wars of the Roses* (New York: Ballantine, 1995).

55 *Americana Encyclopedia, s.v.* "Crusades," by John Saunders, 1981 edition.

9 Tyerman, 14.

10 For more on Shakespeare's history plays and their scope, see E.M.W. Tillyard, *Shakespeare's History Plays* (New York: Collier, 1962); and Peter Saccio, *Shakespeare's English Kings* (Oxford: Oxford University Press, 1974), 4-5.

11 Malcolm Barber, *The Two Cities: Medieval Europe 1050-1320* (London: Routledge, 1992), 135.

12 Jonathan Riley-Smith, *What Were the Crusades*? (London: Macmillan, 1985). Riley-Smith counts various types of crusades: crusades to the Near East, crusades in Spain, crusades in North-Eastern Europe, crusades against Schismatics and Heretics, and crusades against lay-powers in the West, 21-8.

13 For a full discussion of the definition and elements of crusades, see Riley-Smith, 12-13, 18-24.

14 Riley-Smith, 55-62.

15 Barber, 119.

16 Tyerman, 38.

17 Tyerman, 40.

18 Cited in Tyerman, 40.

19 Cited in Tyerman, 42.

20 Tyerman, 58.

21 Tyerman, 59.

22 Tyerman, 60.

23 Tyerman, 60.

24 Tyerman, 62.

25 Riley-Smith, 21-8.

25 Tyerman, 62.

26 Barber, 131.

27 For a full account of the Fourth Crusade, see Barber, 131-32.

28 James Powell, Anatomy *of a Crusade, 1213-1221 (*Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press, 1968), 168.

29 Barber, 133.

30 Barber, 129.

31 for a full discussion of the character of Austria, who is a Shakespearean composite of two historical figures Leopold archduke of Austria, who had captured Richard I in Germany, died in 1194, see Saccio, 204-05.

32 Saccio, 119-22.

33 J. Van de Water, "The Bastard in *King John*," *Shakespeare Quarterly 11, no.* 2 (1960), 137.

34 Van de Water, 137.

engagement that there is no reference to Crusades in the tetralogy of the three parts of *Henry VI* and *Richard III*.

Conclusion:

Shakespeare's review of the centuries of medieval England and Europe sees the continent as a body divided by the papal policies and debilitated by the contests between the spiritual and the temporal, the *regnum* and the *sacerdotium*. Shakespeare lived in an atmosphere of somehow independent secular politics that enjoyed a great amount of freedom from ecclesiastical intervention, which had been a difficult ambition to realize by early medieval monarchs.

In Shakespeare, as in history, the crusades to the Holy Land were mainly pragmatic wars meant originally to serve ecclesiastical orders and European monarchs. The longing of Shakespeare's Henry V and Salisbury for a united continent that can fight abroad and regain the Holy places, the very sites of Christ's life, death, and resurrection, heralds the late twentieth-century awareness of European identity. The contemporary consciousness, anticipated by Shakespeare, is developed in the modern world to think not of spiritual legacy, but of the temporal well-being of all Europeans. The Elizabethan perception of the crusades can be best be represented by the following words of John Saunders on the same subject:

> Perhaps the greatest and least disputed achievement of the Crusades was to educate the Western nations in a sense of unity by welding them together in a common and persistent endeavor. It was no ordinary series of wars that could plant in the minds of men "the idea of Europe" or the consciousness of being European.[55]

Endnotes

1 Jacques Theron and Ema Oliver,"Changing Perspectives on the Crusades," *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 74, 1 (2018), 1.

2 Theron and Oliver, 1.

3 Tomaz Mastnak, C*rusading Peace: Christendom, the Muslim World and Western Political Order* (Berkeley: University of California Press, 2002), 63.

4 Mastnak, 63.

5 Theron and Oliver, 1.

6 Theron and Oliver, 1.

7 Christopher Tyerman, *The Debate on the Crusades* (Manchester: Manchester University Press, 2011), 14.

8 Tyerman, 14.

marriage to the French princess brings about an ideal harmonious situation between the English and the French. Such an exemplary unity between European nations creates the proper environment for crusading against the "menacing" Turks. Henry V courts Katherine, saying:

> Shall not thou and I, between Saint Denis and Saint George, compound a boy, half French, half English, that shall go to Constantinople and take the Turk by the beard? (*Henry V*; 5.2. 206-09)

This scene of unity and harmony between England and France affected through the marriage of Henry V and Katherine is best juxtaposed to the scene in *King John* discussed above when the papal representative prevents peace and unity between the same countries through the marriage of the Dauphin and Blanche. The Juxtaposition shows the destructiveness of papal policies in the early situation and the blessedness of nations when there is no such interception or influence. The play abides by the concepts of the divine rights of kings and indulgence as a reward for those who pick the cross. However, the absence of papal influence from *Henry V* enables the English hero to achieve prosperity and cater for the welfare of his people. Shakespeare anticipates the future discussion about separating religion from governance that led to the success and progress of Europe.

The early death of King Henry V leaves a vacancy of power in England, and the accession of his very young son, crowned as King Henry VI, creates a suitable situation for rivalry among the dukes and later a break of civil war between the Yorkists and Lancastrians, usually referred to as Wars of the Roses (1455-1485).[54] The bloody events of these wars that occupy the major space of the first tetralogy can be looked at as a Shakespearean dramatization of Carlisle's prophecy in *Richard II*: "The blood of English shall manure the ground / And future ages groan for this foul act" (*Richard II*; 4. 1. 137-38). The foul act Carlisle refers to is King Henry IV's usurpation of King Richard II's crown. Thus, God's punishment for Henry IV's sin falls upon the English during his grandson's rule. Henry VI's crown is lost to the Yorkist faction, only to be regained by Henry Tudor, Earl of Richmond, later Henry VII, after the Battle of Bosworth in 1485.

Henry VII puts an end to the devastating dynastic struggle through marriage to a daughter of the Yorkist Edward IV, thus, uniting the claims of the two factions. In the first tetralogy, Shakespeare demonstrates how England loses continental domains and shrinks to its insular boundaries to destroy itself with an inner struggle over the crown. It is to avoid such a civil war that Henry IV plans, or at least claims, to crusade to Palestine. It is also because of this indigenous

availability of new facts or input and the objectivity about these activities resulting from the distance of time and space.[48]

One such avid example is Charles Mills' The History of the Crusades (1820) which is a very skeptic 19th-century evaluation of the traumatic activities of the crusades. It criticizes the role of the Roman Catholic Church and the papacy for these activities. He says that "it was the policy of the Church of Rome to encourage the spirit of crusading, because they who skillfully administer public prejudices, become in time masters of the people." [49] Mills indicates that there was an economic factor behind the zeal for proclaiming holy wars by the Roman pontiffs, who were enriched by the crusade contributions, a fact that broke the spirit of crusading. More recently, Barber (1992) similarly argues that the origins of the crusades lie in the nature of the Christian community towards the end of the eleventh century rather than through the external provocation of the Muslim Seljuks at the time. He goes on to say that Jerusalem fell to the Muslims in 638 without motivating any similar response to the pontifical proclamation of Urban II at Clermont in 1095.[50]

Another example is that of Tomaz Mastnak (2002) who points out another aspect in this debate that holy war was a stage of development that replaced "holy (peace)" in medieval thinking "with reference to the volatile relationship between Muslims and Christians." [51] This way Christianity moved from peace to war. Likewise, Christopher Tyerman (2006), a leading modern authority on the subject, explains the western changing thought during the time of the Crusades, showing how "Christian pacifism changed into Christian just war." [52] He explains how "holy war became a part of the papal program." [53] He also propounds the deception and propaganda in Urban II's speech that ignited the Crusades.

Shakespeare anticipates such revisionist views. In the two parts of *Henry IV*, he demonstrates that those wars were pragmatic in nature and were meant to enforce the will of the church, and later the monarchs, upon Europe or European countries. In *Henry V*, Shakespeare presents an epic hero as well as an ideal English monarch who benefits from his father's experience and advice by stirring his nation to fight for a just cause rather than crusading to the East. He leads his nation to regain its rights in France. King Henry V, however, remains aware of his father's sin and is also apprehensive lest God's wrath fall upon his head. Before the decisive battle of Agincourt, he appeals to God not to punish him in this battle for the sin of his father: "Not to-day, O Lord, / O, not to-day, think not upon the fault/ My father made in compassing the crown" (*Henry V*; 4.1.291-94). The righteous monarch is exempted of heavenly revenge and wins a victory over the French. His triumph regains him the English territories and wins him the heart of Katherine, the daughter of the French king. Henry's political

earth; he is not given a breathing space to enjoy the crown he has usurped. His rule starts with the eruption of mutinies, ailing health that disables him, and the irresponsibility and playfulness of his eldest son, Harry, who spends most of his time in taverns, setting intrigues for drunkards and outcasts, instead of shouldering the responsibility with his devastated father. What multiplies Henry's agony is his inability to crusade to Jerusalem to free his soul from guilt, or so he claims.

We, however, discover towards the end of 2 *Henry IV* that King Henry's initial promise at the end of *Richard II* to crusade to Jerusalem is not genuine, but is merely a tactic to direct the energies of the nation to wars abroad, instead of leaving the ambitious factions at home to plot against his crown and life. He is particularly aware of this concern since he himself has set a precedence in teaching "Bloody instructions, which being taught, return / To plague th' inventor" in Macbeth's phraseology (*Macbeth;* 1.7.9-10). Like Macbeth, King Henry IV wants to avoid the "even-handed justice [which] commends th' ingredience of our poisoned chalice / To our own lips" (*Macbeth;* 1.7.11-12). This much is revealed in King Henry's last deathbed advice to his son and inheritor to the throne:

I... had a purpose... now
To lead out many to the Holy Land,
Lest rest and lying still might make them look
Too near unto my state. Therefore, my Harry,
Be it thy course to busy giddy minds
With foreign quarrels, that action, hence borne out,
May waste the memory of the former days. (2 Henry IV. 4.5. 209-15)

Shakespeare expresses his revisionist view of the crusades and the reality of crusading in his exposure of the real motives behind King Henry's intended crusade which can be viewed as a sample of the pragmatic reasons lying behind other political and religious leaders' involvement in the crusades. This view, somehow, anticipates the skeptical conclusions of four centuries of modern historical revision of the atrocities of the crusades in Europe and abroad.

Jacque Theorn and Erna Oliver (2018) in their article, "Changing perspectives on the Crusades," provide a comprehensive survey of the fluctuating views on the crusades expressed by major authors on the subject from the Age of Shakespeare to the 21st century. They argue that the philosophy of revisionism of historical events is pertinent to the fact that history is usually written from the point of view of the dominant party in society. They add that the very idea of reinterpreting "historical events happens because of the

king. This sort of violation and the means of salvation correlate in Shakespeare's *Richard II*, the two parts of *Henry IV,* and *Henry V*.

In these plays, the writer elaborates on the interrelationship of these two issues: the divine rights of kings and crusading to Jerusalem as a method of deliverance from violating the first issue. In *Richard II*, Shakespeare brings the first concept to the fore. A monarch, according to this concept, is considered the "deputy", the "minister", or the "substitute" of God on earth (*Richard II;* 1.2.37-41). A king was thought to be appointed by God and no power had the right to depose him except God Himself. Carlisle consoles King Richard saying: "that Power that made you king/ Hath power to keep you in spite of all" (*Richard II;* 3.2. 27-8). And later, Richard assures himself: "For well me know no hand of blood and bone/ Can gripe the sacred handle of our sceptre,/Unless he do profane, steal, or usurp" (*Richard II;* 3.3. 79-81). Furthermore, the king on earth is viewed as a microcosmic representation of the universal macrocosmic divinity of God in heaven. This is why nature and the universe at large respond with chaotic changes foretelling the demise of a king. This conviction is available in *Richard II*, *King Lear*, *Julius Caesar*, among others. This is why the death of a king in Shakespeare is preceded and accompanied by disorder and chaos in the universe in both the terrestrial and celestial spheres. The case becomes worse when a subject kills a king or usurps his crown. Thus, Bolingbroke, crowned as Henry IV, at the end of *Richard II,* is aware of the gravity of his sin in violating the divine right of King Richard. Moreover, the execution of Richard at the hands of Exton, the agent of Bolingbroke, makes the sin unbearable. When Henry is told of Exton's execution of Richard, he responds: "Exton, thank thee not; for thou hast wrought/ A deed of slander, with thy fatal hand,/ Upon my head and all this famous land" (*Richard II*; 5.6. 34-6). Henry's is not only a crime against the English court but a sin against heavenly divinity. This sin is of so paramount weight that can be cleansed only by an act of parallel significance. The only way available for Henry IV to alleviate the heavy burden of sin from his soul is to crusade to Jerusalem:"I'll make a voyage to the Holy Land,/ To wash this blood off from my guilty hand" (*Richard II;* 5.6. 49-50).

Shakespeare here points out one other element of a crusade, namely the element of indulgence as the most important among the spiritual and material privileges granted to those who took the cross and crusaded to Jerusalem. Indulgence meant that those who died on a crusade would have their sins wiped clean and would be guaranteed a place in heaven.[47] Henry's usurpation of Richard's crown and his need for purgation through crusading are central to the massive flux of events in the first and second parts of *Henry IV*, *Henry V*, and the three parts *Henry VI*. Heavenly wrath over the violation is reflected by the immediacy of Henry's agony, suffering, and lack of fulfillment during his life on

Presented somehow like a clone of Richard I, Bastard revives the English patriotism best represented by his father. He is given an enveloping effect in the play. He appears most emphatically in Acts I and V. In Act II, he revenges his father's death, in Act V he regains the heroic spirit of his father, especially at a time of military defeat before the French and religious submission to Rome. Amidst a declining historical moment in which King John surrenders to the orders of Rome, the English nobles join arms with the French, and the English citizens welcome the army of the Dauphin, Bastard awakens his Plantagenet spirit and takes leadership of the English forces against the invading French army. In fact, he is given the closing lines to end the play on a national, patriotic, and heroic note, a note that appeals very much to Elizabethan writer and his audience:

This England never did, nor never shall,
Lie at the proud foot of a conqueror,
But when it first did help to wound itself.
Now these her princes are come home again
Come the three corners of the world in arms
And we shall shock them. Nought shall make us rue
If England to itself do rest but true. (King John; 5.7. 112-18)

This form of English heroism retrospectively tailored from a Reformation outlook prevails in the play. It is initially associated with Richard I and John's defiance of Papal orders at the outset of the play. But as King John fails to sustain this fortitude till the end, English valor is inspired and provoked by Richard's "cordelian" spirit through Bastard. David Womersley (1989) asserts that "King John's, final unalloyed patriotism is decisively shaped by our awareness of the route taken by the Bastard to reach the position from which he makes his final assertions" (500).

Why the Crusades and why crusading?

In the second tetralogy, Shakespeare introduces the popular religious and political incentives for crusading to the Holy Land. He examines the belief that involvement in such an activity can warrantee the crusader the ultimate divine reward of salvation for the gravest of all sins against God, namely the violation of the Divine Right of Kings.[45] This way Shakespeare registers the late medieval and Renaissance public consciousness which kept Jerusalem as the "focal point of crusading," in Barber's words, [46] as much as he records the political concept that viewed the king as the sacred deputy of God on earth. This way any violation of the monarch's authority meant a sin against God to be punished by God Himself. Only taking the cross and fighting to deliver Jerusalem will warrant salvation and expiation for the sinner who violates this sacred right of a

the English throne. Louis claims that "I, by the honor of my marriage-bed, / After young Arthur, claim this land mine" (*King John;* 5.2. 93-4). Abjuring his role as "Rome's slave" (5.2.93-4), the pragmatic Louis is encouraged by several factors. These factors include his military success in the battle-field, his alliance with the noble dissenters, the sickness and withdrawal of the king from London, and the favorable reception Louis gets from the English people. Thus, the inter-Christian crusade ignited by Rome turns into a secular continental rivalry over the legitimacy of authority in England.

Longing for a crusade to the Holy Land:

The turbulent situation of England brought about by papal meddling in the affairs of the continent releases the longing for European unity in which the combating armies can unite and lead a real crusade against the Turks. Salisbury expresses such longing in a spirit that Louis calls "a noble temper." Salisbury wishes: "O nation, that thou couldst remove!/ And [gripple] thee unto a pagan shore,/ Where these two Christian armies might combine" *(King John;* 5. 2. 33-4, 37). Salisbury's quest for European forces to stand united against the Turks who were gaining ground in Europe echoes the pleas of contemporary historiographers, such as Foxe, Daniel, Knolles, and Fuller for European solidarity that could stop the progress of the Turks in the continent. Shakespeare in *King John* records the European temper and pulse of his age. Interestingly, the English historiographers had the conviction that the victories of the Turks were some of the repercussions of the failure of the crusades.

The crusade Salisbury pleas for is similar to that in which the legendary Richard I participated, "Richard, that robb'd the lion of his heart/ And fought the holy wars in Palestine" (*King John;* 2.1. 3-4). Richard I represents the English chivalry and heroism. The legendary story of his ripping a roaring lion of its heart is referred to in various places in Act I of the play. Bastard takes after his father and revitalizes his heroic spirit. Eleanor quickly identifies the genetic prints of her son Richard in the person of Bastard who has a "Cordelion's face" (*King John;* 1.1. 86), as he and his half-brother Robert Faulconbridge present their dispute over their inheritance of land. Eleanor wonders, not without pride: "Do you not read some tokens of my son/ In the large composition of this man" (*King John;* 1.1. 88-9)? King John, too, finds Bastard's parts "perfect Richard" (*King John;* 1.1.90). During the English campaign against the alliance of France and Austria in support of Arthur, Bastard sets forth to revenge upon Austria, the murderer of Richard I (Barber 1992, 129). Bastard in the play is dressed in a lion's hide, and joins the alliance in support of Arthur's restoration of the usurped crown in order to make amends for killing the lion-hearted (*King John;* 2.1.2-11).

The values of nuptial human unison, the concord and prosperity of nations that come through peace, the harmony that leads to human happiness are all thwarted by the obstinacy of the priest. His decisions and orders create turmoil in the two countries along with the disruption of human interrelationships. Shakespeare, in effect, describes the papal emissary as an agent of evil and destruction.

Pandulph's soothing words to King Philip after the defeat of France in the battles do not stand the bitterness and regret of the French monarch who showers him with a cluster of rhetorical questions:

What can go well, when we have run so ill?
Are we not beaten? Is not Angiers lost?
Arthur ta'en prisoner? Divers dear friends slain?
And bloody England into England gone,
O'er bearing interruption, spite of France? (King John; 3.4. 5-9)

Despite the resentment of Philip, the destructive agent does not give up but rather talks the ambitious Louis into leading a campaign against England, persuading him that John is going to kill Arthur and that act is most likely going to create a suitable situation in which the Dukes of England are expected to revolt against the illegitimate and murderous King and join Louis in revolt against him. He thus whets the ambition of Louis and pushes him to carry on his war into England.

In the last act of the play, Shakespeare revokes the spirit of Reformation he endows upon John in the early acts and casts him back into the historical perspective of the 13th-century. Under the pressure of civil dissentions over the death of Arthur, the demands of the church, and the French invasion of English soil, John finally succumbs to the orders of Rome and yields up his crown to Pandulph, which symbolically means that he turns England into a fief that he rules as a vassal of the pope. At this submission, Pandulph promises him to repeal the crusade declared against his country.

Notably, it is Louis now who gives up his role as the champion of the church, rejects the cardinal's quest to stop the war, and sustains his military expedition as the legitimate inheritor of the crown after the death of Arthur. He defies the papal legate's order to stop the war: "Your breath first kindled the dead coal of wars / And now 'tis far too huge to be blown out/ With that same weak wind which enkindled it" (*King John;* 5.2. 85-7). This defiance of Pandulph's papal orders marks the end of the crusade originally called for by him. England yields to the orders of Rome, and Louis changes his motives, namely he shifts from the role of the champion of the church to that of a rival in the contest for

this sort of inter-Christian crusades and presents it for total condemnation in the play.

Pandulph's dogmatic rhetoric and insensible declaration of war are juxtaposed to the sensible and honest appeals of King Philip, who very logically presents a case against war, saying that the two countries have been for so long in war; their hands are still smeared with blood, and are happy to come to blissful peace through the bond of marriage between the royal families. Philip emphasizes their unwillingness to go back to the miseries of confrontation. His sincere appeals to the Pope's deputy to revoke his proclamation of war against England and join them in peace and happiness go in vain. To the reasonable and reconciliatory petitions for peace and unity, Pandulph's response comes utterly irrational and absurd:

All form is formless, order orderless,
Save what is opposite to England's love.
Therefore to arms! Be champion of our Church,
Or let the Church, our mother, breathe her curse,
A mother's curse, on her revolting son. (King John; 3.1. 253-57)

This absurd language of absolutism and authoritarianism exposes the legate's heedlessness, recklessness, and futility. Not only that but the papal legate orders France to be the champion of the church under the threat of curse and ex-communication. As King Philip reluctantly chooses faith over peace, the triumphant cardinal gives a lengthy speech that is loaded with deceptive and irrational rhetoric or what Saccio calls "chicanery and chop-logic" in praise of the righteous decision of Philip.[44]

Pandulph's illogical declaration of holy war against England is also played against the pathetic and sentimental set of questions of Blanche to her newly wedded husband as he urges his father to take the cross and crusade for Rome:

Upon thy wedding-day?
Against the blood that thou hast married?
What, shall our feast be kept with slaughter'd men?
Shall braying trumpets and loud churlish drums,
Clamours of hell, be measures to our pomp?
O husband, hear me! ay, alack, how new
Is husband in my mouth! even for that name,
Which till this time my tongue did ne'er pronounce,
Upon my knee I beg, go not to arms
Against mine uncle. (King John; 3. 1. 300-09)

Without th' assistance of a mortal hand.
So tell the Pope, all reverence set
To him and his usurp'd authority apart. (*King John;* 3.1.155-60) [42]

King John's reaction to Pandulph is in the same spirit of the much later Henry VIII when he severed the English church from Rome in 1534. John even calls himself the "supreme head" of the national church, which was the very same title the English parliament endowed upon Henry VIII during the English break with the Italian papacy.[43] The medieval monarch also claims the status of the deputy of God in his kingdom, as he refers to himself as "sacred" king.

In this spirit, King John mocks the pope with a cluster of unusual epithets such as "earthly", "mortal", "slight, unworthy, and ridiculous", and describes the papal divine power as "usurp'd authority". This daring attack against the pope was unusual in the thirteenth century. It is rather a Shakespearean retrospective refashioning of an early Tudor monarch after the English reformation of the Renaissance. Saccio (1974) argues that though the English king is not meant to be delineated as a hero, but rather as a usurper of the crown, yet his verbal assault on the papal emissary is shown to be heroic and was much appealing to the Elizabethan Protestants of three centuries later. As Shakespeare makes sure not to credit King John for usurping the crown, he utilizes the situation to direct his assault against the papal representative Pandulph and, thus, against the Pope himself. He delineates the pope's delegate as a destructive discordant force that impairs peace in Christendom, thwarts human happiness of marital union, and instigates a war between two countries newly sworn to peace and alliance.

The timing of the cardinal's introduction to the play is very indicative and significant. He is rushed to the scene immediately after the English and the French have pledged to abject their hostilities and start amity and alliance through the political marriage of Louis, the Dauphin of France, and Blanche, the niece of John, a deal through which concord is expected to replace discord; love to replace hatred; and revels to replace rivalries. The entrance of the legate of Rome at this crucial point upsets the newly developed harmonious atmosphere and rather turns France and England into playfields of war and bloodshed again. He exterminates the only breathing space of hope and happiness in an incessantly turbulent world of war.

The papal legate curses and excommunicates John, imposes an interdict upon England, and succeeds in spurring King Philip of France to fight England on behalf of Rome. In fact, he declares a holy war, a crusade against England, in which France takes the cross and defends faith against 'blasphemous' England. Shakespeare by this repulsive presentation of Pandulph comes down heavily on

Pope Gregory VII in 1057 that forbade temporal leaders from interfering in the elections of clerical orders. The Gregorian creed reads as thus:

> No one of the clergy shall receive investiture with a bishopric or abbey or church from the hand of an emperor or king or any lay person, male or female. But if he shall presume to do so he shall clearly know that such investiture is bereft of apostolic authority, and that he himself shall lie under excommunication until fitting satisfaction shall have been rendered.[38]

This proclamation of the sole authority of the church over the appointment of religious positions was challenged by monarchs on the basis that they were the immediate agents of God in their realms, a sacral right that arose to a great extent from the Christian tradition and Scriptural texts (Romans 13: 1-4) that declared kings to be the servants of God. Gregory VII, on the other hand, founded his order on the doctrine of the independence of the church from the control of secular powers.[39]

In their illuminating study on the subject, Nederman and Forhan (1993) contend that the controversy led the thinkers of Europe to speculate about the nature and origin of government and rulership, thus creating an atmosphere with which secular political thought started to emerge. They further argue that the dispute between the religious and secular powers spread all over Europe through the twelfth century, heralding the distinctive and different character of Western modern politics developed through the separation between the state and the church. The dispute between King John and the pope in Shakespeare is in effect a reflection and documentation of the medieval Controversy of Investiture, i.e. the appointment of monastic orders in the countries of Europe, which engaged Europe in the early centuries of the second millennium, according to Nederman and Forhan. [40]

Shakespeare's *King John* can be considered as an attack on the papal see carried through the antipathetic presentation of Cardinal Pandulph, the legate of Pope Innocent III. The play views the dispute between England and Rome from an Elizabethan, not medieval, perspective. Indeed, John's defiance of and response to the papal orders are, as Saccio (1974) notices, couched in Reformation terms.[41] The king declares himself the supreme ruler and deputy of God in his country. He firmly and plainly informs the representative of the Pope that England will be independent of Rome and the priests following the Vatican will not be permitted to collect anything from English domains as usual:

> … we, under [God], are supreme,
> So under Him that great supremacy head,
> Where we do reign, we will alone uphold

King John is a Shakespearean composite of the two historical figures of Leopold archduke of Austria and Ademar Viscount of Limoges. The former had captured Richard I in Germany and died in 1194, the latter was besieged in his castle by Richard I, who died in 1199 during the siege, and Limoges died later that year.[31]

This conflict is brought to the limelight through the character of Philip Falconbridge, a bastard son of Richard I in Act 1. Bastard is a Shakespearean creation and not a historical figure, but he is given a major role in the play.[32] He is presented as a major character in *King John*. Recent scholarship on the play increasingly looks at him as the major character or rather the protagonist in the play. Van de Water describes him as "a major and ubiquitous figure in the play, and the only character in it who is in the least likable." [33] Furthermore, she considers him a representative figure of the "common, robust, patriotic Englishman who is a faithful follower and a good soldier." [34] However, for the purposes of this study, Bastard is there to revive the glory of Richard I, whose name is a correlative to the Third Crusade. He serves two purposes in this regard: firstly, he carries out a feud against Austria in revenge for his father, and secondly, he represents the English patriotism of his father in defiance of the crusade launched against England by the Pope. Thus, in Bastard's character the two brands of medieval holy campaigns within Europe and to the Holy Land are combined. He posits an imaginary situation in which he gives a new life to the spirit of Anglicism embodied in the character of Richard I, Coeur-de-lion. Bastard revives the readers' memory of Richard I's Third Crusade and the subsequent feuds against his fellow European leaders as he shows a relentless quest for revenge upon Austria, his father's enemy, in Act II. The Elizabethan playwright shows that the European dream of going united for the defeat of the "Pagans" holding the Holy places crumbled to pieces.[35] Furthermore, he serves as a reminder of Richard I's heroism and strong sense of nationalism in reaction to the holy war against England in Act 5.

In *King John*, Richard's crusade recedes to the background, yet it remains lurking behind the events of the play through the character of Bastard. Shakespeare pushes to the fore the destructive crusade launched by the legate of Pope Innocent III against the disobedient King John. Bringing this devastating internal war to the limelight, the Renaissance playwright invites the audience and readers to inspect and analyze the very idea of papal continental crusades. According to Saccio (1974), the reason behind the declaration of this war against England is the dispute between the English monarch and the pope over the intervention of the political leader in the appointment of Stephen Langton as Archbishop of Canterbury.[36] The tradition was that clerical positions were usually chosen by the canons or by the abbeys and bishoprics.[37] Political leaders had been prohibited from influencing the monastic choice since the creed of

Protestant playwright sheds light on a thirteenth-century continental holy war against England and the effects of a prominent external crusade against the Muslims in the twelfth century. He further addresses the pragmatism of crusading latent in the minds of religious and secular leaders which they resort to as a technique of managing power in their realms.

The Crusade against England during the reign of King John

The major bulk of Shakespeare's presentation of the crusades is provided in *King John*. In that play, Shakespeare presents a sample of the atrocious continental wars [25] and revives the memory of the famous Third Crusade to the Holy Land. King John was the young son of Henry II (1133-1189) and the illegitimate successor of his brother Richard I (1189-1198) to the throne of England. His reign came immediately after the Third Crusade, which was mainly led by Richard I and Philip II of France and ended in 1192 in a truce for three years with Saladin after Richard's failure to recapture Jerusalem. The main spirit that prevailed during that crusade was that of mutual suspicion between the monarchs of England and France, a spirit that revived partisan factionalism that marked the politics of the Latin states prior to the decisive Battle of Hittin (1187).[26]

During the years of John's reign also, Pope Innocent III directed two expeditions to Jerusalem, the Fourth (1202-1205) and the Fifth (1218- 1221) Crusades. The Fourth changes its direction to the city of Zara in Europe, rather than Egypt. Consequently, its leaders were excommunicated by the Pope. [27] The crusade lost its compass again as crusaders invaded and looted Byzantium in 1204. Barber contends that what they did to the city was devastating damage from which it never properly recovered, despite its liberation half a century later. Similarly, the Fifth Crusade was launched against Egypt, but failed to achieve its goals, as it "simply withered away," in James Powell's words, because of lack of resources and manpower.[28] It ended in an eight-year truce with Al-Kamil, the ruler of Egypt in 1221.[29]

Of the expeditions to the Holy Land, only the Third Crusade is referred to in *King John;* Shakespeare indicates that that crusade to the Holy Land was a flat failure as it brought about more hatred among Christians than success in defeating the Muslims. This attitude reiterates Foxe's view and anticipates Daniel's, Knolles' and Fuller's conclusions about the catastrophic consequences of crusades in general. There were more disputes and suspicions among the participating European monarchs than were combats with Saladin.[30] The playwright highlights the resulting feuds among the crusading leaders after returning to Europe, most avid of which is the feud of England's Richard I and the Duke of Austria. Saccio (1974) points out that the character of Austria in

Turks compared to the continent. Tyerman (2011) argues that the crusades were not an appealing topic or memory for English scholars, especially during the first two Stuart rulers. Samuel Daniel's *Collection of the History of England* (1621) is a good example of this attitude. Daniel, for instance, criticized Richard I of weakening England by going for war abroad when his country was trying to avoid troubles with the continent. During his combats with Saladin in the East, England suffered impoverishment at home. This view of Richard, the symbol of English heroism and chivalry, became popular and standard in England in the late sixteenth century.[20] Daniel persisted in his antagonistic view towards the crusades because they were very costly, led to the loss of most of the bravest men of Europe, and encouraged the Ottomans to expand into Europe as they saw that even when untied Europeans could not stop their march into the continent. He contended that by encouraging monarchs and rulers to take the adventure abroad, the popes meant to destroy them and extend their own power.[21]

Richard Knolles' substantial work, *The Generall Historie of the Turkes* (1603), was significant and appealing to seventeenth-century readers and thinkers. He advocated a plea for European unity and a counter-attack against the Turks, who were on the decline despite their current power. And although he believed that matters of religion should not be handled by the sword, he contended that Islam spread by the sword, was maintained by the sword, and should one day be dethroned by the Christian sword.[22] Knolles thought that the divisions among Europeans over the crusades led to their failure and gave leverage to the Turks. He also emphasized that the diversion of the Fourth Crusade to loot Constantinople led to segregation and weakness of Christendom.[23] Similar, though more moderate than Knolles, the Calvinist Thomas Fuller in his *Historie of the Holie Warre* (1639) evaluated the crusades in a detached style, expressing his criticism of the theology of the campaigns and the papal exploitation of the laity. He advocated a crusade against the Turks. Like Daniel and Knolles, Fuller called for European unity to stop the advances of the Turks in the continent.[24]

This was the intellectual background that surrounded Shakespeare's works that deal with the crusades. In his dramas, Shakespeare expresses revisionist ideas about the crusades that converge with historiographers of the Renaissance. However, Shakespeare is not a historian but conveys his views through the dramatic interaction of historical and non-historical characters without servility to the accurate historical sequence of events. He rather introduces characters of historical perspective in a different sequence of events. He also creates unhistorical characters to convey ideas and attitudes. Shakespeare reproduces history in an aesthetic formula to re-evaluate historical events in light of Renaissance values and perceptions. Pertinent to the currents study, the

This paper is a literary article that studies the dialectics of the crusades and crusading in Shakespeare's history plays in which the medieval religious, political, and historical contexts were revised from an Elizabethan perspective. The study propounds the Shakespearean revisionist insights on crusading, which were mainly formed and encouraged by the Renaissance movement of the Reformation. It is important to emphasize here that history plays are not records of historical events, but rather works of art that tackle human interaction and response to historical activities. The study further hopes to demonstrate that Shakespeare anticipated later Renaissance historiographical views and even modern skepticism about the real motives of the medieval religious and political leaders waging wars abroad.

Intellectual background:

This study draws on the erudite book of Christopher Tyerman (2011) *The Debate on the Crusades* in showing the intellectual milieu in which Shakespeare and Renaissance historiographers re-evaluated the medieval historical activity of crusades and holy wars. The author points out that the focus of the debate on the crusades to regain Jerusalem or repulse the encroachment of the Turks upon Christendom in the sixteenth century shifted from external wars to internal wars. He adds that the mainstays of crusading in "papal authority and Roman Catholic penitential system" had been challenged and rebuffed, and the very idea of waging war on religious grounds was lambasted.[16] Furthermore, Tyerman argues that in the seventeenth century, a general trend prevailed among the Protestant and Lutheran thinkers that the only legitimate ground for fighting Muslims was the defense of held lands to replace the previous perception of fighting on religious grounds.[17]

Tyerman reviews John Foxe's book, *The History of the Turks* (1566) as he came to the conclusion that the crusades fail because of "the impure idolatry and profanation of the Roman church." Foxe further concluded that "the papacy was responsible for the failure of the crusades, the loss of Constantinople, and the continuing rise of the Ottomans." [18] The Lutheran scholar Matthew Dresser pointed out that the crusades had a double cause: one by the Papacy and one by the ordinary crusaders. He concluded that "[p]apal avarice and duplicity … negated the honesty of the ordinary crusaders."[19] Dresser's comments on the crusades make a dialog with the medieval past, and the Reformation movement as a cycle in the continuum of evolution rather than a break from that past.

Generally, English scholars after the adoption of state Protestantism under Elizabeth I were less enthusiastic towards the crusades than their European counterparts, intellectually, because of the Reformation perceptions and, geographically, because of the detachment of England from the menace of the

covered in the second tetralogy of the two parts of *Henry IV,* and *Henry V*. As much, Shakespeare anticipated modern skepticism about the real reasons behind these campaigns.

References to the crusades and crusading in Shakespeare appear in *King John* and the second tetralogy of *Richard II*, the two parts of *Henry IV,* and *Henry V*. *King John* is an independent play that covers the story of England during the reign of the title king from 1198-1226; the second tetralogy covers English history during 1398-1422. Interesting enough is the fact that there are no allusions to crusading in the earlier tetralogy of the three parts of *Henry VI* and *Richard III*, which cover later events spanning the period between 1422-1485[10]; neither is there any mention of crusading in *Henry VIII* (1509-1547). The two tetralogies document the English history during the fifteenth century during the period between 1398-1485, which was over a century after the fall of the Latin states in the Holy Land.[11] Among all the histories of Shakespeare, only *King John* is devoted to cover events in English history during the years of the crusades to the Holy Land between 1095-1291.

In *King John,* Shakespeare alludes to two types of crusades: the 'holy' campaign directed against uncompromising England under the rule of King John, and those campaigns that were directed to the Holy Land, specifically the Third Crusade.[12] The play also points out the three elements necessary to define a military campaign as a crusade. These three elements are the papal proclamation of war, taking the cross, and fighting for a just cause.[13] In the second tetralogy, the Elizabethan playwright maintains the Western idea that keeps Jerusalem as the main goal of crusading and highlights the spiritual incentives granted to crusaders, mainly the “privilege of indulgence" as the only way to cleanse human sins.[14] Shakespeare further shows that crusades were at times pragmatic: holy wars were joined as means for the expiation of sins; or prepared for the tactical purpose of directing the energies and violence of belligerent people to wars abroad in order to avoid disorder and disputes at home.[15]

In his canon, Shakespeare addresses three aspects pertinent to the crusades from an Elizabethan Reformation perspective: firstly, he presents a crusade in action against the disobedient King John in the 13th-century; secondly, he demonstrates the devastating and factional results of the Third Crusade to the Holy Land on European countries; and thirdly, he provides a skeptical analysis of the political drives behind crusades beyond the borders in general. Notably, however, Shakespeare does not cover any of the historical European campaigns to Jerusalem or the East.

were one of the most controversial issues in the history of the Roman Catholic Church. Crusade 1 started when Pope Urban II called upon the Christians to liberate the Holy Land from the "Saracens" (one of the names usually used for Muslims in medieval writings) in the Council of Clermont in 1095. [3] Mastnak maintains that Pope Urban II and the Council of Clermont were proponents of peace in Christendom, but saluted the use of arms against the enemies outside Europe. The Pope decreed that to use arms "against the infidel enemies of God … was not only permissible but eminently salutary." [4] Theron and Oliver (2018) maintain that this medieval topic of the crusades is still globally relevant as it is still used in linguistic discourse related to hunger, poverty, and similar issues. Also, it is still used in literature, theatrical shows, and in political oratory.[5] They also remind of President Obama's (2015) reference to the "terrible deeds" committed in the name of Christ during these expeditions, and John Paul II's seeking forgiveness for the atrocities done in the Middle Ages.[6]

Tyerman (2011) argues that the crusades, especially after the capture of Jerusalem in 1099 by "holy violence," have attracted a lot of controversial interpretations from contemporary "promoters, historians and theologians, from religious enthusiasts and from their critics," as well as from later observers.[7] He describes them as wars prompted by religious acts and driven by the need to gain temporal space for Christianity, thus their "pragmatic idealism, the tension between rhetoric and experience, transcendent hope with present fear, the promise of eternal rewards with the immediacy of military conflict." [8] Hence, they have been always controversial due to jostling religious morals with material pragmatism. He argues that since the First Crusade (1095-1099), numerous books and writings have been published about them in all centuries, reflecting their "protean" nature. For the five centuries after that event, armies fought wars under the banner of the cross with promises of forgiveness of sins reached all corners of Europe and the shore countries of the Middle East, the frontiers of Islamic and Christian countries in the Mediterranean, eastern Baltic. Their goals included "repression of religious dissent in Christendom and the assertion of papal authority in Europe." [9]

Shakespeare is one of the English revisionists that reviewed the crusades from different angles and expressed his insights comfortably at an age in which Protestant England of the Reformation had been released from the grip of Rome, an age in which writers had the ability to re-evaluate the early medieval historical events without suffering any repercussions from the papacy. He also addresses the conflicts and feuds among European countries in the aftermath of their return to Europe after the Third Crusade. Furthermore, Shakespeare provides a critical view of the 15th-century English political leaders' motives for holy wars and warfare beyond the borders in general, as in the historical events

رؤية شكسبير التاريخية الناقدة للحروب الصليبيّة وفلسفتها

ملخص

يدرس هذا البحث موضوع الحروب الصليبية في مسرحيات الملك جون وريتشارد الثاني وهنري الرابع بجزأيها الأول والثاني وهنري الخامس بسياقاتها الدينية والسياسية والتاريخية في العصور الوسطى من المنظور البريطاني في مرحلة الإصلاح الديني في عهد الملكة إليزبيث الأولى. تستعرض الدراسة وتحلل آراء شكسبير التي تعيد تقييم هذه الظاهرة التاريخية، وتبيّن بأن الكاتب عالج الأوجه الرئيسة المتعلقة بهذا الموضوع بحريّة وفَرها له المنظور الحضاري الذي تطور في بريطانيا بعد ابتعادها عن الآيديولوجيات والسياسات التي سادت العصور الوسطى. لقد أعاد شكسبير النظر في تاريخ العصور الوسطى وقيّم الحملات الصليبية الموجهة ضدّ المسلمين في الأراضي المقدسة وضدّ الدول الأوروبية التي لم تصدع للمراسيم البابوية في روما. يرى شكسبير بأن الحملات الدينية الداخلية ضد الدول الأوروبية والخارجية الموجهة ضدّ المسلمين في الشرق الأدنى كانت ذات آثار مدمرة على أوروبا والأوروبيين. ولتفسير وجهة نظره الناقدة لهذه الحملات، يبرز شكسبير ثلاثة أمور: أولا، وضّح الآثار المدمرة للحملة الصليبية ضدّ بريطانيا في عهد الملك جون. ثانيا، عرض الكاتب حالة النزاع المترتبة عن الصراعات بين قادة الدول الأوروبية التي شاركت في الحملة الثالثة الشهيرة إثر عودتهم إلى أوروبا. ثالثا، أبدى شكسبير شكوكه حول الدوافع الحقيقية لإرسال هذه الحملات للشرق وضدّ الدول الأوروبية المخالفة لأوامر الكنيسة. وبذلك يستبق الكاتب النظرة التاريخية الحديثة المتشككة بالدوافع الحقيقية للقادة السياسيين ورجال الكنيسة ممن هم وراء هذه الحملات. تتناول الدراسة هذه الجوانب الثلاثة كما يعرضها شكسبير في مسرحياته التاريخية، مؤملة تسليط الضوء على معنى هذه المسرحيات ضمن سياقاتها التاريخية، وتبيان نظرة شكسبير الناقدة لهذه الحروب التي اشتهرت في العصور الوسطى.

الكلمات المفتاحية: الحملات الصليبية، الحملات الصليبية في أوروبا، البابا، مندوب البابا، الملك جون، الحق المقدس للملوك، تكفير الذنوب، القدس، الإصلاح الديني.

Introduction

As a historical phenomenon, the crusades have been incessantly subject to revision and re-evaluation from the eleventh century till today. Jacques Theron and Erna Oliver (2018) in their erudite article, "Changing Perspectives on the Crusades," survey the changing views on these historical events in the last five centuries, they state that the negative perception of the crusades "runs like a thread through the last five centuries".[1] They provide an overview of the changing perspectives on the crusades from the sixteenth century up to now. The authors adopt the principle that "the history of history is increasingly fashionable" in our times.[2] Theron and Oliver further argue that the crusades

Shakespeare's Revisionist Historiography of the Crusades and Crusading

Mufeed F. Al-Abdullah*

Received Date: 3/2/2020 **Acceptance Date: 11/5/2020**

Abstract

This paper studies the topic of crusades and crusading in Shakespeare's *King John, Richard II, 1&2 Henry IV*, and *Henry V* within the medieval religious, political, and historical contexts seen retrospectively from the perspective of the Elizabethan England of Reformation. It surveys and analyzes Shakespeare's revisionist views of that medieval historical phenomenon, and demonstrates that he addresses the main aspects of that issue with some liberty he gathered from the cultural outlook developed after his country had sailed away from medieval ideologies and politics. Shakespeare looks back and evaluates not only the holy wars directed against the Muslims in the Holy Land but also against European countries that disobeyed the decrees of the papacy of Rome. Shakespeare maintains that both internal and external crusades launched against the Muslims in the Near East were devastating to Europe and the Europeans. To explicate his critical views of these campaigns, Shakespeare highlights three points: first, he demonstrates the devastating effects of the crusade against England during the reign of King John; secondly, he displays the ensuing conflicts among European countries that participated in the famous Third Crusade after their return to Europe; and thirdly, he casts doubts about the genuine motives behind launching these campaigns against the East and against the disobedient European countries, thus anticipating modern skepticism about the real drives of the political and religious leaders behind these missions. The current study will address these three issues as expressed in the histories of Shakespeare in the hope to shed further light on the meaning of the plays within their historical contexts and clarify Shakespeare's view on these popular medieval events.

Keywords*:* The Crusades, Inter-European Crusades, The Pope, Legate of the Pope, King John, The Divine Rights of Kings, Expiation of Sins, Jerusalem, Reformation.

© **All rights reserved to Jerash University 2020.**

* Associate Professor, Department of English, Faculty of Arts, Jerash University, Jordan.
Email: Mufeedh2014@gmail.com

14. Authors are responsible for financial expenses when deciding to withdraw the manuscript.

15. Authors amend their manuscripts according to the referees′ suggestions within a month of being notified of the acceptance.

16. Submissions are compiled according to technical criteria set forth by the Editorial Board.

17. Published manuscripts reflect their authors′ perspectives and are neither representative of Jerash University nor the Editorial Board.

18. Works cited:

    a. References in the texts are serially numbered between brackets.

    b. References in the works cited are in the following order:

       The author′s full name: reference, part, number, publisher, place of publication, year, page(s).

    c. In case a periodical or a journal is used, the author′s name is run first, and is followed by the periodical and/or journal title, volume, number, year, and page(s). Single pages take p., multiple pages take pp.

    d. Reference list entries should be alphabetized by the last name of the first author of each work, beginning with Arabic references and is followed by the foreign works.

    e. At the end of the research work the following should appear: -

       First: the footnotes.

       Second: a list of references and sources.

Subscription Information:

- Annual subscription rates in Jordan: Individuals (JD 3.00), institutions (JD 10.00).

- Outside Jordan: Individuals ($10), institutions ($15.00).

Terms and Conditions of Manuscript Submission:

1. Manuscripts are published in Arabic, English, and French. However, submission in other foreign languages is acceptable with the editorial board approval.
2. The Journal publishes manuscripts in the categories of review articles and reports on international conferences and refereed academic seminars.
3. Abstracts of no less than 150 words are submitted in both languages, Arabic and English, and followed by the key words in the manuscript.
4. All submitted manuscripts should be original, comprehensive, logically organized, and thoroughly investigated. The manuscript should be written in simple language and should also be precise.
5. Manuscripts should not have been previously accepted for publication or published somewhere else.
6. All submitted manuscripts are subject to peer review and editorial review.
7. When accepted for publication, submissions become a property of the journal and cannot be reclaimed without the journal′s approval.
8. Authors cannot republish their academic works without a written approval from the Editorial Board. In addition, the journal should be notified of the republication.
9. The manuscript is to be sent to Jrs@jpu.edu.jo The format of the submitted manuscript must be:
    a. In a word processing format (i.e. MS Word).
    b. Serially numbered.
    c. Double-spaced throughout
    d. Font: Ariel Font Size: 14-point.
    e. Margins: 2.5 cm. (1 inch).
10. A typical manuscript should not exceed 30 pages included figures, drawings, tables, and appendixes.
11. All authors of a manuscript should include their full names, academic status, and affiliation on the cover page of the manuscript.
12. The journal preserves its right not to publish any submission and the journal′s decisions are decisive.
13. If not accepted, submissions are not returned to their authors.

Vision, Mission and Objectives

Vision:

To be a distinguished journal by publishing refereed research works in humanities and social sciences indexed in international databases.

Mission:

Publishing refereed research in the fields of humanities and social sciences in accordance with international standards

Objectives:

1. Meet the needs of researchers locally, regionally and internationally for publication in the fields of human and social sciences
2. To establish a scientific reference for researchers in the fields of human and social sciences

Correspondence:

Manuscripts are mailed to:

Jerash for Research and Studies Journal

Editor-in-Chief

President of Jerash University, Jerash, Jordan

Email: Jrs@jpu.edu.jo

Editorial Secretary (Yazan Abu Hammodeh)

phone:00962795981715

Website

http://www.jpu.edu.jo/jpu/pm_volume.php?id=10

© Copyright 2020 by Jerash University

All rights reserved.

No part of this publication may be reproduced without the prior written

Permission of the Editor-in-Chief.

Opinions expressed in this journal are solely those of their authors and do not necessarily reflect the opinions of the Editorial Board or the policy of Jerash University.

Advisory Committee

Prof. Suzanne Pinckey Stetkevych, Georgetown University Washington, U.S.A.

Prof. Tilman Seidensticker, Faculty Deputy Dean, Faclty of Arts, University of Jena, Germany.

Prof. Muhammad Khan, National Defence University, Islamabad, Pakistan.

Prof. Olga Galatanu, Universite´ De Nantes, France.

Prof. Adnan al- Utoum, President of Al-al-Bayt University, Jordan.

Prof. Shukri Al- Mabkhoat, sultan Qabus University.

Prof. Salah fadl, Ain Shams University, Egypt.

Prof. Gamal Shakra, Ain Shams University, Egypt.

Prof. Omar Marrakchi, Morocco.

Prof. Nihad al- Mousa, the Jordan university, Jordan.

Prof. Suaad Abdel Wahab, Kuwait university, Kuwait.

Prof. Nasima al-Ghayth, Kuwait university, Kuwait.

Prof. Mousa Rababa, Kuwait university, Kuwait.

Prof. Ziyad al-Sad, Yarmouk University, Jordan.

Prof. Jamal Abu Dawleh, Yarmouk University, Jordan.

Prof. Fawwaz Abdul-Haq, President of Hashemite University, Jordan.

Prof. Mohammad Shalaldeh, Al-Quds University, Palestine.

Prof. Jihad Hamdan, President of Zarqa university, Jordan.

Prof. Nour al-Hajaya, Aain Uneversity, UAE.

Editorial Board

Editor-in-Chief

Prof. Yousef Abu Addous – president of Jerash University, Jordan

E. mail: yousef900300@yahoo.com

Editorial Board Members

Prof. Mohammad Rabi′
Faculty of Arts, Jerash University.
dr.mohrabee@yahoo.com

Prof. Abdul-Aziz Al-Sebail
Secretary General of (KFP), Saudi Arabia.
alsebail@hotmail.com

Prof. Barbara Michalak-Pikulska
The Jagiellonian University,Krakow, Poland.
stetkevy@gmail.com

Prof. Mohamed Abualfadl Badran
Vice-President of South Valley University, Qena, Egypt.
badranm@hotmail.com

Prof. Usama Al-Faqir
Dean of Sharia's Faculty, Yarmouk University, Jordan.
fakeer@yu.edu.jo

Prof. Mahmoud Al- Habis
AL- Balqa' Applied University.
alhabees@bau.edu.jo

Prof. Ahmad Hawamdeh
Dean of Law Faculty, Jerash university, Jordan.
ahmedalhawamdeh@hotmail.com

Prof. Ziyad Rabi
Dean of Research and Graduate Studies, Jerash University, Jordan.
Dr.zyad.law@gmail.com

Prof. Hani Abdul- Rahman
Faculty of Educational Sciences, Jordan University, Jordan.
htawil@ju.edu.jo

Arabic Languages Editor: Dr.Abeer Bani Mustafa.

English Languages Editor: Dr. Rasha Magablih

Editorial Secretary: Yazan Abu Hammodeh

About the Journal

A periodical scientific journal that publishes research not previously published in Arabic, English, French, or any other language in the fields of humanities and social sciences. It is bi-annually in (June & December) by Jerash University.

The journal aims to provide researchers in all countries with the opportunity to publish research characterized by originality, novelty, scientific methodology and scientific research ethics.

Jerash for Research and Studies Journal

Bi-annual, Refereed, Scholarly, International Journal
Specialized in Human and Social Sciences

Issued by Deanship of Scientific Research and Post Graduate Studies
Jerash University
Jerash - Jordan

ISSN 1814-2672

Vol. 21 No. 2 Rabi' Ul-Akhir 1442H/ December 2020